ZEITSCHRIFT FÜR DIE GESAMMTE LUTHERISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE, HERAUSG...

Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

begründet durch

Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guericke,

fortgeführt

von

Dr. Fr. Delitzsch und Dr. H. E. F. Guericke.

Fünfunddreissigster Jahrgang.

1874.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

Inhalt des Jahrgangs 1874

(unter Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile eines jeden Hefts).

Erstes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Zweites Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Inhalt.

Seite.

Drittes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Viertes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

I. Abhandlungen.

Talmudische Studien.

Von

Fr. Delitzsch.

XIV.[1]

Die im N. T. bezeugte Unreinheit heidnischer Häuser nach jüdischem Begriff.

Eine vielbesprochene Stelle der Passionsgeschichte im Johannes-Evangelium 18, 28 sagt, dass Jesus am Morgen nach seiner Gefangennahme von Kaiphas nach dem Prätorium gebracht ward, dass aber die Juden, die ihn brachten, nicht in das Prätorium hineingingen, um nicht verunreinigt (*ἵνα μὴ μιανθῶσιν*) und durch die Verunreinigung am Essen des Passa gehindert zu werden. Und als Petrus sich im Hause des Cornelius in Cäsarea befindet, nachdem ihn ein himmlisch Gesicht belehrt hat, Nichts für gemein (חול) zu halten was Gott ihn thun heisst und ebendamit für rein erklärt, sagt er dort zu den Versammelten Act. 10, 28: „Ihr wisset wie es ein unerlaubtes Ding (*ἀθέμιτον*) ist einem jüdischen Manne, sich zu thun oder zu kommen (*προςέρχεσθαι*) zu einem Fremdling (*ἀλλοφύλῳ* = נכרי); aber Gott hat mir gezeiget, keinen Menschen gemein oder unrein zu heissen."

Hienach war es zur Zeit Jesu und der Apostel jüdischer Grundsatz, dass das Betreten eines heidnischen Hauses verunreinige. Eine Verunreinigung, die das mosaische Gesetz für *eine* solche erklärt (מְדְּאוֹרַיְיתָא), ist das nicht. Es wird also eine von den Rabbinen dafür erklärte seyn (מְדְּרַבָּנָן). Das rabbinische Judenthum — bemerkt Lechler zu jener Stelle der Apostelgeschichte — hat die Absonderung von den Heiden allerdings so weit getrieben, dass ausgesprochen wurde: *prohibitum est Judaeo solum esse cum Ethnico, itinerari cum Ethnico etc.*

---

1) s. Nr. 13 in Jahrg. XXI (1860) S. 593 ff.

Aber dieses aus Lightfoot zu Matth. 18, 17 geschöpfte Verbot beweist nichts für die Frage, um die es sich hier handelt. Der Heide soll für den Juden Gegenstand des Misstrauens seyn; dieser soll sich nicht in eine Situation begeben, in welcher der Heide sich veranlasst sehen könnte, arglistige Vorsätze in Ausführung zu bringen oder meuchlerische Gedanken in sich aufkommen zu lassen. Jenes Verbot steht bei Maimonides in den den Mörder betreffenden gesetzlichen Bestimmungen (הלכות רוצח). Von Verunreinigung ist hier überall keine Rede. [1]) Vergeblich wird man bei den neueren Auslegern die Begründung der neutestamentlichen Aussagen aus dem traditionellen jüdischen Recht suchen; Lightfoot, Schöttgen, Otho, Meuschen liessen sie hièr im Stiche. Und Surenhuis' *Mischna* auf eine solche Frage hin durchzustöbern findet sich selten Jemand gemüssigt.

Die neutestamentliche Schrift bewährt auch hier ihre tiefen Wurzeln im Judenthum der Herodier-Zeit und die Treue ihrer Darstellung, welche sie zu einer Erkenntnissquelle des Judenthums dieser Zeit macht.

Unter dem Drucke der Römerherrschaft wurde das Verhältniss des gesetzesstrengen Judenthums zu den Heiden ein immer gespannteres. Der von Jose b. Joezer aus Zerêda, welcher in der syrischen Verfolgungszeit als Märtyrer starb (*Bereschith rabba* c. 65), und seinen Genossen herrührende Rechtssatz, dass das Land der Heiden unrein sei, wurde nach *Schabbath* 15[a] (vgl. 15[b]) achtzig Jahre vor der Tempelzerstörung und also sieben Jahre vor Herodes' Tode erneuert und geschärft: heidnisches Land sollte fortan so unrein gelten כבית הפרס d. h. wie ein Stück Land welches früher Todtenacker gewesen ist. Eine stürmische Synode im Söller des Chananja, bei welcher die Schammaiten ihre Meinung mit dem Schwerte in der Hand durchsetzten und mehrere Hilleliten den Tod fanden (*Schabbath* 13[b] *jer. Schabbath* I, 4), überbot sich in Exclusivmassregeln gegen die Heiden. Diese Synode fällt in die Revolutionszeit und zwar in das letzte Jahrzehend vor der Katastrophe. Wir können dies aus Josephus constatiren. Denn damals wurde unter Anderem der Niessbrauch heidnischen Oeles (שמן) verboten. Dieses Verbot war während des römischen Krieges bereits in Kraft. Denn nach *ant.* XII, 3, 1 nahmen die Juden Antiochiens von den Gymnasiarchen kein Oel, sondern liessen sich den Geldwerth desselben zahlen; nach *bell.* II, 21, 2 beziehen die syrischen Juden jüdisches Oel aus

1) Auch das Verbot, ein heidnisches Haus zur Zeit eines heidnischen Festes zu besuchen (*Aboda zara* X, 5), gehört nicht hieher.

Galiläa und desgleichen erbitten sich nach *vit.* c. 13 die eingeschlossenen Juden Cäsarea's galiläisches Oel, um nicht wider Gewohnheit hellenisches gebrauchen zu müssen. Gegen Ende des 2. Jahrh. wurde das Verbot heidnischen Oels und Brotes wegen der Unausführbarheit wieder aufgehoben (*Aboda zara* II, 9).

Mit der Erneuerung der Unreinerklärung heidnischen Grund und Bodens (טומאת ארץ העמים) hängt auch der in der Mischna *Ohaloth* XVIII, 7 ausgesprochene Rechtssatz zusammen: מדורות הגוים טמאים die Wohnungen der Heiden sind unrein. Er wird dadurch begründet, dass die Heiden die Fehlgeburten ihrer Frauen daheim zu verscharren pflegen. Lampronti in seiner *Pachad Jizchak* betitelten talmudischen Realencyklopädie stellt in der tabellarischen Uebersicht der Unreinigkeiten mit Recht die Verunreinigung durch heidnische Häuser unter die Rubrik der rabbinischen Verschärfungen der Leichenunreinheit, und Maimonides hat in seinem grossen Codex der Gesetze die betreffende Bestimmung in dem Abschnitt טומאת מת XI, 7: „Der Ort wo Götzendiener im Lande Israel wohnen verunreinigt gleicherweise wie das Land der Heiden, bis dass er gehörig untersucht ist, ob da nicht etwa Kinderleichen vergraben sind.“. Also gehören heidnische Wohnhäuser in Palästina in die Kategorie (בכלל) des für unrein erklärten heidnischen Grund und Bodens, s. Bartenora und Heller zu jener Mischnastelle — beide beziehen den betreffenden Rechtssatz auf Häuser in Palästina, von denen er auch gemeint seyn muss.

Es war den Juden nun zwar nicht schlechthin verwehrt, das heidnische Prätorium zu betreten; denn es gibt Verunreinigungen denen man sich im Nothfalle aussetzen darf (טומאת אונסין) und welche nur die Ungelegenheit mit sich bringen, dass man ein Tauchbad nehmen muss und erst mit Sonnenuntergang wieder rein wird. Aber der Tag, in dessen Frühe der Herr von Kaiphas nach dem heidnischen Richthause gebracht ward, war Rüsttag des Passa (ערב פסח). Die Verunreinigung hätte sie von der Mitfeier des Passa ausgeschlossen. Die Passsmahlzeit fiel aber doch in die Nacht vom 14. zum 15. Nisan — hätten sie sich nicht bis dahin ihrer Verunreinigung entledigen können? Allerdings, aber das Passa hätten sie doch nicht feiern können, denn ein Rechtssatz *Pesachim* 69[b] lautet: „Man schlachtet weder noch sprengt man für einen an einem Gewürm u. dgl. Verunreinigten.“ Also hätten die Verunreinigten nicht nur nicht selber den Tempel betreten, sondern auch ihre Lämmer nicht für sich schlachten und deren Blut zur Sühne dem Altar appliciren lassen können.

Auch das ist wieder ein Beispiel für die Vertrautheit des Johannesevangeliums mit altjüdischer Sitte. Und ist nicht Petrus, wie er uns in c. 10 und 11 der Apostelgeschichte entgegentritt, ganz und gar ein Jude im Geiste und nach der Observanz der Herodierzeit? Man hüte sich, die neutestamentlichen Schriften in das zweite Jahrhundert herabzuzerren. Es ist nicht das zweite, sondern das erste Jahrhundert, welches sich darin spiegelt.

Die biblische Symbolik des Oelbaums und des Oeles.

Von

Franz Schnedermann.

Der Oelbaum, *Olea Europaea L.*, welcher jetzt in allen Küstenländern des mittelländischen Meeres zu Hause ist, hat seine eigentliche Heimat im südlichen Vorderasien, durch dessen semitische Bewohner er frühe Pflege und Veredlung fand.[1]) Er liebt das Meer und das Kalkgebirge, daher macht der Anhauch der See und der kreidige Boden gerade das heilige Land für seinen Anbau besonders geeignet; die Blätter des jerusalemischen Oelbaums sollen beträchtlich breiter und unten mehr silberfarbig seyn als bei irgend einer bekannten Art.[2])

Der Oelbaum gehört zu der den Ländern des Mittelmeers eigenthümlichen Baumwelt, welche zwischen dem inniglebendigen, gemüthreichen, gleichsam persönlichen Charakter unserer heimischen Bäume und der unbewegten Starrheit, der grossartigen Erhabenheit, der träumerischen Versunkenheit der Bäume des Orients die Mitte einhält und wegen dieser Vereinigung von Empfindung und gemessenem Adel die plastische Baumgestaltung genannt worden ist. Im ursprünglich wilden oder verwilderten Zustande *(Oleaster, Olea silvestris, Elaeagnus angustifolia)* ein knorriger, dorniger, zerrissener Strauch[3]) mit kurzen, mehr runden und stumpfen Blättern und kleineren Früchten, wird er durch die menschliche Pflege[4]) zu einem Baume mit einem zwanzig bis vierzig Fuss hohen Stamme

---

1) Viktor Hehn, Die Kulturpflanzen und Hausthiere im Uebergange von Asien nach Europa. 1870. S. 44 ff.

2) Tobler, Denkblätter aus Jerusalem, S. 100.

3) Masius, Naturstudien S. 14.

4) H. Wagner, Malerische Botanik. 1872. I, S. 232.

und erreicht bei hohem Alter eine ansehnliche Stärke, so dass Stämme von achtzehn Fuss im Umfange vorkommen, die dann oft geborsten und zerklüftet sind.[1]) In unbeträchtlicher Höhe über dem Boden entfaltet sich die grosse Anzahl der Zweige, weniger armartig sich ausbreitend, als aufrecht stehend, dünn, schwank, elastisch zähe wie die Reben, ohne Dornen; sie spalten und verzweigen sich wieder, und dieses vielästige Ganze ist das Gerüst der immergrünen Blätterkrone. Die gegenständigen, vermöge des kurzen, gedrungenen Stiels fast unbeweglich an dem Zweige sitzenden Blätter sind einfach, länglich-elliptisch geformt (*τανύφυλλος* bei Homer z. B. Od. 13, 102), mit ungetheiltem Rand. Und während die Farbe des Stammes und der Aeste grau, die der jüngeren Zweige silbergrau ist, zeigen die Blätter auf der glatten, metallischglänzenden Oberfläche ein tiefgesättigtes, dunkles und doch saftiges Grün; auf der unteren Seite sind sie silberweisslich gefärbt. Fest und wenig biegsam, dick und fast steif, fühlen sie sich lederartig an. Im Mai stehen in den Blattwinkeln die Trauben der kleinen, weissen, wohlriechenden Blüthen. Die Frucht ist eine eirunde, saftige Steinfrucht von anfänglich grüner, zuletzt dunkelvioletter Farbe.[2]) So steht der Oelbaum, dem Gesamteindruck nach unsern Weiden nicht unähnlich, an Schönheit hinter den nordischen Laubbäumen zurück[3]); „er ist nicht schön im Sinne der Romantik“; aber das einfache, immergrüne Laub macht ihn, wenn er in der Vereinigung, Wälder bildend, auftritt, zu einem erfreulichen Bestandtheile der Landschaft; „er weckt eine gewisse Weichheit der Stimmung; und wenn die Sonne hell auf die verwitterten Kalkfelsen am Meeresufer scheint und das Auge überall geblendet sich abkehrt, dann ruht es mit Wohlgefallen auf diesem grauen Grün.“[4])

Die Menschen haben dem Oelbaum frühzeitig ihre Aufmerksamkeit zugewendet (vgl. Gen. 8, 11); nicht blos sein das ganze Jahr hindurch grünendes Laub bewirkte, dass sie ihn mit Ehrfurcht betrachteten (Ovid *Metam.* 8, 295 *semper frondens oliva;* Aeschylus *Pers.* 616 *τῆς αἰὲν ἐν φύλλοισι θαλλούσης ἴσον ξανθῆς ἐλαίας*), sondern auch sein hohes Alter:

---

1) Tobler a. a. O. und die Abbildung bei Wagner a. a. O. II, S. 183.

2) Bischof, Medicinisch-pharmaceutische Botanik 1843. S. 267 und die Abbildung bei Zenker, Naturgeschichte der vorzüglichsten Handelspflanzen II. und bei Wagner a. a. O. II, S. 181.

3) Wagner a. a. O. II, S. 180.

4) Masius a. a. O.

es gibt Oelbäume von mehr als zwei Tausend Jahren [1]); auf dem Markte von Megara stand ein dickstämmiger Oleaster, der bis in die Heldenzeit hinaufreichte. Dazu kam seine unverwüstliche Lebenskraft. Virgil (*Georg.* 2, 30) sagt mit Bewunderung, dass auch noch, wenn der Stamm abgehauen ist, die Oelbaumwurzel aus dem halberstorbenen *(siccus)* Holze heraus ihre Sprossen treibt. Die Athener erzählten, dass die von Athene selbst im Wettstreit mit Poseidon geschaffene Mutterolive auf der Akropolis, bei der Verheerung durch die Perser mit verbrannt, nachher von selbst wieder aufsprosste (Herod. 8, 55). Daher gedenkt bei Sophokles der Chor der Athener, indem er dem in Attika Zuflucht suchenden Oedipus die Herrlichkeit dieses Landes schildert, auch des Oelbaums in begeistertem Lobpreis (*Oedip. Colon.* 694—706): „Es gibt ein Gewächs, wie ich nicht hörte, dass es das Asische Land besitze, Noch dass es im weiten dorischen Lande, der Pelopsinsel, jemals gesprosst sei, Ein naturwüchsiges, von selbst gesprosstes, Das da ausgiesst Furcht über die Feinde, Das in diesem Lande vor Allem blühet, Der Spross des grünen, Knaben aufziehenden Oelbaums, Den weder ein Jugendkräftiger noch ein greiser Heerfürst mit verwüstender Hand vernichten wird; Denn das allzeit sehende Auge Schaut ihn des Zeus Morios Und Glaukopis Athene!"

Und weil der Oelbaum sich mit weitlaufenden Wurzeln an den Boden klammert, ist er so ausgezeichnet fest, dass Odysseus sein Lager in unmittelbarer Verbindung mit dem an seinem Standort belassenen, „gleich einer Säule dicken" Wurzelstock eines wilden Oelbaums zimmerte (*Od.* 23, 190 ff.). Nimmt man hinzu, welch reichen Ertrag an kostbarer Flüssigkeit die Frucht dieses Baumes spendete, so begreift sich's, dass er den Alten ein heiliger Baum war, den zu beschädigen als sündhafter Frevel galt. In Athen, welches die späteren Griechen für den Ursitz der Oelbaumkultur hielten, wurde der Ursprung dieser auf Athene selbst zurückgeführt; ihr war der Oelbaum heilig (vergl. Hor. *Od.* 1, 7). Als daher den Epidauriern durch das Orakel aufgegeben war, Götterbilder aus dem Holz des zahmen Oelbaums zu fertigen, baten sie die Athener um die Erlaubniss, die dazu nöthigen Bäume in deren Lande zu fällen, weil sie glaubten, dass die dortigen die heiligsten seien (Her. 5, 82). Solon und Pisistratus stellten die attischen Oelbäume unter den Schutz der Gesetze; ja, gewisse unter ihnen (die *μορίαι*) standen als unmittelbares Eigenthum

1) Fraas, *Synopsis plantarum florae classicae.* 1845. S. 152 und Wagner a. a. O. I, S. 181.

der Athene unter der Aufsicht des Areopag. Auch Homer nennt den Oelbaum ἱερὴ ἐλαίη (*Od.* 13, 372), und den Arabern ist er „der gesegnete Baum“.

Wo in Gemeinschaft mit dem Feigenbaum und dem Weinstock der Oelbaum gehegt und gepflegt zu werden begann, erst da ward der Mensch wirklich ansässig; erst da zwang ihn die längere Zeit erfordernde Abwartung des Baumes zur dauernden Niederlassung, zur Aufrichtung schützender Hecken, zum Bau eines festen Hauses und gab ihm so den Begriff des unbeweglichen Eigenthums, der bleibenden Heimat, der sich vererbenden und fortschreitenden Kultur. So ist der Oelbaum „der erste Markstein eines ruhig bauenden und schaffenden Lebens“, so ist er ein Beförderer milderer Sitten und edlerer Menschlichkeit, ein Sachwalter des Friedens und der in ihm wirksamen Ordnung geworden. „Nichts erweckt mehr das Gefühl der Kultur und friedlicher, beständiger Ordnung, als wenn der Oelbaum in offenen, gereinigten Hallen mit dem kaum merklich flüsternden Laube an gewundenen Stämmen die Hügel ersteigt oder die geneigten Ebenen leicht beschattet; und gern gesteht man ihm dann mit Columella (5, 8, 1) das *prima omnium arborum* zu.“ [1]) Wird doch auch die Aufhebung des Friedens, der Krieg, doppelt furchtbar, wenn die Zerstörung an den Fruchtbäumen willkommene Gegenstände findet; dem Volke Israel war diese rücksichtlose Zerstörungslust gesetzlich verboten (Dt. 20, 19); Simson aber steckte nicht blos das Korn, sondern auch die Weinpflanzungen und die Mandel- und Oelbäume seiner philistäischen Feinde in Brand (Richt. 15, 4 f.).

Dass der Zweig des Oelbaums das Symbol des Wohlwollens, der das Wohlwollen ansprechenden Bitte und des Friedens war; dass, wer in freundlicher Absicht einem fremden Lande nahte, einen Oelzweig vor sich hielt (z. B. Aeneas bei der Ankunft an der Küste von Latium: *paciferae .. manu ramum praetendit olivae*, Virg. *Aen.* 8, 116 vgl. 7, 154. 11, 101); dass, wer die Götter bittend, das Orakel fragend anging oder von dem Sieger Gewährung des Friedens erflehte, die Stirnbinde mit einem Oelzweig umwand oder mit Binden umwundene Oelzweige in der Hand trug (wie die in Rom Hülfe suchenden Gesandten der Lokrer, Liv. 29, 16; die dem Hannibal unter dem trüglichen Scheine des Friedens entgegenkommenden Alpenbewohner, Polyb. 3, 52; die um Abwendung der verheerenden Pest flehenden Thebaner, Soph. *Oed. Tyr.* 3), das ist in der geschichtlich feststehenden Bedeutung dieses

---

1) Viktor Hehn a. a. O.

Baumes für die geordnetere und friedlichere Gestaltung des Lebens begründet, wie sie sich auch darin ausdrückt, dass er Athene's Baum war, der Göttin aller edlen, im Frieden gedeihenden geistigen Thätigkeiten. Aber es ist, als ob auch Ansehen und Gestalt den Oelzweig ganz besonders dazu geeignet machten, Symbol des Friedens zu seyn; der wahrhaft schöne, so einfach und doch so plastisch geformte Oelzweig mit seinen sanft geneigten, schlichten, dunkelgrünen, fest gewobenen Blättern vereinigt harmonisch das Zarte und Anmuthige mit dem Gemessenen und Verschlossenen, das Liebliche mit der Würde des Adels, das Sinnige und Feine mit dem Ernsten und geradezu Steifen; auf hegende Sorgfalt und Pflege angewiesen, prägt er die Bejahung alles Feinen und Zarten, die Abwehr alles Rohen in sich aus und erweckt mildere, stillere Gefühle.

Um seines geheiligten Charakters willen war der Oelzweigkranz aber auch der Lohn derer, die in den Panathenäen gesiegt, sowie die Auszeichnung, welche dem Thrasybul vom Volke zuerkannt ward (Cornel. Nep. *Thrasyb.* 4); den Sieger in den olympischen Spielen schmückte man von den Zweigen des Oleaster, Plin. *Hist. nat.* 15, 4.

Auch im Leben des Volkes Israel nahm der Oelbaum eine wichtige Stelle ein. Ueberall in der alttestamentlichen Schrift tritt er uns als eines der vorzüglichsten Nutzgewächse des heiligen Landes entgegen, wo er in Gärten oder Anpflanzungen Richt. 15, 5, in den Thälern und auch wie der Wein auf Bergen (Oelberg bei Jerusalem) gehegt ward; an zahlreichen Stellen wird er mit dem Korn und dem Weinstock zusammen als Hauptbestandtheil der Landeskultur genannt. Ueberall wo die Segensquellen aufgezählt werden, die Jahve seinem aus Aegypten kommenden Volke in Aussicht stellt und geschenkt hat, die er aber auch um der Untreue desselben willen ihnen wieder entziehen wird, da stehen Korn, Weinstock und Oel obenan (Dt. 6, 11. 8, 7 ff. 24, 20. 1 Sam. 8, 14. — Dt. 28, 40. Joel 1, 10. Am. 4, 9. Hab. 3, 17).

War es doch nicht blos das Oel, durch dessen Spendung dieser Baum zum Wohlthäter des Landes ward: auch sein Holz ward sehr geschätzt; von wohlgefälliger grünlich gelber Farbe und schön geädert, nimmt es eine gute Politur an und widersteht bei seiner Härte der Fäulniss und dem Wurmfrass [1]), weshalb z. B. die Cherubim im salomonischen Tempel aus solchem Holze gefertigt wurden (1 Kön. 6, 23 ff.).

Der Oelbaum heisst semitisch זַיִת, von einer Wurzel, welche

1) Vgl. Krünitz, Oekonom.-technolog. Encyklopädie, Thl. 104, S. 650.

glänzen (vgl. זִיו Glanz) bedeutet, so dass er also entweder von dem metallischen Glanze der Blätter oder von dem seiner charakteristischen Gabe, des Oels, so benannt ist. Während aber זַיִת wie ἐλαία den Baum im veredelten Zustande bezeichnet, ist עֵץ שֶׁמֶן (z. B. Neh. 8, 15, wo beide neben einander aufgezählt sind) und ἀγριέλαιος der wilde Oelbaum, im Gegensatz zu welchem Röm. 11, 16 ff. der edle καλλιέλαιος heisst.

Wie sehr der Oelbaum für das Volk Israel Gegenstand liebender Aufmerksamkeit und Bewunderung war, mit welchem Antheil es seine Eigenthümlichkeit beobachtete, wie hoch es ihn schätzte, zeigt sich an seiner häufigen Erwähnung in der heiligen Literatur und der Art und Weise seiner Erwähnung. Seine bildliche Verwendung setzt im letzten Grunde voraus, dass, wie überhaupt in den Dingen der Natur, so auch in diesem Pflanzengebilde höhere Gedanken Gottes verkörpert und Thatsachen eines höheren Lebens abgebildet sind.[1])

Selbst der wilde Oelbaum kommt zu einer solchen bildlichen Verwendung Jes. 41, 17 ff. Dort lesen wir unter anderen die herrlichen Trostworte: „Ich will geben in der Wüste Ceder, Akacie und Myrte und Oleaster; ich will setzen in der Steppe Cypresse, Platane und Scherbinbaum miteinander.“ Was ist tröstlicher und zugleich wunderbarer, als wenn Gott die Wüste, welche sein dem Lande der Verbannung entkommenes Volk durchzieht und wo es vergeblich nach einem Tropfen Wasser ausspäht, in einen ergiebigen Fundort erquickenden Wassers verwandelt; wenn er da, wo kein Baum, kein Strauch Abwechslung und kühlenden Schatten bot, eine reiche Fülle grüner Bäume zur Freude für Auge und Herz erstehen lässt! Es ist eine Siebenzahl von Bäumen, die in der Wüste grünen soll. Dass in dieser auch der wilde Oelbaum seine Stelle hat, zeigt, dass ihn Israel zu den vorzüglichen Erquickung spendenden Bäumen seines Landes rechnete.

Weit mehr aber kommt des edlen Oelbaums Bedeutung in der Schrift zum Ausdruck. Schon die Fabel Jothams Richt. 9 gibt ihm die höhste Ehre unter den Bäumen: „Die Bäume gingen hin, dass sie einen König über sich salbeten, und sprachen zum Oelbaum: sei unser König!“ Auf den Oelbaum zuerst also fällt ihre Wahl; erst nach dessen Weigerung wenden sie sich an den Feigenbaum und den Weinstock. Denn der Oelbaum antwortete ihnen: „Soll ich meine Fettigkeit lassen, die beide Gott und Menschen an mir preisen, und hingehen, dass ich schwebe über den Bäumen?“ Er müsste hinfort darauf verzichten, durch seine köstliche Fettigkeit, das

1) s. Zöckler, *Theologia naturalis*, S. 212—214. 219 f.

Oel, Gott, dem es als Bestandtheil der Mincha dargebracht wird, und die Menschen, denen es eines der wichtigsten Lebensbedürfnisse ist, zu erfreuen, wenn er den ihm Saft und Kraft darbietenden Boden der Erde verliesse, um in luftiger Höhe die Bäume als König zu überschweben; so aber sein eigenstes Wesen aufzugeben ist er nicht bereit. Er ist hier in der Fabel der Vertreter edler Menschen, welche, mit ausserordentlichen Gaben und Kräften ausgestattet, im begrenzten Kreise Wohlthaten spenden und Werke des Friedens schaffen; solche können sich nicht dazu verstehen, diesen ihren rechten eigentlichen Posten zu verlassen, um den Revolutionsgelüsten der Menge gehorchend sich an die Spitze der Bewegung zu stellen und so ihr stilles gesegnetes Thun mit dem Geräusch politischer Wirksamkeit zu vertauschen.

In einem anderen Sinne gedenkt David in Ps. 52 des Oelbaums. Der böswillige Ohrenbläser, der ihn, den Flüchtigen und bei Achimelech Verborgenen, an seinen Todfeind verrathen hat, wird dem göttlichen Strafgerichte nicht entgehen; „ich aber wie ein frischgrüner Oelbaum im Hause Gottes vertraue auf Gottes Gnade immer und ewiglich.“ Der beste Commentar hiezu ist Ps. 92, 14: „Die gepflanzt sind im Hause Jahve's, werden in den Vorhöfen unsers Gottes grünen; und wenn sie gleich alt werden, werden sie dennoch Sprossen treiben, saftig und frischkräftig seyn.“ Innerhalb des Tempelbezirks, auf geheiligtem Boden, ist ein Oelbaum gepflanzt, voll Saft und Kraft, frisch und zähe (רַעֲנָן), mit immergrünem Laube die Jahre überdauernd; ihm gleich wird der Psalmist, weil er auf die Gnade Gottes vertraut und somit im Hause Gottes die geistlichen Wurzeln seiner Kraft hat, dem Fall des Feindes gegenüber stehen ungeschwächt in jugendlicher Frische, die Bürgschaft ungekürzten Lebens in sich tragend. In Ps. 128, 3 werden die Kinder eines frommen glücklichen Ehepaars mit Setzlingen von Oelbäumen rings um den Familientisch verglichen — ein treffendes Bild, denn kraftvoll, wohlgemuth und keck blicken beide, die Schaar der Kinder im Kreise und die jungen Reiser der Oelbaumpflanzung, in die Welt hinein; durch ihr fröhliches Gedeihen und verheissungsvolles Hinausweisen in die Zukunft erfreuen beide das Herz. Das ihnen Gemeinsame ist frisches triebkräftiges Leben und erfrischendes heiteres Aussehn.[1])

Diesen zwei Psalmstellen am nächsten verwandt ist die prophetische Jer. 11, 16 und die apostolische Röm. 11, 16—24. Hier ist das Volk Gegenstand der Vergleichung,

1) Vgl. Zöckler a. a. O. S. 519.

nicht wie in jenen anderen Stellen der einzelne Gerechte, der, weil er mit dem HErrn in Glaubens- und Lebensgemeinschaft steht, darin für sich und sein Haus den Grund jugendlichfrischen Lebens und die Bürgschaft zukünftigen Blühens besitzt. Der Prophet ruft dem abtrünnigen Juda und Jerusalem zu: „Einen frischkräftigen Oelbaum, schön von wohlgestalteter Frucht, nannte Jahve deinen Namen — mit lautem grossen Brausen hat er Feuer an ihn gelegt, und übel steht es um seine Zweige.“ In Geschichtsthaten hat Jahve zu Israel geredet; er hat ihm, indem er es zu seinem Eigenthumsvolk erkor, in diesem Zugehörigkeitsverhältnisse zu ihm die unversiegliche Quelle immer neuer innerer Kraft und Gesundheit und herrlichen Gedeihens nach aussen verliehen[1]); aber nun, da es sich selbst durch Sünde und Abfall aus diesem Verhältnisse gelöst, gehen die Gerichte Jahve's über seine Herrlichkeit und verwandeln sie in Elend und Jammer. In noch prägnanterem Sinne ist dem Apostel Paulus dort, wo er das heilsgeschichtliche Verständniss der Verwerfung Israels eröffnet, das Volk Israel der ächte edle Oelbaum, dem er die Gesammtheit der heidnischen Völker gegenüberstellt. Israel hat den heilsgeschichtlichen Vorzug, das Volk zu seyn, welchem Gott schon in seinen Uranfängen, den Patriarchen — diese sind die heilige Wurzel V. 16 — die Verheissung des Heils gegeben und welches er zur Stätte der Heilsvorbereitung erwählt hat, weshalb es auch geschichtlich den ersten Anspruch auf Ererbung des erschienenen Heils hatte. Das Heidenthum aber war „ohne Christum ausgeschlossen von der Bürgerschaft Israels und fremd von den Testamenten der Verheissung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt“ (Eph. 2, 12). Jenes zog aus dem entwickelungsgeschichtlichen Boden des Heils Kräfte höheren, ewigen Lebens; dieses war sich selbst und seinen eigenen natürlichen Kräften (Act. 14, 16) überlassen; kein Gärtner nahm es unter pflegende Hand (vergl. Jes. 5, 1 ff.). Nun aber ist, seit das wesentliche Heil erschien, ein Theil des erwählten Volkes, und zwar der grössere, durch Unglauben seiner Bevorrechtung entfallen; hingegen sind die Heiden wider die Natur, d. h. ihrem bisherigen mit dem Heile in keinem Zusammenhange stehenden Zustand entgegen, mittelst Glaubens in die israelitische Heilsgemeinschaft eingetreten, so dass diese nunmehr einem Oelbaum mit eingepfropften Zweigen gleicht. Aber auch die Herausgefallenen werden, wenn sie von ihrem Unglauben lassen, wieder aufgenommen werden in die Heilsgemeinde, de-

1) Anders Zöckler a. a. O. S. 525.

ren Glieder zu seyn sie vor andern durch ihre Geschichte berufen sind.

Während an dieser Stelle Israel selbst und sein heilsgeschichtliches Wesen durch den Oelbaum bedeutet ist, wird Hos. 14, 7 die herrliche Erscheinung Israels mit der dieses Baumes verglichen. Israel ist jetzt um seiner Missethat willen gefallen, aber der Prophet eröffnet ihm die trostreiche Aussicht, dass, wenn es sich bekehrt, Gott seinen Zorn von ihm wenden wird: dann soll es „blühen wie eine Lilie und seine Wurzeln ausschlagen wie der (auf tiefen Grundvesten stehende) Libanon; ausgehen sollen seine Schösslinge und werden gleich der des Oelbaums seine Pracht!" Wie der Oelbaum, den die Alten *εὐπρεπὴς ἐλαία* nennen, im Schmucke seiner glänzenden, frischgrünen Blätter und seiner weissen, duftenden Blüthen, so soll Israel dastehen herrlich anzusehen, weil von Gott begnadigt. *Decor oleae,* bemerkt Rosenmüller, *pulchritudinem et gloriam atque eam quidem constantem et continuam notat.*

Aehnlich verwendet, obwol anders bezogen ist das Bild Sir. 24, 19 und 50, 11. Dort lobt die Weisheit sich: „Ich bin aufgewachsen ... wie ein schöner Oelbaum auf freiem Felde." Hier wird dem Hohenpriester Simon nachgerühmt, dass er, wenn er aus dem Vorhang hervorging, „leuchtete wie der Morgenstern durch die Wolken .. wie eine schöne Rose im Lenz .. wie ein fruchtbarer Oelbaum."

Bisher war es überall des Oelbaums Natur und Erscheinung, worin die biblischen Schriftsteller Sinnbilder höherer Dinge erkannten, Sinnbilder nemlich des Wesens und Ergehens der Menschen Gottes und des Volkes Gottes. Aber auch mehr zufällige an diesem Baume gemachte Beobachtungen dienen als das Mittel des Vergleiches. Eliphas sagt Job 15, 32 f. von dem Gottlosen: „Sein Palmzweig verliert das frische Grün; er stösst ab wie der Weinstock seine noch unzeitige Traube und wirft ab wie der Oelbaum seine Blüthe." Wenn nemlich der Oelbaum sich durch besonders reiche Fruchtbildung erschöpft hat, so reicht seine Kraft im nächsten Jahre nicht aus; er blüht dann zwar auch, aber die meisten Blüthen fallen ab, ohne Beeren anzusetzen[1]): so müht der Gottlose sich ab, etwas zu schaffen; aber es gelingt ihm nicht, einen Erfolg zu erzielen, weil es ihm am Segen von oben fehlt. Noch mehr dem Gebiete des Zufälligen gehört die Erscheinung an, von welcher der Vergleich Jes. 17, 6 und 24, 13 ausgeht. Bei

1) Vgl. V. Hehn a. a. O. Tobler a. a. O. Delitzsch und Dillmann zu d. Stelle.

der Olivenernte bleiben, nachdem die Früchte abgepflückt und dann noch mit dem Stock abgeschlagen worden, vereinzelt und versteckt in den obersten Zweigen oder unter den Blättern noch einige hangen: an diese Thatsache erinnert den Propheten der traurige Anblick der geringen Zahl, welche im nördlichen Reiche Israel das Gericht überdauern wird. „Es bleibt übrig davon eine Nachlese wie beim Olivenklopfen (נֹקֶף זַיִת): zwei, drei Beeren oben im Wipfel, vier, fünf in seinen, des Fruchtbaums, Zweigen — spricht Jahve, der Gott Israels.“

Aber auch in der heiligen Geschichte tritt uns der Oelbaum entgegen. Die Taube, die Noah zum zweiten Male aussandte, um den Stand der Fluth zu erkunden, kam zu ihm zur Abendzeit, und siehe, ein frisch abgepflücktes (טָרָף) Oelblatt (עֲלֵה־זַיִת) war in ihrem Munde; da erkannte Noah, dass die Wasser abgenommen hatten von der Erde (Gen. 8, 11). Der Oelbaum grünt auch unter Wasser und ist noch jetzt an der Südseite unten am Ararat heimisch[1]); das grüne Blatt des Oelbaums war für Noah nach langer Wartenszeit das erste hoffnungerweckende Zeichen, dass das Gericht nun seinem Ende nahe und eine neue Zeit des Segens ihren Anfang nehme. Der Oelberg aber (הַר הַזֵּיתִים Sach. 14, 4), sowie Gethsemane, d. i. die Oelkelter (גַּת שְׁמָנֵי), sind ja durch die wichtigsten Vorgänge des irdischen Lebens Christi geheiligte Orte.

Fassen wir nun das bis hieher Aufgefundene kurz zusammen, so ist der Oelbaum das Sinnbild ewiger Jugend und unversieglicher, siegreicher, freudigfrischer Lebenskraft, sei es des einzelnen Gerechten, sei es des ganzen auserwählten Volkes, einer Lebenskraft, die in der Glaubensgemeinschaft mit dem Gotte des Heils ihren geistlichen Quell hat.

* * *

Des Oelbaums herrlichste Gabe ist das Oel, die in dem fleischigen Theil der Früchte reichlich enthaltene Fettigkeit (*ἡ πιότης τῆς ἐλαίας* Röm. 11, 17, *λίπος ἐλαίας* bei Sophokles), welche nach Richt. 9, 8 Götter und Menschen preisen. Die eben gereiften Oliven werden einzeln abgepflückt und sogleich in die Presse gebracht: das durch kaltes Auspressen derselben gewonnene Oel ist die beste Sorte (das heutige Provencer-Oel), deren reinster und feinster Theil wiederum das bei gelindem Drucke zuerst fliessende ist, Jungfernöl, *oleum virgineum* genannt.[2]) Die gewöhnliche mittlere Sorte ward durch Stossen

1) Delitzsch z. d. St.

2) Bischof a. a. O. Wagner a. a. O. II. S. 180. Krünitz a. a. O. S. 547.

der Oliven im Mörser hergestellt; sie heisst Ex. 27. 20. 1 K. 11, 25 u. ö. שֶׁמֶן זָךְ כָּתִית, d. i. reines gestossenes Oel. Das Olivenöl gehört zu den fetten Oelen *(olea unguinosa)*; es ist „das wahre Fett der Erde", wie Masius sagt. Von weisser oder gelblichweisser Farbe, klar und hell, lauter und durchsichtig, leichtflüssig und doch schwergewichtig, geschmeidig und lind, geruchlos und von reinem, mildem Geschmack [1]), ist es eines der herrlichsten Geschenke der Fruchtbäume, „der schönste und reinste Schmuck der pflanzlichen Schöpfung", wie es Mich. Baumgarten's Comm. zum Pentateuch nennt. Von seinen beiden alttestamentlichen Namen bezeichnet es שֶׁמֶן von Seiten seiner Fettigkeit und daher nach seinem Gebrauche, יִצְהָר von Seiten seines goldigen Glanzes und daher als ausgezeichnetes Produkt des Landes. [2]) In der Vision Sach. c. 4 wird es geradezu als flüssiges Gold bezeichnet. Aehnlich nennt Pindar, die Eigenschaft des Gespendeten auf den Spender übertragend, den Oelbaum *χρυσέα ἐλαίη*. Bei Homer, dem der Glanz des Oels zu mancherlei Vergleichen dient (z. B. *Od.* 3, 408 *λίθοι λευκοὶ ἀποστίλβοντες ἀλείφατος* [3])), heisst es *ὑγρόν* oder *εὐῶδες ἔλαιον* (z. B. *Od.* 2, 339, wo es sich unter den Vorrathsschätzen im Hause des Odysseus findet), bei Ovid *oleum labens* (*Trist.* 3, 12, 21).

In nördlichen Ländern hat man keine Vorstellung davon, wie wichtig und unentbehrlich dem Südländer das Oel ist. [4]) Er bedient sich seiner statt der Butter und anderer thierischer Fette zur Zubereitung der Speisen, und zwar zum Kochen sowol als auch zum Backen (vgl. die Speisopferordnung der Thora Lev. 2 u. a. und Num. 11, 8. 1 Kön. 17, 12. Ezech. 16, 13. 19. Hagg. 2, 12). Wenn nach Ps. 104, 15 die Güte des Schöpfers bezweckt, „glänzend zu machen das Antlitz von Oel", so zielt diese Aussage darauf, dass das Oel die Schmackhaftigkeit und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht. [5]). Aber es dient auch zur Beleuchtung: der Leuchter in der Stiftshütte soll mit reinem Oele genährt werden Ex. 27, 20 vgl. Matth. 25, 3 ff. Weil das fette, geschmeidige Oel tief in die Haut eindringt, wird es ferner bei Zusammenziehungen äusserer Körpertheile, bei Beulen, Steifheit u. dergl. eingerieben, um zu zertheilen und die Spannung zu vermindern [6]); Jesaia 1, 6

1) Vgl. Bischof a. a. O.
2) Keil im Comm. zu Sach. c. 4.
3) s. die Erklärung bei V. Hehn a. a. O.
4) Wagner a. a. O. II, S. 179.
5) s. Delitzsch zu d. St.
6) Vgl. Bischof a. a. O. Krünitz a. a. O. S. 605.

beklagt an dem kranken Volkskörper Israels Striemen, denen keine Erweichung geschehen ist mit Oel; und der barmherzige Samariter im Gleichniss giesst auf die Schwielen des Geschlagenen Oel und Wein Lc. 10, 34.

Und auch der Gesunde bedarf im Orient des Oels für die Pflege des Körpers; *duo sunt liquores*, sagt Plinius (*nat. hist.* 14, 22 [29]), *humanis corporibus gratissimi*, *intus vini*, *foris olei*, *arborum e genere ambo praecipui*, *sed olei necessarius*. Es dient zum Salben des Haares und des ganzen Körpers, welches nach dem Bade vorgenommen wird; vermöge seines Eindringens in die Poren erhöht es die Thätigkeit der Haut, kräftigt und schmeidigt die Glieder, verleiht dem Körper Schönheit und erzeugt das wohlthuende Gefühl körperlicher und geistiger Neubelebung und Frische: *ἔλαιον λεαίνει* — sagt Philoponus — *καὶ κάματον σώματος λύει καὶ εὐσαρκίαν ἐμποιεῖ.* [1]) Darum werden bei Homer die Körper der Helden mit Oel eingerieben: als Odysseus nach zwanzigtägigem Umhertreiben auf dem Meere sich gebadet und „ringsum gesalbt hatte mit flüssigem Oele“, da „gab ihm Athene, dass er grösser anzuschauen war und voller, von Schönheit und Anmuth glänzend“ (*Od.* 6, 214—237). Auch Virgil in der Schilderung der Vorbereitung zur festlichen Wettschifffahrt *Aen.* 5, 124 ff. vergisst nicht von der jungen Mannschaft zu sagen: *Nudatos humeros oleo perfusa nitescit* (*Aen.* 5, 135 vgl. Ovid *Trist.* 3, 12, 21).

Auch die Israeliten salbten Körper und Haupt (Ps. 23, 5. Koh. 9, 8. Mt. 6, 17. Lc. 7, 46) mit Oel, welchem duftende Specereien beigemischt wurden (Hohesl. 1, 3. Koh. 10, 1. Esth. 2, 12. Lc. 7, 37. Joh. 12, 3). Eine eigenthümliche Mischung war für das heilige Salböl vorgeschrieben Ex. 30, 22—33. Mit den feinsten Oelen sich salben ist Am. 6, 6 neben schwelgerischem Weintrinken Bezeichnung üppigen Wohllebens; recht angewandt ist diese Salbung erfrischend Ps. 92, 11, sie vollendet die Reinigung und erhöht die Schönheit des Körpers Ezech. 16, 9, erfreut das Herz Spr. 27, 9 und ist darum selber ein Ausdruck der Heiterkeit und festlichen Freude: שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן Ps. 45, 8. Jes. 61, 3, *ἔλαιόν ἐστιν ἱλαρότητος σύμβολον* (Cyrillus von Alex.). So gibt Joab 2 Sam. 14, 2 (vgl. Dan. 10, 3) dem Weibe von Thekoa, welches dem Könige die Wiederannahme Absoloms abgewinnen soll, die Weisung, Trauerkleider anzulegen und sich nicht mit Oel zu salben, damit sie sei „wie ein Weib, das lange Zeit Leid trägt um einen Todten.“ Der Bergprediger, indem er das Gesetz verinnerlicht,

1) Vgl. die Zeugnisse der Alten bei Celsius im *Hierobotanicon*.

sagt unter Anderem: „Wenn du fastest, so salbe dein Haupt und wasche dein Antlitz, damit du nicht den Menschen als Fastender offenbar wirst.“ Als aber der Pharisäer Simon ihn zum Mahle geladen und die Sünderin seine Füsse mit Myrrhenöl gesalbt hat, da stellt er dem Thun des Weibes die Versäumniss des Pharisäers entgegen und spricht zu ihm: „Mit Oel mein Haupt hast du nicht gesalbt, diese aber hat mit Myrrhen meine Füsse gesalbt; deshalb sind ihr ihre vielen Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt“ (Lc. 7, 36 ff.): die hier zugelassene Salbung war ein Zeichen überströmender dankbarer Liebe.

Noch einer einzelnen in der alttest. Schrift bezeugten Verwendung des Oeles ist zu gedenken: das Leder, mit welchem die Schilde überzogen waren, pflegte der Krieger mit Oel einzureiben, damit es glänze und von der Hitze nicht aufspringe und besonders, damit die Hiebe davon abgleiten 2 Sam. 1, 21. Jes. 21, 5.

Dass das so vielen Bedürfnissen abhelfende Oel auch dem israelitischen Volke ein höchst werthvolles Produkt war, tritt uns in vielstimmiger Bezeugung entgegen. Korn, Wein und Oel galten ihm als die drei vorzüglichsten Erzeugnisse und Gaben der Pflanzenwelt z. B. Num. 18, 12. Dt. 14, 23. Hos. 2, 8 f. Ps. 104, 15.[1]) Es ist Jahve's Zorngericht, wenn Israel dieser Gaben, der bereits zum Genusse fertigen, sich nicht freuen darf Mich. 6, 15, oder wenn Dürre es nicht zur Ernte kommen lässt Hagg. 1, 11; — wenn aber die Propheten verheissen und trösten, so malen sie in lieblichen Worten die reiche Fülle dieser Gaben, die Jahve dereinst seinem erlösten Volke bescheeren wird Hos. 2, 24. Jo. 2, 19. 24. Jer. 31, 12. Gedenkt doch schon das grosse Lied Mose's Dt. 32, 13 da, wo es in prophetischer Vorausnahme die Fruchtbarkeit des Landes schildert, von welchem Gottes Volk Besitz ergreifen wird, des Oels: „er lässt es Honig saugen aus Klippen und Oel aus Felsgestein“; so gross ist der gottgeschenkte Ueberfluss, dass er nicht auf natürlichem Wege erzeugt zu seyn scheint, so ergiebig das Land, dass scheinbar selbst das harte Gestein, das sonst unfruchtbare, zur Oelquelle wird. Job aber 29, 6, indem er sehnend auf sein voriges Glück zurückschaut, malt die über Erwarten und Verstehen gehende Segensfülle seines Hausstands, die ihn allenthalben umgab, mit einem ähnlichen Bilde: „Da sich meine Tritte badeten in Sahne und die Felsen bei mir Ströme Oels ergossen!“ Und im Segen Mose's Dt. 33 heisst es im Rückblick auf die Worte Ja-

1) Vgl. Zöckler a. a. O. S. 683.

kobs Gen. 49, 20 von Ascher V. 24: „er taucht in Oel seinen Fuss“; denn sein Stammgebiet, in den Niederungen des Karmel an der Küste des Mittelmeeres gelegen, war einer der der fruchtbarsten Landstriche, ergiebig an köstlichem Weizen, Wein und Oel.[1]) Das Oel wird Hos. 2, 5 und Sir. 39, 31 unter den nothwendigen Lebensbedürfnissen aufgezählt, und dieses Bedürfniss befriedigte das heilige Land selbst (Jer. 40, 10. 41, 8. 1 Chr. 27, 28. Neh. 5, 11 vgl. Lc. 16, 6) in so reichem Masse, dass das Oel auch ausser Landes geführt ward. So gab Salomo den Sidoniern, die ihm Hiram für den Tempelbau zu Diensten stellte, zwanzig Chor gestossenen Oels 1 Kön. 11, 25. 2 Chr. 2, 10, und die Propheten halten dem Volke und seiner Regierung strafend vor, dass sie um die Allianz der Weltmächte buhlen und deren Gunst durch Geschenke an Oel, welches weder in Assyrien noch in Aegypten erzeugt ward, erkaufen Hos. 12, 2. Jes. 57, 9. Bei Ezechiel 16, 13. 19 repräsentirt es mit Weizenmehl und Honig die auserlesenste Speise; im Spruchbuch 21, 17 (vgl. Koh. 7, 1) erscheint es als Luxusgegenstand, und auch Apok. 6, 6, wo der auf dem schwarzen Rosse Sitzende angewiesen wird, die Theuerung des Getreides auf's höchste zu steigern, dem Oel und Wein aber kein Leid zu thun, gehört es im Gegensatz zu dem Brode, dessen Alle, auch die Armen, unbedingt zum Lebensunterhalte bedürfen, zu den zur Ausschmückung des Lebens dienenden, nicht schlechthin nothwendigen Produkten: an jenem ist der höchste Mangel, an diesen fehlt es nicht — dies macht die Noth um so furchtbarer.

Wie der Oelbaum, so kommt nun auch seine Gabe in ihrer Bedeutung als gottgeschaffenes Abbild höherer geistlicher Dinge in der alttestamentlichen Schrift vielfach zum Ausdruck. Aber während dort nur der Baum wie er ist, sein Charakter und Wesen, als ein Abbild erkannt und gedeutet werden konnte, ist es hier anders, weil das Oel verwendet, weil mit ihm etwas vorgenommen wird: nicht blos das Oel selbst, sondern auch die mit ihm vorgenommene Handlung wird zum Bilde, sei es nun dass diese Handlung, z. B. die Salbung, blos gedacht und als gedacht ausgesprochen, sei es dass sie wirklich vollzogen wird; im letzteren Falle ergibt sich eine symbolische Handlung.

Die bildliche und sinnbildliche Deutung der Handlung ist sogar das Vorwiegende: das Oel selbst wird nicht um seines Grundwesens, sondern nur um einzelner Eigenschaften willen zum Vergleich herangezogen. So sind die Worte des

1) s. Delitzsch und Volck zu diesen Stellen.

verrätherischen Freundes gelinder Ps. 55, 22, ist der Gaumen der Buhlerin glätter denn Oel Spr. 5, 3. Der Fluch dringt dem Gottlosen wie Oel in seine Gebeine Ps. 109, 18. Wenn Pharao's Uebermuth gestraft, Aegyptens Macht gebrochen seyn wird, dann, spricht Jahve Ez. 32, 14, „will ich sinken machen ihre Wasser und ihre Ströme wie das Oel gehen machen", nachdem sie nemlich vorher durch das Tummeln des Krokodils und anderer Wasserthiere über die Ufer gedrängt und getrübt worden waren, ohne Bild: die ägyptische Weltmacht, vorher durch Pharao und andere Gewalthalber zu unruhigen Kriegs- und Eroberungsunternehmungen aufgeregt, wird dann, weil ihre Kraft gebrochen ist, still und ruhig sich verhalten müssen. Das Oel fliesst langsam und, wenn es durch heftige Bewegung mit Wasser vermischt ist, scheidet es sich bald wieder ab; *nunquam turbatur* — bemerkt Rosenmüller — *omniumque liquorum existimatur maxime tranquillum.* Im Spruchbuch 27, 16 heisst es um der elastisch flüssigen Beschaffenheit des Oeles willen von dem erfolglosen Beginnen Jemandes: „seine Rechte stellt sich dem Oel entgegen." [1])

Die vorzüglichste nun der hier in Betracht kommenden Handlungen ist die Salbung mit Oel; diese und ihre natürliche Wirkung, zunächst nur gedacht und als gedacht ausgesprochen, ist Bild höherer Thatsachen des geistlichen Lebens. In Ps. 23 spricht der Dichter, der sich vor feindlichen Drängern fliehend auf einsamer Wanderung fern von dem sionitischen Heiligthum befindet, aus der Tiefe eines trotzdem in seinem Gotte stillen und befriedigten Herzens die freudige Zuversicht aus, dass, da Jahve sein Hirt sei, es ihm nicht mangeln werde an Erquickung für Leib und Seele, an Leitung und Schutz auf dem Wege; und wenn er nun V. 5 fortfährt: „Du bereitest vor mir einen Tisch angesichts meiner Dränger, du salbest mit Oel mein Haupt, mein Becher ist Fülle", so heisst dies zunächst, dass Gott es ihm nicht an Speise fehlen lässt denen zum Trotze, die sie ihm nicht gönnen, und dass er ihm die Freude des Mahls durch erfrischende Salbung und Spendung reichlichen Weins erhöht. Aber von der leiblichen Erquickung ist hier die der Seele nicht zu trennen; denn eben die Versorgung mit dem irdischen Lebensbedarf ist dem Dichter nur ein äusserer Beweis dafür, dass er Jahve angehört, dass Jahve sein Hirt ist. Ps. 92 jubelt der Sänger: „Du erhöhtest mein Horn gleich dem einer Antilope, ich bin übergossen mit frischem Oele." Jahve, auf den er im Glauben sich verlässt, verleiht ihm Kraft und hohes Selbst-

1) s. Delitzsch zu d. St.

bewusstseyn, dass er gleich einer Antilope frei und kühn die Stirn erheben darf; er erneuert und erfrischt seine Kräfte, dass er wie verjüngt sich sieghaften Lebensmuthes erfreut. Das Frischkräftige und Saftigzähe (רַעֲנָן) des Oelbaums ist hier auf das Oel übertragen, in dessen Wirkung die Kraft des Baumes fortwirkt.[1]) Kräftigung und Erfrischung stimmt freudig; deshalb lesen wir in dem Hochzeitlied auf den davidischen König Ps. 45: „Du liebest Gerechtigkeit und hassest Frevel: daher hat gesalbt dich, Elohim, dein Gott mit Oel der Wonne vor deinen Genossen.“ Gott hat ihm Herz und Antlitz an diesem seinem festlichen Tage mit überschwenglicher Freude erfüllt, wie sie kein anderer König kennt. Und Jes. 61, 3 bezeichnet der Knecht Jahve's als seinen Beruf, „zu geben den Traurigen zu Zion Hauptschmuck statt Asche, Wonneöl statt Trauer“ u. s. w. Die trauernde Gemeinde soll durch ihn frohe Botschaft empfangen, so dass ihre Betrübniss sich wandelt in überströmende, auch nach aussen sich kundgebende Freude, durch deren verjüngende Kraft sie zu einer Jahve verherrlichenden Pflanzung wird. Von einer anderen Seite ist die Salbung Ps. 141, 5 aufgefasst: „Es schlage mich ein Gerechter mit Güte und züchtige mich; Oels auf das Haupt möge sich nicht weigern mein Haupt“, — wie das Oel weich und lind auf's Haupt hernieder träuft, so ergeht sanfte, liebreiche Zurechtweisung über den sich Beugenden. Eine mehr zufällige Beobachtung endlich liegt nach Prof. Delitzsch dem Vergleich Ps. 133 zu Grunde: das bei der hohenpriesterlichen Weihe über Ahron's Haupt ausgegossene duftende Oel der Salbung träufelt herab auf seinen Bart und von da weiter herab bis zum Saume seiner Gewänder, das räumlich Getrennte verbindend und einend — etwas gleich Feines und Liebliches findet statt, wenn „Brüder auch zusammen wohnen“, wie wenn die sonst weit von einander getrennten Glieder der Einen heiligen Volksfamilie Israel an hohen Festen in Jerusalem um Einen Mittelpunkt geschaart in einträchtiger Liebe verweilen und so ihre innere Einheit auch zum äusseren Ausdruck kommt.

Wir gehen nun zur wirklich vorgenommenen Handlung des Salbens über, und zwar der symbolischen, durch welche ein höherer geistiger und geistlicher Vorgang sinnlich dargestellt und gleichsam urkundlich bekräftigt wird. In diesem Sinne finden wir sie zuerst Gen. 28, 18 ff. Was bedeutet hier das Aufgiessen des Oels? Offenbar[2]) soll dadurch der

1) s. Delitzsch zu d. St.

2) s. Baumgarten zu d. St.

Stein von andern, gewöhnlichen Steinen unterschieden, dem Bereich des Profanen entnommen und einem höheren Zwecke dienstbar gemacht werden: er soll Malzeichen und grundleglicher Anfang eines künftigen Gotteshauses seyn. Das goldige, lautere, schwergewichtige, langsamfliessende, tiefeindringende und darum anhaftende Oel drückt dem an sich Gemeinen den bleibenden Charakter der Heiligkeit auf: es ist das *Sinnbild der Weihe*, der Weihe zu einer höheren Bestimmung.

Was hier an einem leblosen Gegenstande geschah, wird im *mosaischen Cultus* an *Personen* vollzogen. Indem Ahron in das hohepriesterliche Amt eingesetzt wird, wird er mit dem vollen Schmucke seiner Gewänder und Insignien angethan und alsdann das Salböl über sein Haupt ausgegossen (Ex. 29. Lev. 8 vgl. Ps. 133), jenes heilige, nur für diesen und verwandte gottesdienstliche Zwecke bestimmte, dem gewöhnlichen Gebrauch entzogene Oel, welches nach der Anordnung Ex. 30, 22—25 durch Mischung der feinsten Arome bereitet ward. Ahron wird durch diese Salbung der Reihe der übrigen Glieder des Volkes entnommen, in seinen heiligen Beruf eingesetzt, mit der göttlichen Autorität und Vollmacht seines Amtes bekleidet, mit einem Worte zum amtlichen Dienste Jahve's geweiht: die Salbung ist auch hier Symbol der Weihe (לְקַדֵּשׁ Ex. 29, 1. 40, 13). Der Hohepriester als solcher ist הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ Lev. 4, 3 vgl. 21, 10. Num. 35, 25; er soll an den Trauergebräuchen selbst bei dem Tode der nächsten Verwandten nicht Theil nehmen, „denn die Weihe, das Oel der Salbung seines Gottes ist auf ihm“ Lev. 21, 12.

Bei dieser Einsetzungshandlung aber kam das Oel auch noch in anderer Weise zur Verwendung. Nachdem Mose das Blut des „Widders der Füllung“, d. h. der Installirung, Ahron dem Hohenpriester und seinen Söhnen an Ohrknorpel, Daumen und grosse Zehe der rechten Seite gestrichen hat, um diese Glieder, mit denen die Priester Gottes Gebot hören, die Pflichten ihres Amtes handhaben, in Gottes Dienst und Wegen wandeln sollen, von ihrer natürlichen sittlichen Unreinigkeit zu befreien, ward endlich noch von dem Blut und *dem Salböl* auf Ahron und seine Söhne und beider Kleider gesprengt, um durch das Blut alles Unreine daran zu tilgen und durch das Oel die Gewänder zu heiliger Amtstracht zu weihen. Das Blut leistet negativ, was das Oel positiv; jenes tilgt die Unreinheit, dieses verleiht Heiligkeit. Wegen dieser Besprengung mit Oel heissen alle Priester מְשֻׁחִים Num. 3, 3. Gleichen Zweck hat auch die Salbung des Stiftszeltes mit allen seinen Geräthen Ex. 30, 26—28.

Ein ähnlicher Ritus ist für die Wiederaufnahme des Aussätziggewesenen am achten Tage nach seiner Reinigung vorgeschrieben Lev. 14, 10 ff. Er bringt ein Schuldopfer, und dessen Blut wird auch hier auf Ohrknorpel, Daumen und grosse Zehe der rechten als der vorzüglicheren Seite gestrichen. Dann aber giesst der Priester von dem Log Oels, das der Aussätzige dargebracht hat, auf seine linke Hand, besprengt davon den zu Sühnenden siebenmal, streicht das Oel auf die genannten drei Körperstellen über das Blut und wischt endlich, was von dem Oel in seiner Hand noch übrig ist, auf dem Haupte des Aussätzigen ab — und so „sühnt er ihn vor Jahve". Weshalb bedarf der Aussätziggewesene solcher Sühne und Weihe mittelst Blutes und Oeles? Ganz Israel ist ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk Ex. 19, 6; jedes seiner Glieder hat daher priesterliche Pflichten, die es nur innerhalb des geordneten Gemeinwesens erfüllen kann. Diesem Gemeinwesen und damit seinen Pflichten ist der Aussätzige, so lange er ausserhalb des Lagers weilen musste, entzogen gewesen. Da tilgt nun das Aschamopfer und das Blut, auf die beim Dienste Gottes besonders betheiligten Körpertheile gestrichen, die Schuld dieser Versäumniss — das Oel aber weiht den Genesenen wieder zu einem thätigen Gliede der priesterlichen Gemeinde und zur Ausübung aller Rechte und Pflichten eines solchen. Daher die Aehnlichkeit dieser Handlung mit dem priesterlichen Weiheakte.

Als in Israel das Königthum entstand, da wurden auch die Könige durch Salbung mit Oel in ihr Amt eingesetzt. Als Gott Saul zum Fürsten über sein Volk erkoren, nahm Samuel das Oelglas und goss es aus über sein Haupt 1 Sam. 10, 1. Ebenso ward David von Samuel (vgl. Ps. 89, 21), Salomo von dem Hohenpriester Zadok gesalbt (vgl. 2 Kön. 9, 1. 3. 6). Auch hier wird der von Gott Erlesene durch die Salbung aus der Menge des Volkes ausgesondert, in den Dienst Gottes gestellt und urkundlich für sein Amt geweiht: er ist hinfort der mit göttlicher Autorität bekleidete Träger eines auf dem Willen Gottes beruhenden heiligen Berufes.[1]) David fürchtet und ehrt diese Autorität an Saul auch dann noch, als er diesem Berufe entfallen (1 Sam. 24, 7. 26, 9 u. ö.). Auf ihm selbst ruht von dem Tage seiner Salbung an der Geist Gottes, nemlich der Geist des Amtes, welcher gleichzeitig von Saul wich (1 S. 16, 13 f.). Und seit David die grosse Verheissung von dem ewigen Bestande und der heilwärtigen Zukunft seines Hauses 2 Sam. 7 empfangen, ist er der Gottge-

1) Vgl. Zöckler a. a. O. S. 524.

salbte (מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב 2 S. 23, 1), an welchen die Hoffnung des zukünftigen Heils geknüpft war, der Ahn des Christus (*Μεσσίας* = מְשִׁיחָא), in welchem sich die Verheissung abschliessend erfüllt hat. Wenn Jes. 61, 1 der Knecht Jahve's sagt: „Der Geist des Allherrn Jahve ist auf mir, dieweil Jahve mich gesalbt hat“ u. s. w., so verschmilzt sich hier in der Person des Einen die Idee des Königs mit der des Propheten; denn dafür dass Propheten durch Salbung für ihren Beruf geweiht worden seien, ist 1 K. 19, 16 kein ausreichendes Zeugniss, da משׁח auch mit Verwischung seiner eigentlichen Bedeutung von Inauguration im Allgemeinen gesagt werden kann.

Die Salbung (Einölung) geschieht auch zum Zweck der Heilung. Nicht allein Mr. 6, 13, sondern auch die Oelung Jac. 5, 14 erklärt sich daraus, dass man die Oeleinreibung als Medium der Heilung anwandte; das die Heilung Bewirkende aber ist nicht das Oel an sich, sondern das Wort oder Gebet im Namen Jesu.

Allein nicht nur zur Salbung dient das Oel, sondern auch zur Speise, und auch als solche kommt es im Cultus zur Verwendung und zwar im Speisopfer. Das Speisopfer gehört zu den vegetabilischen Darbringungen; es besteht in der Regel aus dem zehnten Theil eines Epha Feinmehls, auf welches der vierte Theil eines Hin Oels gegossen (vgl. Mich. 6, 7) und Weihrauch gestreut wird Lev. 2, 1. Num. 28, 5. An die Stelle des Rohmehls kann aber auch Ofengebäck oder Pfannengebäck oder Napfgebäck treten, das aber immer aus Feinmehl bereitet und mit Oel begossen oder „gesalbt“, d. h. bestrichen ist Lev. 2, 4 – 7. Das Erstlingsspeisopfer Lev. 2, 14 besteht aus gerösteten Aehren und Grütze von Gartengetreide, mit Oel begossen; das dem Dankfriedensopfer beigefügte Speisopfer hat statt des Mehls ungesäuerte Kuchen Lev. 7, 12—15, ebenso dasjenige, welches das Einsetzungsfriedopfer begleitet Ex. 29, 2. 23. Lev. 8, 26, wie das, welches der Nazir nach Ablauf seines Naziräats darbringt Num. 6, 15. Von dem Dargebrachten nimmt nun der Priester eine Hand voll Mehl und Oel und den ganzen Weihrauch und zündet alles Dreies auf dem Altar an, „Jahve zur Feuerung wohlgefälligen Duftes“: dies ist die אַזְכָּרָה, d. i. der Gedenktheil, denn er soll den Darbringenden bei Gott in Erinnerung bringen; das Uebrige fällt den Priestern zu Lev. 2, 2 f. Wie schon der Name des Speisopfers, מִנְחָה (von מָנַח schenken), zeigt, waltet bei diesem unblutigen Opfer die Idee der Gabe vor. Das Korn und das Oel ist es, was Jahve jedem Gliede seines Volkes zur Erhaltung seines Lebens geschenkt, womit er es in seinem Berufs- und Hausstande gesegnet hat; davon bringt nun der Israelit,

um den Genuss dieses Segens zu weihen, dankbaren Herzens dem, der es ihm zuvorgegeben, eine Gabe dar, sei es in dem ursprünglichen Zustande, wie er es bei der Ernte und durch Mahlen und Keltern erhalten hat, sei es in seiner Küche wie für den Tisch seines Hauses zubereitet. Und wenn der Gedenktheil dieser Gabe im Feuer des Altars zu Gott emporsteigt, so verbindet sich mit dem Dank für den geschenkten Segen die Bitte um Erhaltung desselben in der Zukunft. Es ist das feinste Mehl, welches dazu gewählt wird; das fettige Oel soll die Gabe zu einer noch köstlicheren machen und vielleicht zugleich sie zur gottesdienstlichen Gabe weihen; der Weihrauch, der im Feuer der Azkara duftend mit aufsteigt, erhöht ihre Lieblichkeit und verstärkt ihre Richtung zu Gott empor — er ist Symbol des Gebets. In zwei Fällen gehört es nach ausdrücklicher Anordnung zum Charakter des Opfers, dass kein Oel darauf gegossen und kein Weihrauch hinzugethan wird, nemlich zuerst beim Sündopfer der Aermsten, welche kein Taubenpaar aufbringen können Lev. 5, 11—13. Das Fehlen des Oels und Weihrauchs wird hier V. 11. damit begründet, dass es ein Sündopfer ist: Oel und Weihrauch entsprechen der Lieblichkeit der Gabe, welche Gott erfreuen soll; hier aber, wo die vegetabilische Darbringung nur Ersatz eines blutigen Opfers ist, hat dieselbe nicht diesen freudigen Zweck, sondern den ernsten, die Sünde des Darbringers zu sühnen. Im zweiten Falle, beim Eiferopfer Num. 5, 12 ff., welches derjenige darbringt, der gegen sein Weib den Verdacht des Ehebruchs hegt, fehlt Oel und Weihrauch deshalb, weil es ein „Speisopfer des Gedächtnisses“ ist, welches „Schuld in Erinnerung bringt“ vor Gott V. 15; es hat einen finsteren, schaurigen Charakter, mit dem das schmackhaft machende Oel und der duftende Weihrauch nicht stimmen; aus gleichem Grunde tritt hiebei an die Stelle des feinen, reinen Weizenmehls das gröbere Gerstenmehl.

Endlich kommt noch eine dritte Verwendung des Oels in Betracht, die zum Brennen im Leuchter; und dies führt uns aus dem Gebiet der symbolischen Handlung in das der prophetischen Vision. Der Prophet Sacharja sieht C. 4 einen goldenen Leuchter, welcher das Abbild des Kandelabers in der Stiftshütte ist, darin aber von diesem unterschieden, dass er über sich seinen Oelbehälter hat, aus welchem den sieben Armen des Leuchters durch je sieben Giessrohre das die Flammen nährende Oel zugeführt wird. Zu beiden Seiten jenes Oelbehälters aber steht je ein Oelbaum; die äussersten Zweigbüschel desselben, von Früchten beschwert und gleich vollen Aehren herabgebogen, überragen die goldenen Schnau-

ben (צַנְתְּרוֹת) des Oelbehälters; und über diese Schnauben herab fliesst nun, indem die überhangenden Früchte sich ihres Fettigkeitsgehaltes entleeren, das flüssige Gold des Oeles in den Behälter und aus diesem in die Arme des Kandelabers, sein Licht zu speisen. Die Erklärung dieses wunderbaren Gesichts gibt V. 6. „Das ist das Wort Jahve's an Serubabel: Nicht durch Macht und durch Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht Jahve der Herr“, d. h. nicht durch menschlichen Kraftaufwand soll das von Serubabel begonnene Werk des Tempelbaus zu Stande kommen, sondern durch den Geist Gottes, der wie in der Heilsgeschichte überhaupt so auch an diesem ihrem Wendepunkte waltet. Denn dem Leuchter, welcher demnach die Gemeinde abbildet, die im Begriffe ist, das Gott wohlgefällige Werk ihrer Selbstwiederherstellung zu vollbringen und so das Licht ihres heiligen Wesens wieder strahlen zu lassen, wird das die Flamme unterhaltende Oel nicht durch irgendwelche menschliche Veranstaltung zugebracht, sondern fliesst ihm als ein unmittelbares Geschenk der in seinen Dienst gestellten Natur und ihrer wunderbaren Fülle zu. Die beiden Oelbäume, genauer die beiden ölspendenden Zweige sind nach V. 14 „die zwei Oelsöhne, welche stehen zur Seite des Herrn der ganzen Erde“, d. h. die zwei durch Salbung in ihren Beruf eingesetzten Organe, deren sich der Herr der Welt zur Leitung und Fortführung der Geschichte Israels bedient, die Propheten Haggai und Sacharja, welche die Fortsetzung des Tempelbaus angeregt hatten und thätig förderten (vgl. Apok. 11, 4), nach Anderen der Repräsentant des davidischen Königthums Serubabel und der des Hohenpriesterthums Josua. Sie sind die Vermittler und Träger des Werkes des Geistes Gottes in seinem Volke; nicht Menschenkraft, sondern der Geist Gottes durch diese Organe richtet die Arbeit aus.

So haben wir den ganzen Umfang der bildlichen und sinnbildlichen Bedeutung und Verwendung des Oelbaums und des Oels in der heil. Schrift überschaut. Der *Oelbaum* ist das Bild unversieglichen Lebens, wie es in der Glaubensangehörigkeit an Jahve wurzelt, und nicht das *Oel* an sich ist Symbol, sondern die mit demselben vorgenommene Handlung und zwar vor Allem die Salbung; diese ist das Symbol der Weihe zum Berufe Jahve's. So ist es also dort die *persönliche* Gemeinschaft, sei es des Einzelnen oder des Volkes, mit Gott, und hier die Gemeinschaft des *Dienstes*, deren Bild uns die Schrift in dem Erzeugnisse der pflanzlichen Natur erkennen lehrt. Wer dem *Oelbaum* gleicht, der ist ein *Kind* Gottes; wer *mit Oel gesalbt* ist, der ist ein *Knecht* Gottes.

Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche und der Stellung des Römischen Bischofs in ihr.

Eine kirchengeschichtliche Untersuchung

von

Lic. Dr. **A. Kolbe,**

Oberlehrer am Marienstifts-Gymnasium in Stettin.

Ganz abgesehen von dem Interesse, das es an sich schon gewährt, die Ansichten der alten Kirche kennen zu lernen, hat die Bekanntschaft damit seit der grossen Kirchenspaltung des 16ten Jahrhunderts in Hinsicht auf die Polemik noch eine besondere Wichtigkeit für uns gewonnen. Ist ja doch seitdem das Streben der lutherischen Kirche nicht minder wie der Römischen darauf gerichtet gewesen, sich selbst als die wahre Fortsetzung der Kirche der Vorzeit zu erweisen. Und dass das mit vollem Recht geschehe, bedarf nicht weitläufiger Begründung, da es in die Augen springt, wie eben nichts Anderes vor Gott und dem Vater des Herrn Jesu Christi Geltung und Bestand haben kann denn der auf diesen seinen Sohn als den Eckstein und auf seine Apostel als die Grundsäulen begründete Tempel des heiligen Geistes, der in den Himmel emporwächst (Eph. 2 *fin.*), dessen ursprüngliche Gestalt wir in der Kirche der Apostelzeit erkennen. Und so folgen wir denn jederzeit dem Vorgang unserer Reformatoren, indem wir die wesentliche Einheit unserer Kirche mit der wahren Kirche der vorangegangenen Jahrhunderte in Leben und Lehre in allen Stücken nachweisen; wogegen wir das im Gegensatz zu dem Evangelischen sonderlich Römische, wo immer es sich findet, lediglich als Misskenntniss der Wahrheit und Entartung des Lebens zu erklären haben. In diesem Sinne unternehme ich es jetzt in Betreff eines zwischen beiden Partheien stets und ganz besonders in der Gegenwart überaus streitigen Punktes auf einen der ältesten und angesehensten Väter der abendländischen Kirche zurückzugehen, indem ich Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche und der Stellung des Römischen Bischofs in ihr zum Vorwurf einer historisch-kritischen Erörterung nehme; wobei ich von der Frage ausgehe, mit welchem Rechte sich denn die Römische Kirche so zuversichtlich auf ihn in dieser Beziehung berufe.[1]) Indem ich mich aber dieser Aufgabe vom evangeli-

1) Vgl. I. M. (d. i. Möhler, Patrologie *ed.* Reithmayr. I. Bd. Regensburg 1840.) S. 859 ff. II. B. (d. i. *Cypriani opera ed. Baluzius. Paris. 1726. Vollendet* von P. Prudentius Maranus). G. (d. i. Guericke, Hand-

schen Standpunkt aus unterziehe, versteht es sich von selbst, dass ich, unbekümmert um das Ergebniss der Untersuchung, zuvörderst rein geschichtlich Cyprian's Ansichten zu erforschen suche und sodann sie je und je in das Licht der allein massgebenden heiligen Schrift stelle, von wo aus auch über etwaige Abweichungen von unsern kirchlichen (aus den symbolischen Büchern als authentischen Quellen erkennbaren) Anschauungen das rechte Urtheil sich ergeben muss. Ausserdem ist auch das von vornherein festzuhalten, dass unserem Standpunkt zufolge, damit eben nichts Fremdes sich einmische, eine eigentlich systematische Entwickelung hier nicht gegeben seyn will noch kann. Sind doch Cyprian's Schriften insgesammt, nein seine Richtung überhaupt[1]), durchaus praktisch, „Gelegenheitschriften“ [2]), „die aus den Begebenheiten selbst hervorgingen und auf dieselben mit ihrer einfachen Beredtsamkeit einwirkten“. [3]) Um aber doch wenigstens einen festen Mittelpunkt zu haben, an den das Uebrige sich nur anzuschliessen hat, ziehen wir zunächst die den betreffenden Gegenstand eigens und einigermassen umfänglich behandelnde Schrift *de unitate ecclesiae* in Betracht, um so mehr, als gerade ihr eine besondere Bedeutung, zumal in dieser Frage, allerseits beigelegt wird. [4])

Entstanden[5]) mitten in den Wirren, in welche 251 die Kirche durch die Schismen des Felicissimus und des Novatianus versetzt war, geht sie recht geflissentlich darauf aus, immer wieder zu der rechten christlichen Liebe und dem Festhalten an der gottgewollten Einheit der Kirche zu ermahnen, während sie alles häretische und schismatische Wesen als das Widerspiel echten Christenthums scharf bekämpft. In welcher Weise dies zur Durchführung kommt, wird uns eine Ueberschau[6]) über den Gesammtinhalt der Abhandlung wohl erkennen lassen, wobei wir bezeichnende Stellen wörtlich an-

---

buch der Kirchengeschichte. 7. Aufl. I. 1849.) S. 228. Vgl. Jöcher Gelehrtenlexikon I, p. 2276 sq. Von Maranus ist auch die *Praefatio; vide Praef.* p. I. (über den Werth der Ausgabe vgl. G. S. 227 f. u. M. S. 892 f.) u. p. IV sqq. III. R. (d. i. Rudelbach, Biographieen von Zeugen der christl. Kirche) S. 43 f.

1) M. S. 818. 849 f. R. S. 42. 43. H. (d. i. Huther, Cyprians Lehre von der Kirche. 1839.) S. 45.

2) R. S. 40.

3) Hase, Kirchengesch. 7. Aufl. 1854. S. 111.

4) M. S. 824. H. S. 43. Niedner, Gesch. der christl. Kirche. 1846. S. 157. — Die allgemeinste Zeichnung des Verhältnisses *de un. eccl.* c. 4. 5. *Probatio est ad fidem facilis*... (B. p. 194 *fin.*) — H. Schmid, Lehrbuch der Kirchengesch. 2. Aufl. 1856. S. 37. 54 vgl. S. 27.

5) M. S. 823. G. S. 228. B. *Ordo epistolarum* u. *Epist.* 51 (B. p. 66).

6) Vgl. die gedrängte Uebersicht M. S. 823 f. Unsere Darstellung ist davon ganz unabhängig.

führen werden. Der Verfasser hebt an mit der Mahnung zur Vorsicht vor des alten, bösen Feindes List, die jetzt durch die eben aufkommenden Sekten und Schismen trügerisch von der Kirche und Christo abzuführen suche. Darum habe man zurückzugehen auf des Herrn Lehre selbst, der zur Stiftung seiner einheitlichen Kirche den Petrus erwählt habe. *Loquitur*, heisst es da (p. 194 sq.), *dominus ad Petrum: Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferorum non vincent eam. Et tibi dabo claves regni caelorum; et, quae ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis; et, quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in coelis. Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: Pasce oves meas. (Super illum unum aedificat ecclesiam suam et illi pascendas mandatioves suas.) Et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me pater, et ego mitto vos; accipite spiritum sanctum; si cujus remiseritis peccata, remittentur illi, si cujus tenueritis, tenebuntur; tamen, ut unitatem manifestaret, [unam cathedram constituit et] unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, [et primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur,] ut ecclesia Christi una monstretur. Quam unam ecclesiam etiam in cantico canticorum spiritus sanctus ex persona domini designat et dicit: Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae. Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, [qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit,] in ecclesia se esse confidit?*

Die Bedeutsamkeit der Stelle leuchtet ein. Auf sie vor Allem bezieht sich, was Schmid a. a. O. S. 27 bemerkt: „Ob dem Bischof von Rom noch in besonderer Weise ein Primatsrecht über die ganze Kirche zuerkannt oder doch zugedacht ward, hängt von der Deutung ab, die man den Aeusserungen Cyprian's in seinem Buch *de un. eccl.* und in seinen Briefen gibt.“ Zudem kommt hier die Verschiedenheit der Lesart in Betracht, indem die mit [] bezeichneten drei Stellen von der Kritik stark angefochten sind. Ausserdem sieht Niedner den mit () bezeichneten Satz als unecht an (a. a. O.), vielleicht weil bei der Weglassung der Gedankenzusammenhang leichter sich ergibt, was ohne Frage auch bei der ersten und letzten der drei andern Stellen, ja vielleicht bei allen der

Fall ist; wie ein prüfender Blick auf den Zusammenhang zeigen wird. Bei B. im Text p. 194 f. haben wir (jedoch mit Weglassung von *unam cathedr. constituit etc.*) die Vulgata, ebenso B. p. 545. 546 (Noten; hier vollständig); übersetzt M. p. 861 sq. vgl. H. p. 89 f., wo jedoch in einer Anmerkung der letzte Zúsatz als unecht angemerkt ist, aber lediglich dieser eine. Damit ist freilich für die Kritik nichts gethan, so wenig als mit der Bemerkung des Maranus, er habe die verdächtigen Stellen beibehalten, weil sie in allen seit 150 Jahren in Frankreich erschienenen Ausgaben, auch der des Rigaltius, sich fänden (p. 545. 546), und der anderen (*praef.* p. X): *Si ea retineantur, quae Oxoniensis editor et Baluzius expunxerunt, nihil effecturum, quod non cum Cypriani doctrina optime quadret; sin autem recidantur, reliquas testimonii hujus partes satis per se habituras momenti ad primatum ecclesiae Romanae.* Vgl. M. S. 862 Anm., wo es heisst, die Worte *et primatur — pascatur* seien bezweifelt (die andern Verdächtigungen werden nicht einmal erwähnt), aber doch von dem Verf. ohne Bedenken angeführt, weil ja die Unechtheit nicht festgestellt sei (??), und weil da nichts stehe, was sich nicht auch anderswo, ja stärker, bei Cyprian fände. Wir geben gern zu, dass es, auf den ganzen Cyprian gesehen, in der Beantwortung unserer Frage nichts ändern wird, ob man hier die Vulgata beibehält oder die kürzere Lesart annimmt. Um so unbefangener können wir an das textkritische Geschäft herantreten, das die beiden genannten kath. Theologen arg misskannt haben. So weit sich nun die Sache überblicken lässt (vgl. B. p. 545 —548), hat schon Baluzius ganz recht gethan, indem er die drei mit [] versehenen Stellen weglassen wollte. Die weitaus überwiegend, namentlich auch von alten *codd.*, bezeugte Lesart hat das Verdächtigte nicht. Und etwaige Einwände, wie, dass in frühen Citaten dies schon enthalten sei, z. B. in einem Brief des Röm. Bisch. Pelagius II., zerschellen daran, dass eben die noch älteren *codd.* des Cyprian das Angegebene nicht haben. Zu beachten ist noch, dass dem Baluzins wirklich eine reiche Menge Handschriften zu Gebote stand. Vgl. B. p. CXLVII. — Es ist also jedenfalls so, dass 1) bei nüchterner kritischer Methode, bis etwa noch ältere Urkunden als die bisher verglichenen Handschriften die Vulgata bringen, unbedenklich **alles** von uns in eckige Klammern Eingeschlossene zu streichen ist; 2) diese textkritische Frage ohne Einfluss bleibt auf die Untersuchung, die unser eigentlicher Gegenstand ist, indem dem hier Verdächtigten Analoges anderswo unbezweifelt steht. Zu mehr als diesem formellen Ergebnisse hier zu gelangen ist unmöglich;

mit der Sache werden wir uns unten noch beschäftigen. Von diesem für uns nothwendigen Excurs kehren wir zu der Inhaltsangabe zurück.

Die also auf Petrus und weiterhin auf Christus selbst zurückgeführte Einheit der Kirche zu wahren ist vor Allem der Bischöfe Beruf, die da in der Kirche den Vorsitz führen „*qui in ecclesia praesidemus*“, zur Bewährung der Einheitlichkeit des Episcopats: *ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus.* Des Episkopates wie der Kirche Einheitlichkeit hebt Cyprian nun gleichmässig hervor. *Episcopatus unus est*[1]), *cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur.* In ihrer weiten Verbreitung ist die Kirche doch eine, und, getrennt von ihr, gibt es kein Leben mehr, keine Aussicht auf den ihr verheissenen Lohn, keine Gemeinschaft mit Gott. *Quisquis ab ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis ecclesiae separatur.... Habere jam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem.* Für diese Einheitlichkeit der das Heil einzig darbietenden Kirche werden nun verschiedene Typen[2]) aus der Heilsgeschichte angeführt, zunächst Noah's Arche, die Einheit des dreipersönlichen göttlichen Wesens, Christi ungenähter Rock. Frevelhaft und wahnsinnig ist es also, diese Einheit der Kirche zu zerreissen, gegenüber dem Wort des Herrn (Joh. 10), wonach nur ein Hirt und eine Heerde seyn soll, und den Mahnungen Pauli zur Eintracht (1 Kor. 1, 10. Eph. 4, 2. 3). Kein Heil ist ausser der Kirche, so wenig wie einst ausser Rahabs Hause. Wie für das Passahmahl ein Haus bestimmt worden, so haben auch die Gläubigen ihr einzig Haus an der Kirche. Und der heilige Geist kommt in Gestalt einer Taube als eines Thieres voll Einfalt *(simplicitas)*, wie sie auch in der Kirche herrschen soll. Wer diese Eigenschaft nicht besitzt, mag aus der Kirche weichen! Behält sie doch den Weizen der Guten, denen es unmöglich ist aus der Kirche zu scheiden, wenn auch die Spreu der Häretiker davon fährt. Deren Aufkommen aber lässt der Herr zu zur Prüfung des Glaubens und zur Entlar-

---

1) Wie weit tendenziöse Auslegung gehe, kann man daran sehen, dass papistischer Wahnwitz diese Worte auf die Stellung des Papstes bezogen hat (vgl. B. p. 547. 548), obwol der rechte Sinn, dass jeder einzelne Bischof gleichen Antheil an dem Episkopat habe und gleiche Macht mit allen übrigen (so R. S. 45), sonnenklar ist. Vgl. H. S. 86: Alle einzelnen Bischöfe bildeten nach Cyprians Betrachtungsweise gleichsam einen Bischof, der sich nur in einer Menge von Individuen darstellt.

2) H. S. 56 f. Vgl. ep. 76. p. 153. B.

vung der Untreue der Ketzer, die ohne ordentliche Ordination die Aemter besetzen, vor denen das Wort des Herrn warnt, die ja auch missbräuchlich die Taufe vollziehen, freilich nicht zur Abwaschung der Sünden, seit sie des Lebens Quell verlassen, sondern um dem Teufel so ein Geschlecht zu erzeugen. Ihnen gilt auch nicht etwa Jesu Wort: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Denn damit soll gesagt seyn, dass die Einmüthigkeit, selbst Weniger, Erhörung finde, Einmüthigkeit aber ist nicht möglich bei der Trennung von der Kirche, da hiermit auch Trennung von Christus und dem Evangelium gegeben ist. Nur der Kirche gilt die Verheissung des Stifters der Kirche. Wie meinen dann jene, obwol ausser der Kirche Christi, in Gemeinschaft mit Christo stehen zu können, sie, deren Schuld selbst das Martyrium nicht zu tilgen vermöchte? *Tales etiamsi erasi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur.... Ad regnum pervenire non poterit, qui eam, quae regnatura est, derelinquit.* Ohne Halten zur Kirche und Wahrung der brüderlichen Liebe kein Martyrium. Liebe ist des Herrn und seiner Apostel Gebot. Wer ohne Liebe, ist ohne Gott. Seiner Gemeinschaft verlustig geht, wer nicht in seiner Kirche einmüthig verharren will. Nicht mit dem äusserlichen Dienst ist es der Schrift gemäss gethan, nein Einheit und Liebe ist ihre Forderung, die zu erfüllen eben unmöglich ist bei denen, welche die Kirche zerspalten. *Quam vero unitatem servat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore vesanus ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?* Vor diesen Häretikern, die dermalen als zur letzten Zeit weissagungsgemäss so mächtig sich ausbreiten, kann Cyprian seine Leser nicht genug warnen. *Aversandus est talis atque fugiendus, quisquis fuerit ab ecclesia separatus. Perversus est hujusmodi et peccat et est a semetipso damnatus.* Wie im alten Bunde die Verächter des Priesterthums hingerafft sind, so werden auch die, welche die göttliche Lehre durch ihre eigene verdrängen wollen, zu Grunde gehen. Ihre Schuld ist grösser als die der „*lapsi*“, die doch noch durch Martyrium die Krone des Lebens gewinnen können, während *ille, si extra ecclesiam fuerit occisus, ad ecclesiae non potest praemia pervenire.* Auch mag sich Niemand es befremden lassen, wenn selbst Confessoren zu der Ketzerparthei übergehen. Sind sie doch, so lange sie in der Welt leben, der Versuchung noch ausgesetzt, in der es treu zu beharren gilt bis an's Ende. Ein Confessor hat sich der nun drohenderen Gefahr mannhaft zu erwehren, in

Demuth streitend und Christum, den er bekennt, nun auch nachahmend: sonst geht er doch verloren. Tröstlich aber, dass zumeist die Confessoren ausharren. So mögen denn auch, das wünscht schlüsslich der Verfasser, alle Brüder nicht verloren gehen, und, wenn auch die Rottenführer bei ihrer Häresie verbleiben, so mögen die Andern sich von ihnen zurückziehen auf den Weg des Lebens, in die eine, alles Leben und Heil in sich tragende Kirche. *Deus unus est, et Christus unus, et una ecclesia ejus, et fides una et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest, nec corpus unum discidio compaginis separari, divulsis laceratione visceribus in frusta discerpi. Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit.* Ja friedfertig und einmüthig soll man seyn und opferwillig, wie es war in der apostolischen Gemeinde. Erwachen muss man aus dem Schlafe, der nunmehr herrscht, und allzeit gerüstet bereit seyn den Herrn bei seiner Wiederoffenbarung zu empfangen, um dann mit ihm auch zur Herrschaft zu gelangen.

Schon diese, absichtlich so ausgeführte und mit Belagstellen durchwirkte Inhaltsangabe der berühmten Schrift *de unitate ecclesiae* gewährt gewiss einen tiefen Einblick in Cyprian's Ansichten über die fraglichen Punkte. Da wir aber eben Alles zuvor in dem Zusammenhang, wie es aus Cyprian's Feder mitten im Drang der Ereignisse geflossen ist, belassen und somit einen festen Unterbau gewonnen haben, worauf alles Uebrige sich aufführen lassen wird: so wird jetzt der Versuch statthaft seyn, das Gegebene nach leicht auffindbaren Hauptpunkten zu gruppiren, um so den inneren Zusammenhang der Erörterungen zu erkennen, die hier gelegentlich und ohne die Zusammengehörigkeit strenger Entwicklung nur im Dienste natürlicher Beredtsamkeit geschickt vorgetragen sind. Hierbei werden wir nun auch das, was sich in den Briefen auf unsere Aufgabe bezieht, in die Darstellung hereinziehen, theils der grösseren Vollständigkeit wegen, theils um so mit der in jener Abhandlung allerdings mehr theoretisch erscheinenden Anschauung die Praxis Cyprian's im Leben selbst zu vergleichen. Diese Methode wird uns auch lästiger Wiederholungen überheben, die bei ganz abgesonderter Behandlung der Briefe kaum zu vermeiden sind.

Am bequemsten, so viel ich sehe, wird sich Alles nach folgenden vier Gedanken ordnen, die uns schon bei der Betrachtung des Ganges jener Abhandlung besonders hervortraten: 1. Die Kirche ist eine untheilbare Einheit. 2. Die Kirche be-

dingt ausschliesslich die Theilnahme am Heil. Wer nicht zur allgemeinen Kirche gehört, ist damit selbstverständlich von dem Heil ausgeschlossen. 3. Der Episkopat, der an der Spitze der Kirche steht, ist einheitlich. 4. Auf einen gewissen Primat des Römischen Bischofs dürfen wir nach *de un. eccl.* schliessen. (So viel und nicht mehr wird hierüber schon jetzt zur Aussage kommen dürfen.) Indem wir die beiden ersten Punkte unter sich und desgleichen die beiden letzten wegen ihrer nahen Beziehung gleich zusammenfassen, handeln wir daher I. von der Einheit der Kirche gegenüber der Häresis, II. von der Einheit des Episkopates und dem dabei bestehenden Römischen Primat.

I. Die Einheit der Kirche gegenüber der Häresis.

Mag auch das Christenthum zunächst an den Einzelnen herantreten und je und je vor Allem diese und wiederum diese andere Seele zu gewinnen suchen, und die Bildung der Kirchengemeinschaft von Jesu nicht sonderlich geboten[1]) seyn: das steht doch unzweifelhaft fest, dass das Christenthum seinem innersten Wesen nach gemeinschaftbildend ist und von vornherein, wie auch der Herr das vorausgesetzt, wenn er ohne vorgängige Begründung gleich von seiner ἐκκλησία spricht, auch als gemeinschaftbildend sich reichlich erwiesen hat. Naturgemäss aber war es, dass diese Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, wie sie sofort in der Apostelgeschichte uns begegnet, weil eben das Bedürfniss es mit sich brachte, sich auch in äusserer Form ausprägte, dass die Gemeinde Jesu als eine äusserlich verfasste und geordnete sich darstellte; woher es denn begreiflich wird, wenn beide Momente früh schon (z. B. bei Cyprian) nicht gehörig auseinander gehalten sind, so dass auf das Halten an der äusseren Verfassung gleichermassen Gewicht gelegt ward wie auf das Stehen in jener Gemeinschaft des Glaubens, welche das Wesen der Kirche ist. Letztere ist ja eben darum, weil so durchaus wesentlich, auch wohlberechtigter Gegenstand ihres Grundbewusstseyns (H. S. 52). Und je mehr der Hass der Welt wider den Christennamen und ihre Zerklüftung in sich hervortrat, zu um so festerem Zusammenschliessen sah sich also die Gemeinde gemahnt, und um so eifriger strebte sie denn auch darnach ihrer innerlichen Einheit durch äussere Organisation Gewähr des Bestandes zu schaffen; zumal gar bald die häretischen Gegensätze sich entwickelten, von denen man sich zu scheiden hatte. Von hier aus will Cyprian's Stellung zu dieser Frage verstanden und

1) Vgl. H. S. 52 ff.

gewürdigt seyn. Es liegt also vollster Grund für ihn vor, die Einheit als die Grundform der Kirche fort und fort zu betonen. B. p. 195. 196. s. oben; B. p. 202. *Deus unus est et Christus unus*... s. oben; B. *ep.* 52; p. V *praef.*; M. p. 850; R. S. 44. Die Triebfeder dazu war nicht hierarchisch-egoistisches Gelüste. Diese kräftigen Mahnungen, an der Einheit der Kirche treu zu halten, kommen aus dem Herzen eines Mannes, dem es um der Gemeinde selbst willen daran lag, dass Einheit des Gebets und einmüthiger Sinn überhaupt in ihr herrsche (*ep.* 7. p. 14. 15; *ep.* 51. p. 96; *ep.* 52 B. — M. p. 852), um die er, selbst als er äusserlich von seiner Gemeinde entfernt war, unablässig Sorge trug (vgl. *ep.* 4; *ep.* 37. B. p. 50 „*ad clerum, ut confessoribus in carcere constitutis omnis humanitas praebeatur*". Am Schluss heisst es z. B.: *Pauperibus quoque, ut saepe jam scripsi, cura ac diligentia vestra non desit*) und der er hingab, was sein war; aus dem Herzen eines Mannes kamen solche Mahnungen, der nicht wollte, dass ein Glied verderbe (B. p. 70; p. 202, s. oben), in dem das Bewusstseyn seiner Gemeinschaft mit allen Gliedern an dem Leibe Jesu lebendig war, also dass er der Andern Leid als sein Leid fühlte (B. *ep.* 60. p. 99) und ihren Ruhm als seinen sich zueignete (*ecclesiae gloria praepositi gloria. ep.* 7. B.). (Vgl. R. S. 41. H. S. 189—196.) Aber das räumen wir freilich ein, dass Cyprian bei seiner Aufforderung zur Liebe im Geist diese keineswegs recht geschieden habe von dem Festhalten an dem äusseren Verbande (H. S. 88. 89), indem er, getragen und begeistert von der grossen Idee der kirchlichen Einheit, welche er eifrigst zu verwirklichen strebte, Wesen und Organisation der Kirche nicht gehörig, begrifflich so wenig als praktisch, sonderte (H. S. 44 ff.). Er überträgt eben, was von der Kirche in evangelischem Sinne, dieser „wohl vollzogenen Gemeinschaft der Gläubigen" (H.) wirklich gilt, auf ihre jeweilige Erscheinungsform, die gerade so und nicht anders verfasst war (H. S. 45—51). Von der Kirche in seinem Sinne sagt er es aus, dass sie in der untrennbaren Einheit bestehe, in welcher sie von Christus gegründet sei. Darin liegt (H. S. 56), 1) dass sie, als die in sich eine Trägerin des Heiles, nicht getrennt werden kann, so dass noch ausser ihr Gemeinschaft christlichen Lebens bliebe (B. *ep.* 51. p. 65 oben, p. 66 oben; *ep.* 47. p. 62: *Ecclesia catholica una esse nec scindi nec dividi posse monstrata est; ep.* 49. p. 63: *Quomodo potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in ejus ecclesia non est?*); 2) dass auch neben ihr keine Kirche sich zu bilden vermag: die eine Kirche ist die allgemeine „*ecclesia catholica*" (H. S. 57). (*Un. eccl.* B. p. 195 s. oben; B. *ep.* 52; *ep.*

61. p. 152: *Ecclesia una est, quae una et intus esse et foris non potest; ep.* 67. p. 115; *ep.* 76. p. 152 f., p. 53 f.; *ep.* 40: *Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit. Adulterum est, impium est, sacrilegum est, quodcunque humano furore instituitur, ut dispositio divina violetur; ep.* 54. p. 58: *Nec fas est nec licet fieri aliam ecclesiam constitui, Christi membra discerpi cet.*) Die Kirche ist schon hier die „alleinseligmachende". Unzweideutig spricht bereits Cyprian das *Extra ecclesiam nulla salus*, wie es die Römische Kirche von sich behauptet, und fast mit diesen Worten aus. (*Nemini salus esse nisi in ecclesia potest.* p. 103 B. *Salus extra ecclesiam non est.* p. 136 B.) Folgerichtig wird demnach mit dem Satze (p. 75 B.) „*Quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est*" nach seinem ganzen Umfange voller Ernst gemacht. Jegliche Betheiligung an häretischer oder schismatischer Gemeinschaft entzieht den in der Kirche sich vermittelnden Besitz des Heils. Lebenraubend ist die Häresis schlechthin (*Un. eccl.* p. 202 B. s. oben; p. 151 f. B. M. S. 853 f.), mag sie sonst seyn, wie sie wolle, wofür sich Cyprian z. B. auf die Unbedingtheit des Wortes des Herrn: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich" beruft. Wer sich von der bestehenden kirchlichen Einheit scheidet, was eben nur bei Gotte nicht Angehörigen möglich ist (S. 64. *ep.* 49 B.), begeht damit ein *sacrilegium* (p. 88 B. vgl. *ep.* 40. p. 52: *sacrilegas machinationes. ep.* 83: *sacril. institutio*) und hat sich selbst sein Urtheil gesprochen (*ep.* 38; *ep.* 40, bes. *fin.* B.), so dass lediglich reumüthige Rückkehr in den Mutterschooss der *una sancta ecclesia*, wie sie Cyprian an einigen Confessoren rühmen konnte, noch von dem Verderben zu retten vermag, dem sonst nicht einmal das Martyrium zu entziehen im Stande ist. (B. p. 136: *Et tamen neque hoc baptisma haeretico prodest, quamvis Christum confessus et extra ecclesiam occisus sit;* s. oben: *Tales etiamsi occisi*...) Ob eine Lehrabweichung vorhanden sei oder nicht (B. p. 73 unten; *Testim. adv. Jud.* III, p. 325 unten; H. S. 128 ff., der bes. *ep.* 76. p. 151. 152 B. mit Recht hervorhebt), ob man den Feinden Gottes nachjage oder nicht (*Extra ecclesiam post omnia ista morieris; quaecunque ad pacem pertinent, facies, sed nullam pacem, quam quaeris, accipies*), gleich viel[1]): die einfache Thatsache, dass jemand

1) Von hieraus erhellt, wie richtig wir vorher Cyprian's Begriffsbestimmung der Kirche gefasst haben. Nach evangelischer Anschauung wäre ja solch Handeln auch bei einem dieser jeweiligen oder örtlichen Kirche nicht Angehörigen, als ein innerhalb der wahrhaft allgemeinen Gemeinde der Heiligen geschehendes, christlich kirchlich, wie es denn einzig der Schrift entspricht,

von dem kirchlichen Verbande oder, was dem gleich gilt, von dem Bischofe (p. 139 B.) sich absondert, bedingt solch Ketzerthum, welches der Vorwurf des Götzendienstes trifft, sofern da Verkehr mit Ehebrechern und Betrügern stattfindet, denen Gottes Wort selbst solchen Frevel schuld gibt (p. 74. 75 B.). Nicht Irrthum ist das, sondern Verkehrtheit (*ep.* 51. p. 65 B.). (Vgl. noch B. p. 75 unten; *ep.* 57. p. 95 *fin.*; *ep.* 54. p. 78; *ep.* 49. p. 63: *Christi confessor nec dici nec esse jam potest, qui ecclesiam Christi negavit.*) In der Schroffheit dieses Gegensatzes ging Cyprian sogar so weit, dass er in dem Ketzertaufstreite die objective Gültigkeit der häretischen Taufe entschieden verwarf (*ep.* 70—74. 76 B., bes. p. 125; *ep.* 126: *esse baptisma extra ecclesiam non potest;* vgl. *de unitate eccl.* p. 197 s. oben), gegenüber dem Widerspruch des Römischen Bischofs Stephanus (*ep.* 74. p. 139 B.), so dass es für getaufte Ketzer, welche zur Kirche übertraten, erst noch der Taufe bedarf und zwar keiner Wiedertaufe (*non rebaptizantur*, *ep.* 43. p. 129 B.). — Wie berechtigt an sich ein scharfer Gegensatz gegen alles subjectivistische, das objective Wesen der Kirche untergrabende Verfahren sei, bedarf keines Erweises, und von der Apostel Zeiten an hat die Kirche sich auf das bestimmteste jeder unreinen Mischung mit häretischen Elementen erwehrt (H. S. 133 ff.). Und bei diesem gemeinsamen kirchlichen Bewusstseyn darf die schlechthinige Zurückführung der Häresie auf den Teufel *(de unit. init.)* nicht wunder nehmen. Aber nun in alle die bezeichneten Aeusserungen Cyprians einzustimmen werden wir uns nicht entschliessen können. Von einer wesentlichen, unevangelischen Verkennung des wahren Sachverhalts, wie schon früher darauf hingewiesen, lässt sich Cyprian nicht frei sprechen. (Vgl. R. S. 46 f. H. S. 139.)

II. Die Einheit des Episkopats und der dabei bestehende Römische Primat.

Schon in dem vorangehenden Abschnitt sahen wir, dass für unsern Kirchenvater bei der Idee der Kirche die äussere

---

nicht die Beobachtung irgend welcher äusseren Institution als Heilsbedingung zu nennen, was ja allein der in Liebe sich auswirkende Glaube und zwar völliger Weise ist. Gal. 6, 6. Joh. 6, 47. Dies ist inderthat die Grundsäule der lutherischen Kirche, dass lediglich Christus persönlich die Vermittelung unserer Sünde ist, er selbst die im Glauben sich uns dargebende Versöhnung und Erlösung, woher folgerichtig in der lutherischen Lehre „Christus im Glauben ergriffen unsere Rechtfertigung" einziges Princip ist, nicht blos materiales, neben das noch als formales das natürlich hiemit nicht etwa beanstandete normative Ansehen der Schrift zu treten hätte, während dem Katholicismus die sichtbare Kirche als Heilsmittlerin die allbeherrschende Idee ist.

Organisation eine sehr wesentliche Bedeutung hat. Diese Organisation beruht aber nach seiner Anschauung, entsprechend der damals bereits sich herausbildenden bischöflichen Verfassung [1]), ganz besonders auf dem Episkopat, den wir deshalb jetzt etwas näher ins Auge zu fassen haben. Die Kirche, deren Einheit (s. H. S. 88) ihren principiellen Grund in dem sie durchwaltenden heiligen Geiste hat, hat das Organ derselben, ihren festen Einheitspunkt (H. S. 60, B. *ep.* 69. p. 123) eben in dem Episkopat, welcher seinerseits in doppelter Beziehung einheitlich ist. Nicht nur kann jede einzelne Gemeinde nur einem Bischof angehören; es ist auch alle bischöfliche Gewalt überhaupt wesentlich eine. *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur* (s. oben). Naturgemäss sehen wir zuerst, was diese Einheit nach aussen der Gemeinde gegenüber bedeute, welche hier ihrer zuvor schon betrachteten Einheit Träger hat. Dann erst wird passend die Einheit nach innen darzustellen seyn.

Ganz einzigartig [2]) ist die Stellung, welche unserm Schriftsteller zufolge der Bischof in der Gemeinde einnimmt. In dem Sinne heisst es von ihm, dass er der Kirche vorstehe („*qui ecclesiae praesidemus*“, *Un. eccl.* vgl. *ep.* 22. p. 128 B.: *coepiscopos in Numidia praesidentes*), und wird er *praepositus ecclesiae* genannt (*ep.* 6. p. 11; *ep.* 23. p. 31 f.; p. 56; p. 38 B.), dass seit Uralters (p. 73 unten B.) auf den Bischof als Petri Nachfolger (*ep.* 27. p. 37 f. B. *init.: Dominus noster, cujus praecepta et monita observare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: Ego tibi dico.... Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Cum hoc itaque divina lege fundatum sit*...) die Kirche begründet ist, und jegliche kirchliche Handlung durch ihn zum Vollzug kommt, dem also auch der Kirche Ruhm als seiner eignet (*ecclesiae gloria praepositi gloria, ep.* 6, p. 11 B.). *Divina lege*, so lesen wir ausdrücklich (p. 38 B.), sind die Bischöfe Nachfolger der Apostel (vgl. *ep.* 42. p. 57), Gott allein verantwortlich (p. 129. p. 339 f. B.), in vollstem Umfange „Erben ihrer Gewalt, ihres Ansehens, ihres Amtes“ (M. S. 864), so dass Cyprian bei der Nennung dieser jene gleich mitverstanden wissen will (so heisst es einmal: *Meminisse diaconi debent, qnoniam apostolos id est episcopos et prae-*

1) Unzufriedenheit damit gab eben auch mit Anlass zu den Kirchenspaltungen der Zeit. Schmid a. a. O. S. 37.

2) Vgl. im Allgemeinen Hase S. 68.

positos deus elegit, ep. 65. B.); Christi stellvertretende Richter auf Erden sind sie (*unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi*, p. 82 B.). Und wenngleich Cyprian öfter die Presbyter, über die er sich also nicht absolut erhaben dünkt (H. S. 62 f.), als seine Collegen „*compresbyteri*" anredet (*ep.* 36. *ep.* 38. B. etc.), ohne deren Berathung er nichts zu unternehmen behauptet, so wenig als überhaupt für sich sonderlich ohne der Gemeinde Willen (B. *ep.* 5. 11: *Nihil mea privatim sententia*...; *ep.* 28. p. 39; *ep.* 32.; *ep.* 24.), so stehen doch selbst sie, geschweige die Diakonen, so sehr hinter dem Bischof zurück, dass er auch wol abwesend die Leitung der Gemeinde behält, indem sie die Stelle des ihnen vorgesetzten Bischofs (*ep.* 9. p. 18 B.) nur seinen Anordnungen gemäss zu verwalten haben (*ep.* 5. p. 10 vgl. *ep.* 9—13., *ep.* 28. B.), in der Weise, dass er, ohne sie zuvor zu befragen, der Gemeinde lediglich von ihm, wenn auch in Uebereinstimmung mit andern Bischöfen, ernannte Kleriker (*ep.* 24., 33., 34. B.) bis zum Presbyter (*ep.* 35. B.) zusendet (vgl. H. S. 60—63). Aber auch das innere Leben der Kirche ist dem Cyprian an den Episkopat geknüpft. Hier ist ihm eine besondere Stätte heiligen Geistes (H. S. 64—66). Daher die so häufige Benennung „*sacerdotes*" (B. p. 20. 21. 46. 55. 56 etc.), als welche unter sonderlicher Leitung und mächtigem Schutze Gottes, der sie bestellt hat, das Heil, welches die Kirche hat, persönlich vermitteln („*per sacerdotes pax conceditur a deo*", vgl. *ep.* 45 *fin.* B.). So überträgt denn auch Cyprian ohne gehörige Scheidung alten und neuen Testaments Alles, was hinsichtlich des Priesters in der vorbildlichen Heilsgemeinschaft galt, auf den Diener des neutestamentlichen Amtes (H. S. 71 ff. B. *ep.* 22., 75., *ep.* 40. p. 54 *fin.*, *ep.* 62. p. 103, *ep.* 65. p. 113 f., *ep.* 68. p. 117 f., *ep.* 69. p. 122). Wer sich wider ihn auflehnt, der ist wo nicht gleicher, so doch entsprechender[1]) Strafe verfallen, wie der, welcher im alten Bunde wider den Priester sich verging. So ist der nur Gotte allein verantwortliche Bischof (vgl. oben) jedem menschlichen Urtheil, das Urtheil über Gott wäre (B. p. 82), zumal dem Urtheil ausser der Kirche Stehender (B. p. 88) entnommen, wie dies der mit erregtester, leidenschaftlicher Ironie geschriebene Brief an Pupian (B. *ep.* 69.) besonders ans Licht stellt. Ja die Auflehnung wider ihn, die einer Auflehnung wider Gott sich ver-

1) Denn völlig unberücksichtigt lässt freilich Cyprian den Unterschied zwischen der dermaligen heilsgeschichtlichen Gegenwart und der vorbildlichen Periode des alten Bundes nicht, ohne jedoch recht klar die Differenzen durchgreifend sich zum Bewusstseyn zu bringen. Vgl. H. S. 73, wo Näheres hierüber gut beigebracht ist.

gleicht (B. *ep.* 65. p. 113), schliesst von der Kirche und somit vom Heil aus (B. *ep.* 38., *ep.* 69., *ep.* 57.: den Bischof verlassen heisst *Christi castra deserere*, p. 123 unten; vergl. M. 865 f: H. S. 129), wie denn auch der Abfall namentlich als Abfall von dem Bischof angesehen wird (B. p. 59. 69). Diese heilige Person ist nur je eine in der Gemeinde. Neben dem rechtmässigen Bischof kann kein anderer aufkommen oder nur gewählt werden (B. *ep.* 41., *ep.* 42. p. 56 vgl. p. 122), neben dem wahren nicht ein *adulterum caput* (B. *ep.* 42. p. 56 vgl. p. 68. 73).

Macht man alle diese Sätze in vollster Consequenz geltend, so sind sie freilich überaus bedenklich. Doch ist nicht unbeachtet zu lassen, wie Cyprian praktisch sich manchen Folgerungen entzogen hat, wenn auch seiner Theorie ungetreu (H. S. 81—83), so zwar dass sein Selbstwiderspruch, wie das oft geschieht, sich ihm leicht verdecken mochte. Die persönliche Würdigkeit des Bischofs (H. S. 67 f. 77) ist ihm bei der Schilderung seiner Stellung eben stillschweigende Voraussetzung. (B. p. 141: *Oportet episcopum non tantum docere, sed etiam discere, quia et ille melius docet, qui quotidie crescit et proficit discendo meliora*, vgl. *ep.* 68., *ep.* 69. p. 121.) Und dann wird man mit Recht (R. S. 43) neben der Einheit der Kirche auch die Freiheit derselben für sein Princip halten dürfen. Wie es uns schon früher begegnete, dass Cyprian nicht schlechthin über seinen Presbytern und seiner Gemeinde, die er so liebevoll auf dem Herzen trug, gleichsam in einsamer, isolirter Höhe stehen wollte, so ging ihm überhaupt das Bewusstseyn nicht verloren (H. S. 83), dass der Bischof da sei um der Kirche willen, nicht umgekehrt. Ja er kann dazu ermahnen, weil ein schlechter Bischof ja ein Verderben ist für seine Gemeinde, dem Verkehr mit einem solchen zu entsagen und zu einer Neuwahl zu schreiten (B. *ep.* 64., *ep.* 68. H. S. 80 f.).

Wie steht es nun mit der Einheit dieses nach aussen so ausserordentlich fest abgegrenzten Episkopates nach innen? Dass auch eine solche innere Einheit von Cyprian anerkannt wird, ist bereits gesagt. Und schon das oben angeführte Wort „*Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*“ zeigt, wie ideell er diese Einheit gefasst haben muss. (R. S. 47 f. — Zweifelhaft ist mir freilich, ob R. S. 45 mit Recht hiefür angeführt ist die Stelle p. 82 B.: *unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur*, was doch eher auf den Bischof einer einzelnen Gemeinde, als auf die Gesammtkirche sich beziehen möchte.) *Episcopatus unus episcoporum multorum concordi numero diffusus* ist es, was

er meint (vgl. *ep.* 46., *ep.* 67., *ep.* 52. p. 73 B.) und das so, dass hier jeder Bischof dem andern gleichgeordnet ist, Gotte allein für sein Thun verantwortlich. (*Act. conc. Carthag.* p. 329 f. B.; p. 72 *med.*; vgl. *ep.* 54. p. 79., p. 86. p. 129. p. 137.) So war denn auch Cyprian, wie sich in den bei Gelegenheit des Ketzertaufstreits geschriebenen Briefen deutlich zeigt, weit entfernt, sein Urtheil seinen Amtsgenossen aufdrängen zu wollen, sowie er andererseits gern in Gemeinschaft mit ihnen des nöthigen Raths pflegte (B. p. 27. *ep.* 17.).

Allem bisher Entwickelten gemäss ist es also die reine Episkopal-Theorie, die unser Kirchenvater vertritt (R. S. 45). Und doch soll er, was hiermit eigentlich von selbst ausgeschlossen wird, den Römischen Primat gelehrt haben, in dem Sinne nemlich, wie die katholische Kirche seit dem 6ten Jahrhundert davon urtheilte (s. oben; R. S. 43). Aber der Nebel solches Missverständnisses, hinter dem sich heute die Anhänger des Unfehlbarkeits-Dogmas gern bergen mögen, zerstreut sich gar leicht vor dem Licht besonnener Forschung. Damit brauchen wir uns ja nicht erst zu befassen, solche Meinungen zu bestreiten, wie die, wonach Stellen wie *ep.* 46. p. 61 B.: *Nec enim ignoramus unum deum esse, et unum Christum esse dominum, quin confessi sumus, unum spiritum sanctum, unum episcopum in catholica ecclesia esse debere* auf den Pabst gehen sollen; was schon B. p. 436 abgewiesen ist. Auch werden wir, was einmal einzuräumen ist, von vornherein zugeben, dass nemlich Cyprian die schon vor ihm Rom zugeschriebene Apostolicität (H. S. 128. 149) anerkannt habe, indem er die Gemeinde als von Petrus, auf dem die Kirche von dem Herrn gegründet sei (B. p. 83. p. 123. p. 125. p. 131. p. 194. 195), gestiftet und ihren Bischof als Nachfolger des Petrus gelten und in besonderem Sinne (p. 68 B.) es sich auch nicht wenig angelegen seyn liess, mit dieser *principalis ecclesia, unde unitas sacerdotalis exorta est* (*ep.* 55. B.), dieser *radix et matrix catholicae ecclesiae* (*ep.* 45. B.) in beständigem, regem Verkehr zu bleiben, was seine zahlreichen nach Rom gerichteten Briefe zur Genüge beweisen (*ep.* 14. 22. 43....). Aber das Alles nöthigt uns nicht im Mindesten, die Anerkennung wirklicher Oberherrschaft, geschweige der Infallibilität für den Römischen Bischof schon dem Cyprian beizulegen; indem dies ja gegen seine episkopalistischen Anschauungen sowol wie gegen seine eigene Praxis aufs ärgste verstiesse. Denn nicht blos redet er den Bischof Roms noch schlechthin „*frater carissime*“ an (nicht *pater* B. p. 429 f.) und benennt ihn als *coëpiscopus* (B. p. 66) oder *consacerdos* (p. 94 B.): nein in der That zeigte er's, wie wenig er geneigt war, seine

Willfährigkeit Rom gegenüber zu einem Gehorsam gegen dorther ergangene Befehle zu wandeln. Wie mochte er sonst mit so starkem „Ausdruck erhabenen Selbstbewusstseyns von seinem Recht und seiner Würde“ (M. S. 842 n. 59) an Cornelius schreiben (B. *ep.* 55.)? Wie dem anmassend ausgesprochenen Urtheil des Stephanus in dem Streite um die Gültigkeit der Ketzertaufe mit freimüthigem Tadel entschieden entgegentreten (B. *ep.* 72.), so dass er ihn nicht blos des Irrthums zeiht (p. 138 B.), sondern auch der *dura obstinatio* (p. 140 B.)? was ihm freilich katholischerseits (M. S. 845) den Tadel zugezogen, dass er hier nahe daran sei die Mässigung zu verlieren! Oder endlich wie konnte er denn so die Spanische Gemeinde auffordern (p. 119 B.), bei der gegentheiligen Willensäusserung des Stephanus, den von ihm abgesetzten Bischof Basilius an Stelle des für ihn gewählten nicht wieder anzuerkennen?

So wird es denn sein Bewenden haben müssen bei dem knapp und scharf gefassten Urtheil Niedners (a. a. O.): „Cyprian, der bischöfliche Sprecher und Begründer des Katholicismus wie der Episkopalverfassung [nur ist „Begründer“ nicht zu streng zu nehmen — Ko.], machte an Rom doch nur dies Zugeständniss, dass die Kircheneinheit in Petrus gleichsam personificirt sei, zu ihrer deutlicheren Manifestation. Es blieb auch hier neben blossem Ehrenprimat Petri und Roms das allgemeine Episkopat als Nachapostolat.“ Specifisch römisch-katholische Ansätze lassen sich nicht leugnen, aber sie sind noch überwogen von dem Ueberschwang[1]) evangelischen Geistes, der diesen, auch wo er fehlte, grossen (R. S. 48) Mann beseelte. So scheiden wir denn von ihm, ohschon wir ungescheuet die Mangelhaftigkeit und theilweise Schriftwidrigkeit seiner Ansichten aufgezeigt, doch mit Hochachtung und Bewunderung gegen diesen mehr als „altkatholischen“ Mann, der das eifrigste christliche und kirchenamtliche Streben mit seinem Blüte gekrönt hat.

---

1) Sicherlich mehr als bei dem grossen Dichter Dante, welchen man freilich öfters als Reformator vor der Reformation bezeichnet hat, bei dem aber selbst sein Verehrer Piper (Dante und seine Theologie. Evang. Jahrb. 1865) erhebliche Mängel in den Glaubensgrundsätzen nachweist. Ihn den „Altkatholiken“ zu vergleichen, wenn man solche Zusammenstellungen liebt, dürfte immer noch gerathener seyn, wie es mit der rechten Einschränkung in dem unlängst erschienenen trefflichen Vortrage von Sander über Dante geschieht.

Des Johann Heinrich Ursinus *Theologia mystica*

skizzirt von

Dr. ph. **Heinrich Nobbe**,

Pastor zu Bergen im Voigtland.

Auf Verinnerlichung des christlichen Lebens hatte einst die Reformation im 16. Jahrhundert gedrungen und damit aufs glücklichste den Kampf gegen die veräusserlichte Kirche aufgenommen. Aber nicht hundert Jahre waren vergangen, so befinden sich bereits die Vertreter der lutherischen Kirche mitten auf dem Wege der Veräusserlichung in todter Orthodoxie. Freilich hatte unterdessen auch eine einseitige Herrschaft und Ausartung der Mystik sich geltend gemacht. Sprödigkeit gegen die Gnadenmittel, wie gegen die ganze äussere Erscheinung der Kirche, ja eine Neigung zu spiritualistischer Auffassung des historischen Christenthums selbst war bei den Mystikern hervorgetreten, und nur naturgemäss erscheint es, dass gegenüber diesem verflüchtigenden, ja theilweise verwilderten Mysticismus nur um so nachdrücklicher der evangelische Buchstabe betont und beobachtet ward. Doch wie grell auch jener Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts in einzelnen Erscheinungen auftreten mag, — neben denen, welche über äusserem Bekenntniss und reiner Lehre die Verinnerlichung und Bewährung als wahrhaft christliche innerliche Persönlichkeiten versäumten, begegnen uns in dieser Zeit doch auch eine ganze Anzahl trefflicher Theologen und frommer Christen, die es verstanden haben, frei von Einseitigkeit treues Bekenntniss zu vereinen mit tiefer Innerlichkeit und Bewährung im praktischen Christenthum. Ein Bekenner wie Johann Arndt, der für seine Rechtgläubigkeit aus Amt und Brod gegangen und zugleich um dess willen, was er vom wahren Christenthum geschrieben hat, so arg geschmäht und verketzert worden ist, ein Dogmatiker wie Johann Gerhard, der so köstliche heilige Betrachtungen zu schreiben wusste, ein Theolog wie Heinrich Müller mit seiner packenden, herzerquickenden Weise — sie sind mit zahlreichen anderen durch Schrift, Predigt und Seelsorge bewährten Männern aus jenen Tagen Zeugen einer edlen ächt lutherischen Mystik und haben auf dem rechten schriftmässigen Grunde des Glaubens und Erkennens aller Veräusserlichung durch ein gottinniges Leben kräftig entgegengewirkt. Derartige Männer gaben auch gleichzeitig der Kirche die beste Sicherheit gegen die unkirchlichen Auswüchse und Zerrbilder religiösen Lebens, wie sie bei verschiedenen Mystikern jener Zeit, einem Kuhlmann, Gichtel u. A. hervor-

traten. Diese wahrhaft gesunde Mystik, deren die Kirche zu ihrem Wohl niemals entbehren kann, hat aber damals nicht blos in jenen Männern praktisch Ausdruck gefunden. Sie ist auch nicht ohne eingehendere Besprechung geblieben und nach ihrem Wesen und Ziel schon damals in wissenschaftlicher Weise zur Erörterung gekommen. Von einem angesehenen und schriftstellerisch nach mehrfacher Richtung hin fruchtbaren lutherischen Theologen jener Zeit ist eine Untersuchung über mystische Theologie auf uns gekommen, in welcher vom kirchlichen Standpunkt aus einer gesunden Mystik Rechnung getragen ist, wie sie in so manchem Zeitgenossen damals wirklich auch lebendigen Ausdruck gefunden hatte. Schon als ein zu jener Zeit, wie der Verfasser selbst bekennt, einzig dastehender Versuch dürfte diese Hinterlassenschaft unser Interesse beanspruchen. Aber auch inhaltlich ist sie in der That voll anregender und anziehender Momente, weshalb wir es hier unternehmen, einen Auszug davon zu geben. Zuvor aber schicken wir noch ein Wort über den Verfasser selber voraus.[1]) Es ist Johann Heinrich Ursinus, durch Geburt und Wirksamkeit der Pfalz angehörig, in der im vorhergehenden Jahrhundert zu Heidelberg Zacharias Ursinus für den Calvinismus gewirkt hatte. Unser Ursinus war geboren zu Speier am 22. Januar 1608 als Sohn eines dortigen Rechtsanwaltes und starb als Superintendent zu Regensburg am 14. Mai 1667. Sein Geburts- und Todesjahr finden wir nach damaliger Sitte in folgendem sinnigen Chronostichon wiedergegeben: das Geburtsjahr: *MIhI nIhIL habentI nIhIL DeerIt*, das Todesjahr: *MIhI habentI et CVpIentI nIL DefVIt.* Noch in seiner Jugend brach die schwere Zeit des dreissigjährigen Krieges an, deren Druck er oftmals hart empfinden sollte. Als er im J. 1626 die Universität Strassburg bezogen hatte, hinderte ihn bald schon seine Mittellosigkeit an der Fortsetzung seiner Studien. Im J. 1627 musste er in die Heimath nach Speier zurückkehren, und trat als Schreiber bei einem Advocaten ein. Diese Stellung vertauschte er ein paar Jahre später mit der eines Hauslehrers, in welcher er sich 1629—32 kümmerlich genug behelfen musste. Aber unter fortgesetzten Studien rüstete er sich für einen höheren Beruf. Im J. 1632 Rector in Mainz geworden, konnte er bei den traurigen Zeitverhältnissen voller Unruhe und Kriegsnoth in dieser Stellung eben so wenig verbleiben, als in dem Pfarramte zu Weingarten, welches er darnach übernommen hatte. Kaum dort angetreten, ward er sammt seiner

1) Vgl. *Freheri, Theatrum eruditorum* S. 666. *Witten, Memoriae theologorum etc. Decas* VII—XVI. S. 1569—74.

Gemeinde durch Kriegsnoth vertrieben. So finden wir ihn 1634 wieder in Speier als Conrector, im folgenden J. 1635 aber zum Pastor daselbst berufen, als welcher er nun eine Reihe von zwanzig Jahren wirkte. Freilich ward diese Wirksamkeit besonders in den ersten Jahren durch schwere Krankheiten länger unterbrochen. Doch war sie reich an Erfolg und Segen, so dass man ihn im J. 1655 als Superintendenten nach Regensburg berief. Trotz vielem häuslichen Kreuz und grosser Schwachheit des eignen Leibes hat er neben seinem Amt eine ausserordentliche schriftstellerische Thätigkeit ermöglicht. Von ihm selbst noch ist ein Jahr vor seinem Tode eine umfängliche Sammlung seiner zuallermeist lateinisch abgefassten Schriften erschienen. Dieselben verbreiten sich nicht nur mit ihrem exegetischen, historischen, dogmatischen, polemischen, homiletischen und asketischen Inhalt über das gesammte theologische Gebiet, sondern behandeln auch philologische und pädagogische Stoffe. Zu seinen bekannteren Schriften gehört die über den Mittelzustand der Seelen. Das Schriftchen aber über mystische Theologie, welchem wir hier unsere Aufmerksamkeit schenken, findet sich in einem Bande vermischter Schriften, welcher noch in Ursinus' Todesjahr erschien unter dem Titel: *Paralipomena Miscellaneorum Theologicorum et Philologicorum.* Nürnberg, Johann Andreas Enders u. Wolfgang Junioris Erben 1667. Unter den 5 Büchern *meletemata* betitelt, in welche diese kleine Sammlung eingetheilt ist, kommt für uns das vierte in Betracht, welches auf 153 Seiten in kl. 8°. den Stoff in lateinischer Sprache behandelt. Die Abfassung dieses Büchleins *de theologia mystica* fällt in Ursinus' letzte Lebenszeit, wo er 2 Jahre lang durch schwere körperliche Leiden in seiner amtlichen Thätigkeit gehindert war. Im Anfang des J. 1667, wenige Monate nur vor seinem Tode, hat er es herausgegeben. Besonders nöthig mochte ihm solche Arbeit erscheinen bei den Vorgängen in seiner nächsten Umgebung. Seit 1664 hatte sich Johann Georg Gichtel in seiner Vaterstadt Regensburg als Rechtsanwalt niedergelassen. Und wenn Ursinus, nach der ungeschichtlichen Anschauungsweise der damaligen Theologen auf die Berufung der Heidenwelt bereits durch die Apostel sich stützend, schon gegen die Heidenmissionsbestrebungen sich aussprach, welche Gichtel in Gemeinschaft mit dem Ungarn Weltz an den Tag legte, so musste ihm gegenüber Gichtel's sonstigem schwärmerischen Auftreten und ungesundem Mysticismus der Hinweis auf wahre und edle Mystik, wie sie der Kirche geziemt, erst recht nahe liegen. Als Vertreter des kirchlichen Standpunktes, aber fern

von nur äusserlichem Orthodoxismus werden wir denn nun auch Ursinus in den folgenden Ausführungen kennen lernen.

An der Spitze der Arbeit steht eine Voruntersuchung über mystische Theologie überhaupt in fünf Capiteln. Cap. I. „über Art und unterscheidende Merkmale der Theologie im Allgemeinen" nennt — freilich unter einseitiger Betonung des praktischen Interesse und mehr im Hinblick auf die kirchliche Heilsverkündigung, als auf die theol. Wissenschaft — die Theologie „eine vom Himmel dem Erdenwanderer geoffenbarte Lehre, welche den Menschen unterweist, wie er durch lebendigen Glauben das ewige Leben erreichen soll und kann". Als ihr nächster Zweck wird nach Tit. I, 1—3 bezeichnet Erkenntniss der Wahrheit zur Gottseligkeit auf Hoffnung des ewigen Lebens. Nach Unterscheidnng von theoretischer (thetischer und polemischer) und praktischer (casuistischer und allgemein praktischer) Theologie wird Cap. II. der Begriff der mystischen Theologie bestimmt. Mit der Theologie im Allgemeinen gehört sie zusammen in formaler Hinsicht, sofern es sich um ein Erkennen handelt. Der Unterschied aber liegt im Gegenstand, dem eigentlichen und adäquaten Willen Gottes. Ihr Ziel ist das geheimnissvolle Anschauen der unaussprechlichen Geheimnisse Gottes durch den geistlichen Menschen auf symbolische Weise. Denn so gefällt es dem heil. Geiste wegen der Höhe der Geheimnisse — zur Herrlichkeit seinen eingeweihten Gläubigen, den Ungläubigen, denen er es bergen will, zur Schmach (Ps. 31, 20. 1 Cor. II, 8. 9). Jener Wille Gottes ist der verborgene Heilswille über die Auserwählten, die er auf wunderbaren Wegen führen will zum höchsten Gute. Die Mittel aber der Erkenntniss sind die gesammte himmlische heimliche Weisheit (1 Cor. II, 7. 8. 9. 11) und das geistliche Verständniss und die Erfahrung in geistlichen Dingen, wie sie durch Zeugniss des heil. Geistes im Wort der Wahrheit kommt (1 Cor. II, 12—14). Was im Besondern aber noch die mystischen Ausdrücke anlangt, so gilt davon, „dass die Sprache der Liebe dem Liebenden nicht fremd klingt" (Bernhard), weshalb hyperbolische Ausdrücke nicht sogleich zu verdammen sind. Man kann dabei ja wol merken, es sei weniger, als was die Zunge redet, und es lässt sich auf den rechten Sinn nach der Analogie des Glaubens zurückführen. Am sichersten ist es, mit den Kindern zu stammeln und Gottes Mund und Rede nachzuahmen. Die Ausdrücke muss man entkleiden aller Schranken der Unvollkommenheit und Unreinheit, da bei dem Mangel besonderer Bezeichnungen von Gott eben nur geredet werden kann mit menschlichen, zu menschlichen Geschäften gegebenen Worten.

Cap. III. beschäftigt sich näher mit dem Princip und den Mitteln der mystischen Theologie, den Gaben des heil. Geistes. Grundlage aller Erkenntniss ist der heil. Geist, der äusserlich durch das Wort und innerlich im Herzen wirkt. Mögen auch Reste himmlischer Lehre im natürlichen Verstand und in alter kirchlicher oder ausserkirchlicher Ueberlieferung vorhanden seyn, so sind sie doch nicht unverdorben und lassen viel vermissen. Indess mag die kirchliche, mit Gottes Wort übereinstimmende Tradition wol Dienste zu jener Erkenntniss leisten. Schwärmerischer Irrthum aber ist es, dass man durch Entzückungen oder andere ausserordentliche Offenbarungen dazu gelangen könne. Da fehlt alles feste Princip, und der Satan kann leicht sich wandeln in einen Engel des Lichts. Wol kann auch der heil. Geist ausserordentliche Bewegungen hervorrufen, doch nicht ohne dass Gottes Wort durch Hören oder Lesen u. s. w. vorher im Sinn gewesen sei. Dasselbe wird — an sich zwar schon eine Gotteskraft — wirksam durch den heil. Geist. Die nächsten Mittel aber zu jener praktischen Erkenntniss sind die durch Einwohnung des Geistes gewirkten Gaben. Sie sind übernatürliche Kräfte, die in Christo dem Haupt ohne Mass sind, in den Gliedern aber nach dem Masse der Gabe Christi, und beruhen theils im Verstand, theils im Willen. Zu den ersteren gehören die Gaben der Weisheit und Einsicht, die Wahrheit, Gott und göttliche Dinge und den heimlichen Rath der Erlösung im Allgemeinen zu betrachten und die Mittel und Wege Gottes bei seinem Rath zu verstehen, ferner die Gaben des Raths und der Kenntniss, das Gute zu üben trotz Zweifel und Irrthum. Zu den letzteren sind zu zählen die Gaben christl. Tugend, Frömmigkeit und Furcht des Herrn, auf welche letztere Alles abzielt. Das folg. Cap. IV. nun redet von denen, auf welche die Unterweisung sich erstreckt. Alle zwar werden eingeladen, aber in eine boshaftige Seele kommt die Weisheit nicht (Sap. 1, 4). Ein Hörer muss vor Allem gläubig seyn, da der Glaube die Wurzel der übernatürlichen Vorgänge und des ewigen Lebens ist. Bei Nichtwiedergeborenen finden sich wol die Schatten geistlicher Regungen und können da wol einmal Wirkungen der zuvorkommenden Gnade seyn, aber auch Spottwerk des Teufels. Weiter wird lautere Frömmigkeit gefordert. Sie ist die unmittelbare Frucht lebendigen Glaubens und besteht 1) aus festem Vorsatz der Liebe zu Gott (Halten des Taufbundes), 2) aus glühendem Verlangen, Gott immer anzuhangen, das jedoch keusch und gezügelt seyn muss, so dass wir nur Gott begehren, in dem wir ruhen wollen, und nichts Anderes, als was sich ziemt und erlaubt ist; 3) aus

häufiger Uebung übernatürlicher' Wirkungen: tägliche Busse und Erneuerung (Akte der Demuth, des Glaubens, der Liebe, Hoffnung und Geduld); 4) aus ernstem Eifer fortzuschreiten. Für alle Altersstufen und Lebenslagen endlich passt die Beschäftigung mit dieser mystischen Theologie und frühe schon beginne man. Freilich verschiedene Vollkommenheit findet sich bei Verschiedenen. Diese Ausführung und der letzte Satz insbesondere erinnert an das, was auch in neuerer Zeit ausgesprochen worden ist[1]), dass jeder religiöse, gläubige Mensch als solcher ein Mystiker ist und die innerliche Lebendigkeit der Religion allezeit Mystik. Endlich wird noch Cap. V. näher auf den Gegenstand hingewiesen, der behandelt wird. Schon Cap. II. war er im Wesentlichen angedeutet. Wenn da der verborgene Gnadenwille Gottes über die Menschen zur Seligkeit durch das Wort in der Gnade des heil. Geistes den Auserwählten zu schauen aufgethan wird, so sollen wir zufrieden seyn, wenn wir auch nur vom Rücken Gott schauen dürfen, wie Moses den Nachglanz seiner vorübergezogenen Herrlichkeit, und noch nicht von Angesicht zu Angesicht. Aber das geistliche, vom Geiste Christi in unserem Geiste durch Wiedergeburt gewirkte Schauen ist nicht blos ein spekulatives, sondern ein praktisches. Mit der Erleuchtung des Geistes soll sich Erneuerung und Versiegelung durch den heil. Geist verbinden. Darum zerfällt auch nach Art der praktischen Wissenschaften die Behandlung der mystischen Theologie in zwei Theile, in die Besprechung von Ziel und Mitteln.

Erstes Buch: Das Ziel des wiedergeborenen Menschen.

Cap. I. antwortet auf die Frage: Ob es ein höchstes Gut gebe und welches es sei?, dass das höchste Gut und Ziel des wiedergeborenen Menschen die Seligkeit sei, das Ende des Glaubens. Mit Worten von Boëthius, Gregor von Nyssa und Savonarola wird sie als ein vollkommener Zustand bezeichnet, der durch Zusammenfassung aller Leibes- und Seelengüter alles weitere Verlangen und Begehren von Gütern ausschliesst. Schrift und Natur weisen beide auf solch höchstes Gut hin, und wird das Zeugniss der ersteren durch den Hinweis der letzteren verstärkt: „Ein Schüler der Natur glaubt um so eher der Prophetie." Die Glückseligkeit ist ein natürliches Begehren des Menschen, aber seit dem Falle herrscht Finsterniss im Erkennen und Verkehrtheit im Begehren derselben. Auf den Berg mit Mose müssen wir gehen, wollen wir das höchste Gut schauen; und, wie Tertullian sagt: Nicht

1) Vgl. Nitzsch, System christl. Lehre §. 15.

aus Athen oder Jerusalem, noch aus der Academie oder Volksversammlung stammt unsere Weisheit, sondern aus der Halle Salomo's. Die Schrift lehrt als höchstes Gut *materialiter* Gott allein, *formaliter* Gott geniessen (Ps. 4, 8. 17, 15. 73, 26 u. s. w.). Ohne auf andere Meinungen erst einzugehen, wird nun sogleich besprochen Cap. II. Was das Geniessen Gottes sei und wie vielfältig? Das eine Gut, das alle Güter umfasst und ersetzt, ist Gott. So lange wir ihn noch nicht erlangt haben, ist unsere Seele unruhig und unbefriedigt. Aber nur der geniesst sein, der ihm voll Liebe anhängt und in ihm ruht in höchster Lust. Nach Augustin gehört zum Geniessen Gottes dreierlei: die Liebe, in der man Gott anhangt um sein selbst willen, der Besitz, da man gegenwärtig zu Gebote hat, was man liebt, das Ergötzen, da man voll höchster Lust in Gott ruht wie auf einem Fels (vgl. Ps. 73, 24 ff.). Gegenüber dem Streit der Scholastiker, ob das Geniessen Gottes ein Vorgang des Erkennens oder des Wollens sei, ist beides zu behaupten. Das Geniessen Gottes besteht im Ergreifen und Besitzen des höchsten Gottes, aber auch darin, dass man ihm anhangen bleibt und den Endzweck seiner Freude darein setzt. Das Schauen Gottes ist kein Hineinschauen, sondern ein Besitzen und Geniessen. Die Gott Schauenden sind zu denken wie die, welche das Licht schauend innerhalb des Lichtkreises sind und sein Licht empfangen (Irenäus). Anders freilich geniesst man Gott auf dem Wege, anders in der Heimath, anders schaut man durch den Spiegel, anders von Angesicht zu Angesicht, hier stückweise und in Hoffnung, dort vollkommen und in Wirklichkeit. Dies beiderlei Geniessen Gottes in Erkennen und Wollen, in der Pilgerschaft und in der Heimath wird näher bestimmt und definirt Cap. III. Das Geniessen Gottes, wie es den Pilgern eigen, ist das gläubige Ergreifen Gottes in Christo durch den lebendigen Glauben, welches den Geist so sättigt, dass er in ihm allein ruht. Ausser Christus ist Gott ein verzehrendes Feuer und kann nicht mit Vertrauen, Liebe und Freude erfasst werden. Dieses Geniessen aber ist eine Seligkeit erst des Anfangs, auf dem Wege, die im Vaterlande vollendet werden soll. Denn wir haben Gott erst im Glauben, nicht im Schauen. Auch kommt so noch nicht vollständige, sondern nur einige Ruhe der Seele. Denn nur die Begierden höchstens, nicht die Regungen der Begierden können wir hienieden zur Ruhe bringen. Auch geht das Begehren der Gläubigen, die Gott erlangt haben, nach reicherer Fülle des Geniessens, wie es denn ein Verklärtwerden von einer Klarheit zur anderen gibt (2 Cor. III, 18), weil die Seligkeit nicht in einem Untheilbaren, wie

ein Punkt, besteht. Endlich schliesst auch diese Seligkeit das Kreuz nicht aus, sondern ein. Das Geniessen aber im Vaterlande ist ein seliges Schauen, der höchste Lohn der Seligen. Dies Schauen aber ist ebensowol wie der Glaube nicht blos ein Act des Erkennens, sondern auch des Wollens, wie denn die Schrift nie blos von einem trockenen Erkennen Gottes redet, sondern von einem damit verbundenen frommen Gefühl. Auf diese Weise leuchtet auch ein, wie die begonnene mit der vollendeten Seligkeit in schönem Einklang steht. — Von hier aus liegt es nahe, die Vereinigung des Menschen mit Gott und ihre verschiedenen Arten zu betrachten, zunächst im Allgemeinen Cap. IV. Vereinigung mit Gott ist das nächste Ziel des Menschen. Denn um sein zu geniessen muss man vor Allem ihn auf das innigste gegenwärtig haben. Wohnen und wandeln (2 Cor. 6, 16) und Einigung und Geniessen entsprechen sich da. Denn Gott wohnt unter den Seinen nicht müssig, sondern wirksam wie ein Hausvater, und muss darum eher in uns, als mit uns seyn. Auf dreifache Art aber vereinigt sich Gott mit den Menschen. Zunächst ist er im Allgemeinen gegenwärtig im Himmel und auf Erden voll Macht und Kraft, nicht verschieden zwar, aber Verschiedenes unterscheidend: bei den bösen Menschen zuwartend und sich stellend, als merkte er nichts; bei den Erwählten wirkend und bewahrend, im Himmel weidend und erquickend, in der Hölle beschuldigend und verdammend. Im Besonderen aber ist er in und mit seinen Heiligen voller Gnaden. Nicht nur erhält und bewahrt er ihr Wesen, sondern bekehrt auch durch Wort und heil. Geist, Gaben des neuen Lebens und der Heiligung ihnen mittheilend. Endlich gibt es eine untrennbare Vereinigung mit Gott in der Herrlichkeit. Ununterbrochen und untheilbar ist er da den Seligen im Himmel nahe, Alles in Allen. Unvermittelt gibt er sich da zu schauen und weckt Leben und erfüllt nicht nur mit Erstlingen, sondern mit vollen Gaben seiner Güter. Besonderer Zweck der mystischen Theologie ist es, diese besonderen Arten der Gegenwart und Vereinigung nach dem Worte Gottes genau zu erwägen. Dadurch wird nicht blos dies Geheimniss recht erkannt und schwärmerischer Irrthum verhütet, sondern auch der Abgrund göttlicher Güte deutlich, der Lust zu sündigen gewehrt und der Zug, Gott wieder zu lieben, verstärkt. Näher wird nun Cap. V. der Begriff der geistlichen Einigung erläutert und zwar im Besondern geredet von denen, welche da vereinigt werden. Gott und Mensch, welche die Sünde geschieden hat, verbindet durch Christum, den Mittler, der Glaube. Christus ist der Einende als Eckstein und Haupt. Zu-

erst werden wir geeint mit ihm, der durch den Glauben in unserm Herzen wohnt, dann durch Christum mit Gott, ja, weil die Trinität untheilbar, wohnen in Allen Vater, Sohn und Geist. Diese Vereinigung findet statt unsererseits mit Leib und Seele, wobei nicht das „Dass", aber das „Wie" ein grosses Mysterium ist. Aber aus der Schrift, welche sie theils mit besonderen Worten, theils durch Gleichnisse darstellt, lassen sich Grenzen, Form, Grade, Ziel und Wirkungen, Verbindungen und Folgen dieser Vereinigung hinlänglich erkennen. Insbesondere auch ist das heil. Abendmahl ein Unterpfand dieser Gemeinschaft mit Christo. Gott aber wird wesentlich mit uns vereinigt nicht nur durch Zuneigung und Liebe, sondern auch durch Mittheilung der Natur und Einwohnung des Geistes. Wäre die göttliche Natur nicht in den Gläubigen, sondern fern und getrennt, so könnten sie nimmermehr Gottes Kinder und theilhaft heissen der göttlichen Natur. Dass Leib und Seele des Menschen durch diese Vereinigung mit Gott in Christo ergriffen werden, davon offenbaren sich auch die Wirkungen im Leiblichen, worauf ausdrücklich gegen spiritualisirende Weigelianer, Calvinisten u. A. hingewiesen wird (vgl. Ps. 84, 3. 73, 26. Röm. 12, 1. 1 Cor. 6, 19. 15, 45. 54). Cap. VI. handelt von der Form der mystischen Vereinigung. Freilich wie alle göttlichen Geheimnisse fast nur auf negativem Wege erkannt werden, so lässt sich auch leichter sagen, wie diese Vereinigung der Gläubigen mit Gott in Christo nicht geschieht, als wie sie zu Stande kommt. Alle mangelhaften und ausschreitenden Arten der Vereinigung sind abzuweisen. Es ist kein äusserliches Danebenstehen Gottes, wie etwa des Engels bei Petrus oder Tobias, sondern Gott wohnt auf die ihm eigenthümliche Art in uns (im Wort und Geist vgl. Joh. 14, 23). Auch ist es nicht blos Uebereinstimmung des Willens, wie bei Freunden, doch auch nicht so wesentliche Vereinigung, dass etwa Verwandlung (vgl. Weigelianer) oder Verschmelzung (wie des Menschen Leib und Seele) stattfände, oder eine *unio personalis,* wie etwa menschliche und göttliche Natur in Christo; denn die Gläubigen werden nicht eine Person mit Gott oder Christo. Es ist eine geistliche Vereinigung, weil wirkende Ursache der heilige Geist ist, und findet statt in übernatürlicher Weise, wobei das nächste Medium der durch die Wiedergeburt in uns geschaffene Geist ist, in und durch welchen Gott in uns wohnt, der im verderbten Fleische nicht wohnen kann. Sie ist die innigste und engste, persönlicher nahezu gleich kommend. Ihr Grund ist das gnadenreiche Einwohnen des heil. Geistes, der die Gnadengaben intensiv mehrt, den Glauben befestigt und stärkere Regungen neuen Gehor-

sams wirkt. Wie unsere Seele, obwol jedem Theil des Körpers ganz gehörend, doch dem Herzen als dem Quell des Lebens am nächsten ist, so ist Gott den Gläubigen in Christo durch gewisse Annäherung seines Wesens näher, als allen Kreaturen vermöge seiner Allgegenwart im allgemeinen, wie denn auch eben deshalb ein Gläubiger heiliger, als der andere ist. Ebendarum ist er mit besonderer Gnadengegenwart den Gottlosen ferner. Denn ist Gott auch überall, so ist er doch allenthalben auch für sich, und er ist nicht weniger, wenn er auch von dem, dem er nahe ist, weniger gefasst wird, sondern ganz und vollkommen in sich. Endlich währt diese Vereinigung mit den Gläubigen ununterbrochen, sofern sie solche sind und bleiben, und auch nach dem Tode. Denn Gott ist des Gläubigen Genosse und verlässt ihn nicht, er werde denn selbst zuvor verlassen.[1]) Ueber die Stufen der mystischen Vereinigung ist Cap. VII. die Rede. Von Stufen der Vereinigung mit Gott zu reden macht sich nothwendig, nicht etwa weil Gott selbst an sich hier oder da mehr oder weniger gegenwärtig wäre, sondern weil der Mensch seinerseits mehr oder weniger mit ihm geeinigt wird oder sein geniesst. Nach Abweis der Römischen, welche von der Vereinigung Gottes mit den Gerechten durch die rechtfertigende Gnade reden und dabei die rechtfertigende und erneuernde Gnade, wie gewöhnlich, auch in dieser Beziehung vermengen, werden vornehmlich drei Arten der Gegenwart Gottes bei seinen Gläubigen hingestellt: 1) das Mitwohnen, welches der eigentlichen Vereinigung vorhergeht, indem Gott die Seinen vermittelst des Amts am Wort ruft, damit er das Herz öffne und einziehe, und sie erhört und schirmt. 2) die Gegenwart der Einwohnung, welche mystische und geistliche Einigung bewirkt, und 3) die Versiegelung, Salbung mit dem heil. Geiste der Kindschaft als Frucht der Vereinigung. Demnach wird die erste Stufe mystischer Vereinigung seyn die Vereinigung mit Christo durch den Glauben zu einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit, des Lebens und des ewigen Heils vermittelt durch das Evangelium und besiegelt durch die Sacramente. Die zweite Stufe wird herbeigeführt durch den Geist der Wiedergeburt, der die Gerechtfertigten zu neuen Kreaturen macht, wobei der Irrthum der Schwärmer, die ausser und gegen Gottes Wort von einer Salbung reden, zurückgewiesen wird. Die dritte und höchste Stufe, die Summe aller Seligkeit, wird erreicht, wenn wir durch Christum und seinen Geist

1) Den oft sehr umfänglichen Schriftbeweis lassen wir in der Regel, so auch hier, weg.

eine Wohnung des dreieinigen Gottes werden. Bei dieser dreifachen Art der Vereinigung ist wohl zu beachten, dass nicht Allen dasselbe Mass des Glaubens und der Liebe eignet, und dass jeder nur so viel hat, als er glaubt, wenngleich bei Gottes Wohlthaten nicht das kleine Mass unseres Glaubens angesehen wird, sondern das durch den Glauben ergriffene Verdienst Christi, und sie auch allen wahrhaft Gläubigen gleichmässig versprochen sind. Aber unsere Erneuerung, die auf jene Wohlthaten folgt, wobei ein actuelles freudiges Geniessen des durch den Glauben besessenen höchsten Gutes stattfindet, ist ungleich, nicht blos weil Gott nach freiem Willen seine Güter mittheilt, sondern auch wegen unserer ungleichen Fähigkeit und Vorbereitung im Fleisch für die Erneuerung des Geistes, wie denn der Glaube, in dem wir alle Güter empfangen, seine Stufen, Zwischenräume und zeitweiligen Erregungen hat. Von hier richtet sich der Blick auf Ziel und Wirkungen der mystischen Vereinigung Cap. VIII. *Qualis unio, talis communio.* Die Einigung der beiden Naturen in Christi Person gibt ein Vorbild ab für die mystische Vereinigung. So ist denn zuerst die Rede von einer *idiopoeia*, wobei Gott in Christo sich alle Güter und Uebel seiner Gläubigen und alles Handeln und Leiden zuschreibt und wiederum diesen alle Wohlthaten Christi anrechnet: „dieser reiche himmlische Kaufmann gibt im wunderbaren Tausch das Seine hin und empfängt das Unsere“ (Leo d. Gr.). Sodann von einer *metapoeia:* der heil. Geist macht uns in der Wiedergeburt wirklich und wahrhaft zu Theilhabern der göttlichen Natur und damit göttlicher Kraft; und endlich von der *koenopoeia*, der Gemeinschaft des Amts und der Werke zwischen den Gläubigen und Christo. Wir haben durch den Glauben gemäss dem Vorsatz Gottes schon damals in Christo mit ihm das Gesetz erfüllt, sind mit ihm gekreuzigt, gestorben, auferweckt, in's himmlische Leben versetzt. Dagegen wieder bittet er in uns, opfert, lehrt, siegt, herrscht durch den Geist. — Diese Gemeinschaft und Vereinigung geschieht freilich nicht in einem Grade, dass sie nicht wachsen, noch gemindert werden könnte. Das göttliche Wesen aber durchdringt dabei Leib und Seele und alle Fähigkeiten und Kräfte innig, wiewol weder die göttliche Snbstanz mit der unseren sich mischt, noch eine in die andere wesentlich verändert wird. Zuletzt aber wird diese Vereinigung nicht mehr gelöst werden, auch nicht im Tode (vgl. Röm. 8, 39). *Homines esse desinemus aliquamdiu, donec anima et corpore reduniamur, Christi homines numquam.* Welches aber sind im Besonderen die hier schon zu geniessenden Güter und die Art des Genusses? Darauf antwortet

Cap. IX. Alles und jedes göttliche Gut, welches Gott mittheilt zum Genuss, gilt es geniessen. Die Güter der Schöpfung und Erhaltung Gottes geniessen, ist noch nicht volle Seligkeit. Die hebt erst recht mit Christo an und mit den übernatürlichen Gütern, mit denen Gott in Christo uns reich macht (Eph. 1, 3). Das erste aller dieser Güter ist der Glaube an Christum selbst. Er ist Auge und Hand, Christum und seine Gerechtigkeit zu erkennen und zu ergreifen. Durch Christi im Glauben angeeignete Gerechtigkeit aber werden wir erhoben zum Stande der Kindschaft. Unterpfand derselben aber ist der heil. Geist, der unter Mitwirkung unseres Geistes den Verstand erleuchtet, unseren Willen nach dem göttlichen bildet, Reinigung der Begierden, Unterwerfung des Leibes unter den Geist und damit Früchte der Gerechtigkeit wirkt. Zunächst mit Christo verbunden, werden wir dann doch der ganzen heil. Dreieinigkeit geeint, ruhen und bleiben in ihr. Der Vater rechtfertigt, nimmt zu Kindern an, bestätigt durch Sendung des Geistes die Annahme seines Sohnes; der Sohn schenkt sein Verdienst, macht dadurch selig, salbt mit seinem Geist und erbittet die Herrlichkeit der Kinder Gottes; der Geist aber wirkt Wiedergeburt und Erneuerung. Endlich aber muss unser Geist staunen, der Mund schweigen und kann nur sagen: Liebe ist der Vater, der Sohn, der Geist. Dieses höchsten Gutes, der Liebe Gottes, geniessen wir aber thatsächlich, nicht blos haben wir Fähigkeit dazu; die Einen einfach als Anfänger, wie auch Kinder Christum ergreifen und anziehen und viele einfache Leute ihn ohne Reflexion des Geistes festhalten, Andere mehr vollkommen und bewusst, indem sie durch das Wissen des Glaubens erkennen, durch Zuversicht besitzen, durch Liebe anhangen, durch Hoffnung mit Freuden ruhen, ebenso geniessend, als ihres Genusses bewusst. Cap. X. Was mit dem Geniessen verbunden ist und ihm folgt. Ehe da Ursin nach Anleitung der Schrift seine eigene Ansicht construirt, gedenkt er verschiedener Vorarbeiter, z. B. des Henricus Harphius, der in seiner *theologia mystica* um 1456 sechs Punkte bei dem Geniessen Gottes hervorhebt: 1. Wahrer Friede zwischen Gott und Menschen, weshalb man auch allem Gewohnten und Lieben aus Liebe und zur Ehre Gottes frei müsse entsagen können. 2. Innere Stille, wobei der Geist frei ist von allen Gestalten und Bildern, die den Geliebten nicht vorstellen. 3. Liebereiches Anhangen, nicht um des Nutzens willen. 4. Ruhen in dem, dessen man geniesst. 5. Einschlafen und Träumen, wobei der Geist sich verliert, ohne zu wissen, wo und wie. 6. Versenkung in's Dunkle, welche noch hinausgeht über das Forschen der Vernunft. — Nach der

Eintheilung des überhaupt als Päbstlichen öfter citirten Thomas a Jesu wird eine aktive und passive Vereinigung mit Gott unterschieden. Die active ist allen Gerechten gemein, wer nur seinen Willen in thatsächlicher Liebe mit Gott eint, vertrauend auf Gottes besondere Hülfe. Diese Vereinigung ist nüchtern und der Menschengeist bleibt seiner dabei mächtig, und darin besteht die christliche Vollendung wesentlich. Die passive ist besondere Gabe Gottes, wodurch er selbst unsern Willen zu heftiger Steigerung der Liebe fördert unter Hemmung von Kräften und Entäusserung der Sinne (Verzückung). — Ursinus aber unterscheidet gemäss der Schrift zunächst Allen gemeinsame und regelmässige, und besondere, ausserordentliche Begegnisse der Gläubigen, die Gott in Christo lieben und sein geniessen. Was gemeinsam Allen und nach der Regel, doch in grösserem oder geringerem Grade, geschieht, sind theils geistliche Wirkungen, theils daraus folgende Zustände, welche in den Seelen der Gott Geniessenden nicht ohne offenbaren Einfluss auch auf den Leib hervorgebracht werden. Hieher gehört die tägliche Erneuerung mit dem Kampfe des Geistes gegen das Fleisch. Gott versiegelt dazu seine Streiter durch Regungen des heil. Geistes in unserem Geist und durch ein gewisses erregtes Gefühl und versuchsweises Schmecken jener Regungen. Diese Gnade der Versiegelung wiederholt sich, so oft der Glaube im Kampfe schwach wird und zur Stärkung sich selbst suchen muss. Da schmeckt man die süssen Tröstungen Gottes kraft des heiligen Geistes mittelst des Evangeliums. Die Form dieses Schmeckens aber ist nicht blos ein Akt des Erkennens, sondern auch des Wollens und Begehrens. Keinem Gläubigen, dem der Herzenskündiger solchen Geschmack nöthig weiss, verweigert ihn der weise Vater. Aber dies verborgene Manna versteht allein, wer es empfängt. Der heil. Geist aber wirkt selbst in uns die göttliche Zuversicht des Glaubens, wobei wir uns selbst prüfend erkennen, dass Christus in uns sei, so dass wir dem Worte beistimmen und darin beständig ruhen. Dies Schauen des Glaubens freilich wird nicht immer den Gläubigen zu theil, weil sie sein nicht immer, sondern nur im Kampfe bedürfen. Aus diesen geistlichen Wirkungen, die mit dem Geniessen Gottes verbunden sind, gehen allerhand geistliche Regungen hervor, in denen wir, vom heil. Geist erweckt, geistliche Güter begehren und das Gegentheil fliehen: Liebe zu Allem, was zu Gott dem höchsten Gute führt, Hass wider Alles, was dem widerstreitet, Freude, Trauer u. s. w. Diese geistlichen Wirkungen und Zustände zielen ab auf einen stets vollen Genuss. Die ersteren sollen dienen der Rückbildung des ganzen Menschen zu dem

Bilde Gottes, die letzteren haben zum Ziele eine Ruhe in Gott, die ein Gnadenschlaf ist, durch den der Geist eintritt gleichsam in Finsterniss, so dass er mit geschlossenen Augen der Erkenntniss nichts erkennt, denn Gott, über alles Erkennen. Der Wille ruht von allem Begehren und das Herz von aller Leidenschaft. Den ganzen neuen Menschen umfasst und umgibt der Friede Gottes über alle Vernunft. Das volle Geniessen freilich erwarten wir erst einst im Vaterlande, wann Gott Alles seyn wird in Allen. Indess bieten einen weiten Stoff zur Betrachtung die entgegengesetzten Affekte und Effekte des Fleisches, der verderbten Natur: fleischliche Liebe, Hass, Freude, Schmerz, Misstrauen, die aus natürlicher Verderbniss und thatsächlicher Unbussfertigkeit, Sicherheit, Unterdrückung des Geistes, Zurückweisung der Gnade und endlich Herzensverhärtung entstehen. Nach dem Allen ist das Geniessen Gottes kein müssiges, speculatives, sondern ein im höchsten Grade thätiges, fruchtbares, praktisches. Hiefür zeugen auch die Stimmen Eingeweihter: Bernhard, *serm.* 74 *in cantic.*: „Ich bekenne, dass auch zu mir das Wort (λόγος) und mehrmals gekommen sei — ich rede thöricht. Es ist lebendig und wirksam und macht, sobald es inwendig hineinkommt, meine Seele aufwachen aus dem Schlafe. Es hat bewegt und erweicht und getroffen mein Herz, das hart und steinern und in schlimmer Verfassung war. Es hat angefangen, heraus- und niederzureissen, zu bauen und zu pflanzen, Dürres zu wässern, Finsteres zu erleuchten, Verschlossenes aufzuschliessen, Kaltes zu entzünden, ja Verkehrtes gerade zu machen, Rauhes auf ebene Wege zu leiten, so dass meine Seele lobet den Herrn und Alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen.“ Macarius, *homil.* VI.: „Wenn die Seele zur Vollkommenheit des Geistes gelangt ist — —, dann wird sie ganz Licht, ganz Auge, ganz Geist, ganz Freude, Ruhe, Jubel, Liebe aus dem Innersten heraus, ganz endlich Güte und Wohlwollen.“ — Ausserordentliche Folgen, Ekstasen bespricht Cap. XI. Bedenklich und schwärmerischen Irrthümern gegenüber förderlich wird da jenes „Schauen Gottes ohne Hülle“ genannt, wobei ein völliges Abgezogenseyn der äusseren Sinne statt habe, so dass der Geist „vor lauter Licht ohne Licht, vor Erkenntniss ohne Erkenntniss, vor Liebe ohne Liebe sei“ (Tauler), ähnlich wie wenn Einer in den lichtesten Kreis der Sonne träte, er ihr Licht zwar heller sehen würde, und doch weniger, wegen des Herausgehens der Klarheit. Gesunde Mystik aber ist nicht da, wo menschliche Hirngespinnste höchstens mit einigem Zierrath der Schrift aufgeputzt werden, um einen gewissen Schein der Wahrheit zu haben, sondern allein wo die Schrift wirklich

die einzige und höchste Regel bleibt, so dass aus ihr das Urtheil sich bildet über alle innere Offenbarung durch den heiligen Geist und über alles Schmecken und Erfahren des Herrn. Die heilige Schrift aber bezeugt 1., es gebe göttliche Verzückungen (Ezechiel, Petrus, Paulus, Johannes). Sie lehrt 2., dass heilige Männer von äussern und innern Sinnen in der Ekstase zwar entführt werden, aber dass doch das Auge der Erkenntniss nicht durch eine Unordnung oder Verdunkelung gestört wird. Sie zeigt auch 3. böse und widerwillige Menschen vom Geist ergriffen und in Ekstase versetzt (Bileam, Saul), mahnt aber auch 4., wie schwer wahrhaft göttliche von diabolischer Ekstase zu unterscheiden sei. Als Kriterien haben wenigstens diese zu gelten, dass Offenbarung nicht beliebig, so oft und wann Einer will, empfangen werden kann, und dass ein Prophet nüchternen und beständigen Sinn habe. 5. lässt die Schrift die Ekstasen als ausserordentliche Gaben für die zu prophetischem Amte Berufenen erkennen, welches Amt nun schon aufgehört hat, in der Kirche nicht mehr nöthig ist. Sollte einmal Solchen, die Gott ohne Falsch lieben, etwas der Art begegnen, so wäre das bei einer Sache von so grosser Gefahr und möglicher Täuschung keineswegs noch ein Anzeichen christlicher Vollendung. Nach dieser Art *unio* soll man so wenig ausdrücklich streben, als auf der anderen Seite den Schatz unaussprechlicher Güter, welchen Gott denen, die ihn lieben, auch auf Erden bestimmt, ignoriren. Durch Uebung von Glaube, Hoffnung und Liebe gegen Gott sollen wir auf dieser Wanderschaft hier streben nach völligem Geniessen Gottes. Eine gewisse Ekstase ist im allgemeinen die Wirkung der Liebe überhaupt. Der Geist des Liebenden geht in den Geliebten gleichsam über und der Liebende denkt und wünscht nichts, gedenkt auch keines Gegenstandes als desjenigen, den er auf das innigste liebt. Dies Alles begegnet auch nach dem Zeugniss der Schrift denen, die Gott aufrichtig lieben. Die Entrückung aber ist zu bezeichnen als eine Erhebung der Gott im Geist Liebenden durch den Geist zum Geniessen Gottes durch die Liebe hinweg von dem natürlichen Zustande. Wol verrichtet die Natur unterdess ihre natürlichen Geschäfte, jedoch die durch die Sünde verderbte Natur ruht, besiegt und gebunden durch den Geist, dass sie wider den Geist sich nicht auflehnen kann. Die Seele aber freut und rühmt sich Gottes und hofft — der gegenwärtigen Gnade sicher — von der endlichen das Beste ohne knechtische Furcht oder fleischliche Zweifel. Doch wirkt nicht immer zugleich, noch gleicher Weise dies Alles der Geist in Allen, sondern wie er will. Freilich ist die Sünde da noch nicht ertödtet, sondern kann

nur ein wenig erstorben seyn: *Rara hora*, *brevis mora*. Ununterbrochen geht es hier durch Trauer und Freude, Kampf und Sieg. Bisweilen kann Gottes Gnade freilich Ausserordentliches thun und z. B. den in schweren Kampf Gestellten besondere Erhebung schenken, die alles Wissen, Fühlen und Reden übersteigt. Aber die Erfahrenen sollen auch wissen, dass diese Genüsse ihres Herrn, wenn sie zu kosten geboten werden, wie Zuckerwerk für Kinder sind, eine Lockung und ein Anreiz für die noch Unerfahreneren im Kampf. Also hat man damit nicht etwa das Ziel erreicht, vielmehr hören jene Erscheinungen auf, je mehr die Gläubigen zunehmen, damit sie nicht gewohnt werden Gott zu suchen nicht Gottes, sondern dieses süssen Brodes wegen (Joh. 6, 26). Nicht aber blos anmassend, sondern auch unklug wäre es, Solches von Gott zu begehren — denn *latet anguis in herba*. Klugerweise wende man vielmehr solche Sache voll Täuschung und Gefahr durch Bitten ab. Wenn aber gar nach solchen Erfahrungen der Geist nicht sich entflammt fühlt zu Glaube, Hoffnung und Liebe nach der Regel des göttlichen Worts, sondern von Eigenliebe und geistlichem Stolz gekitzelt wird, dann ist es höchste Zeit zur Demuth und Ertödtung aller solchen Lust. Wer ganz frei ausgeht, geht gesund aus! — Aehnliches bringt nun noch Cap. XII. Die Gleichnisse der Schrift für das unaussprechliche Geheimniss der Vereinigung mit Gott in Christo werden da näherer Betrachtung unterzogen. 1. Die geistliche Einpflanzung in Christum nach Joh. 15, 1—8 u. Röm. 11, 17—24. Nicht wesentliche und identische Vereinigung, wie bei Weinstock und Reben, findet da statt, auch werden nicht zwei unvollkommene Wesen zu einem Ganzen da geeinigt, noch gehen wir natürlich, wie die Reben aus dem Weinstock, aus Christo hervor, sondern durch übernatürliche Vereinigung wird das Wesen Christi mit dem der Gläubigen geeint. Die von Gott durch die Sünde Getrennten werden durch den Glauben wiederum eingepflanzt durch Vermittlung der Fleischwerdung Christi, so dass wir eins werden mit ihm im Geist und voller Früchte, zur Verherrlichung des himmlischen Weingärtners, Gottes des Vaters. 2. Das Einwohnen Gottes in uns (Joh. 14, 20. 24. 1 Cor. 3, 16. 17. Levit. 26, 11. Es. 57, 15 u. a.). Der dreieinige Gott wohnt in den Gläubigen, die Christum lieben, alle Kräfte und Fähigkeiten der Seele durchdringend, wie keine Kreatur einwohnen kann. Frucht und Folge ist die Offenbarung und Erkenntniss Christi nach seiner wesentlichen Einheit mit dem Vater und nach seiner Einigung mit den Gläubigen zu unaussprechlichem Trost und täglicher Heiligung. 3. Das Wandeln, der Umgang mit Gott (vgl. Gen. 5,

22. Hebr. 11, 5). Das Ziel des geistlichen Menschen ist Freundschaft mit Gott in Christo durch den Glauben, so dass er von ihm in dieser Fremdlingsschaft hat Speise (Wort und Sacrament), Kleidung (Gerechtigkeit), Oel (Salbung des Geistes), geistlichen Trost in so viel Trübsal, Freude und Friede über alle Vernunft unter der Engel Hut, und endlich Aufnahme im gemeinsamen Hause, im Vaterlande (Ps. 23). 4. Verlobung und geistliche Ehe und mystische Verkörperung und Verbindung Christi als des Hauptes mit den Gliedern (1 Cor. 6, 16. 17. Eph. 5, 22—32. Es. 62, 5. Hos. 2, 19. 20). Wie das Anziehen des Herrn Jesu Christi nicht auf blosse Nachahmung Christi, sondern auf engste Vereinigung im Glauben hinweist, so vermittelt der Glaube auch jene geistliche Gemeinschaft, die unter dem Bilde der Ehe dargestellt wird. Eine ewige Gemeinschaft ist es, die nur durch der Welt Untreue und freiwillige Verlassung zerrissen wird. Diese geistliche Einigung mit Christo ist noch inniger als die von Mann und Weib. Von der sehr in's Einzelne gehenden Ausmalung erwähnen wir nur: Das Haupt ist der Bräutigam, die Braut ein Glied des Leibes. Das Weib glänzt und leuchtet in den Strahlen des Mannes. Das Leben Beider wird endlich offenbar am Tage der allgemeinen Wiedergeburt (Col. 3, 4. Matth. 19, 28). „Dann werden wir haben, was wir gewünscht haben, nichts weiter wünschend. Wo wir frei seyn werden, werden wir auch sehen, wie lieblich der Herr ist und wie gross die Menge seiner Lieblichkeit. O selig Schauen, Gott sehen in ihm selbst, sehen in uns, und wir in ihm in glücklicher Freude und fröhlichem Glück!" (Bernhard.)

Zweites Buch: Ueber die Mittel und das Vorgehen Gottes.

Cap. I. zeigt, wie Gott im Allgemeinen zu Werke geht *(de processu Dei in genere seu de praedestinatione)*. Wie schon die alten Heiden bezeugen, kann Keiner zu Gott kommen ohne dessen eigene Führung. Weg und Mittel Gottes, Ordnung und Fortgang zur Seligkeit sind der Vernunft zwar verborgen, aber aus Gottes Offenbarung zu lernen. Röm. 8, 30 lässt einen Blick in seine Ordnung thun. Beim Forschen nach dem Abgrunde der Erwählung freilich hüte man sich vor dem Abgrunde der Verzweiflung. Gottes Wege und Weisen entweder nach seinem ewigen Rathschluss oder in der zeitlichen Ausführung zu betrachten, bleibt sich gleich, weil nicht anders in der Zeit er Heil und Seligkeit überträgt, als er es von Ewigkeit her beschlossen hat, noch anders es beschlossen hat, als er es ausführt. Aber die vollendete Ausführung über-

hebt uns, seine ewige Anordnung aufzusuchen in seinem unnahbaren Lichte. Diese Ausführung des ewigen Willensvorsatzes Gottes, so fährt Cap. II. „über die Gnade Gottes" fort, ist Gnade, ebensowol gnädige Stimmung, Gunst und Wohlwollen Gottes, woraus alle Wohlthaten Gottes auf uns kommen, als gnadenvolle Wirkung, wodurch Gott in uns wirkt, dass wir Christum erkennen u. s. w. Diese Gnade ist nach der Liebe Gottes eine universale, particulare nur durch der Menschen Verachtung, speciale nach ihrem Mass und ihrer Art. Sie ist ausreichend und kräftig, auch wenn sie wegen der Menschen Widerstand nicht immer eine Wirkung hervorruft. Den Gläubigen erhält sie auch die Gnade der Beharrlichkeit oder ruft sie zurück. Durch eine goldene Kette — mittelst zuvorkommender, begleitender und nachfolgender Gnade — zieht Gott, der Vater des Erbarmens, aus einem See, in welchem kein Wasser ist, aus dem Abgrunde des Verderbens zuerst zu Christo, von da durch Christum in den Himmel. Bernhard sagt: *Regnum dei conceditur in praedestinatione, promittitur in vocatione, ostenditur in justificatione, percipitur in glorificatione.* Die Verherrlichung der Auserwählten beginnt schon hier, nach der Rechtfertigung sogleich; ihr Beginn ist in der Heiligung. Cap. III. redet über die berufende Gnade im Allgemeinen. Sie ist nicht blos eine Unterstützung der auf Glauben und Heil gerichteten menschlichen Gedanken, sondern kommt dem in Sünden todten Menschen, der für sein Heil nichts zu thun vermag, barmherzig zuvor und erweckt ihn, dass sie ihn vorbereite zum Empfang der Gnade Gottes und ihn durch dieselbe zu Gott bekehre. Die Berufung, welche im Besonderen Wirkung des heil. Geistes ist, will auch die ungläubigen Sünder heranziehen, dass sie Gott in seiner Kirche suchen. Wegen Verachtung wird die nach Gottes Liebe allgemeine Berufung zu einer theilweisen, so dass zwar die Mittel immer und überall Allen offen bleiben, doch die göttliche Anwendung und Wirkung auf die hartnäckig Verachtenden aufhört, daher die Gefühllosigkeit und Unempfindlichkeit der Gottlosen. Die ordentliche Berufung wird durch Natur und Gewissen schon vermittelt, wie auch die natürliche Vernunft bereits aus dem Rufe über Kirche und Religion schliessen kann, was gerade und krumm, rechts und links ist. Wenn auch solche Berufung nicht ganz bis zum Heil selbst hindurchführt, so ist es doch schon besondere Gnade aus Christi Verdienst, welche da uns zu theil wird, wie die Berufung für Gott überhaupt ganz Gnade und nicht Pflicht ist. Durch sie finden wir auch den Heiden noch Ueberreste himmlischer Lehre erhalten, theils von den Vorfahren, theils

durch den Verkehr der Völker unter einander überliefert, welche antreiben, den durch Verfinsterung des Herzens fremd gewordenen Gott zu suchen. Wenn bei manchen Völkern aber gar keine Spuren davon vorhanden sind, so ist das nur eine Erinnerung an den Ernst göttlichen Gerichtes und an unser grosses Elend ohne die Gnade. Einigen freilich mag es leichter, Anderen schwerer werden, nach Gott zu forschen. Aber zureichend und wirksam ist Gottes Berufung darum doch, denn er beabsichtigt, dass Alle ihn suchen sollen. Nur kann man eben ihm widerstehen und mancher, auch unter den Christen, scheint dabei wie der Vernunft beraubt. Das unvernünftige Widerstreben ist die härteste Strafe, ein Anzeichen göttlicher Verwerfung. Freilich ist diese allgemeine Berufung nicht schon selig machend, sondern nur erziehlich. Sie leitet erst an, das Heil in der Kirche zu suchen. Aber wie der, welcher diese Pädagogie zurückweist, unentschuldbar wird, so bestimmt doch auch der, welcher sie nicht zurückweist, sich selbst nicht zu Heil und Glauben. Dies ist auch Werk der übernatürlichen Gnade und von grosser Bedeutung für die christliche Praxis. Was nun die berufende Gnade im Besondern betrifft, so stellt Cap. IV. darüber Folgendes auf: Die heilbringende, selig machende Berufung geschieht durch das Amt des Worts und der Sacramente. Die Diener dieser Berufung des barmherzigen Gottes sind Menschen gerade auch zur Verherrlichung Gottes, der solche Macht den Menschen gegeben. Bisweilen beruft aber Gott auch durch Solche, die Christo ferne sind. Koran, wie Philosopheme, die nicht ohne Kenntniss von Gottes Wort aufgestellt sind, vermögen wenigstens zum Suchen völligerer und seligmachender Erkenntniss anzutreiben. Das Mittel der bekehrenden und seligmachenden Berufung aber ist einzig das Wort Gottes, das den Menschen durch Gottes Geist sogleich nach dem Fall am Anfang gnadenvoll vielmals und auf mancherlei Weise ist offenbart worden. Es hat eine innere einzige, Leben weckende Gewalt und wird ein heiliger Same im Menschen. Gesetz und Evangelium sind seine beiden Theile, doch hat das Gesetz nur pädagogische Kraft. Freilich athmet Keiner wiedergeboren durch das Evangelium, der nicht erst durch das Gesetz ertödtet wäre. Aber die Bekehrung und Lebendigmachung wirkt doch nur das Evangelium. Zum Evangelium gehört auch das *verbum visibile*, die Sacramente. Zu der einen Wirkung des Glaubens müssen äussere und innere Berufung zusammenkommen. Zuerst ruft Gott durch das Wort den äusseren Sinnen durch Lesen, Hören, dann aber zugleich wirkt das Wort auf Erkenntniss, wirkt Nachdenken und Urtheil und Zu-

stimmung. Freilich nicht durch mathematische Nothwendigkeit, sondern durch Wirksamkeit des Geistes wird der Glaube eingepflanzt (Basilius). Bei schlechtem nachlässigen Verhalten des Menschen hört die innere Berufung Gottes nach gerechtem Urtheil auf, bleibt aber die äussere, bis endlich auch sie oft weggenommen wird. Doch steht das Vaterherz voll Erbarmen zur Rückkehr offen, weshalb, so lange ein Mensch noch auf dem Wege, an Keines Heil zu verzweifeln ist. Die specielle Berufung zur Treue in einem bestimmten göttlichen Lebensstande verlangt nicht nur sittliche Kraft, sondern auch Tüchtigkeit zú allen Geschäften des Berufs bei denen, die dem Wort gehorchen. Gegen die Schwärmer ist bezüglich ausserordentlicher Berufung noch zu bemerken, dass Gott unleugbar bisweilen Manche auf besondere Weise gerufen hat, aber unmöglich ohne gehörtes Wort oder Aehnliches. Jenes Wort aber, das auf irgend eine Weise in die Seele kommt, kann, wenn es göttlich ist, nicht unterschieden seyn von geschriebenem und gepredigtem. Denn die Wahrheit ist eine und einfach. Ein aussergewöhnlich privatim eingegebenes Gotteswort ist zu prüfen nach der Richtschnur des öffentlich überlieferten (Gal. 1, 8. 9. Act. 17, 11. Jer. 23, 16. Es. 8, 20). Dass heutzutage Gott durch unvermittelte Eingebung oder der Engel Gespräche rufen wolle zu Glaube und Busse, hat er nirgends versprochen, das Gegentheil bezeugt und ernstlich gewarnt (z. B. Luc. 16, 29. 31. 2 Cor. 11, 14. Hebr. 1, 1. 2. Eph. 4, 12 u. a.). Die Berufung der Apostel und Pauli war nicht ausserordenttich in Ansehung des Mittels, weil sie durch dieselbe Kraft des Worts und der Gnade gerufen worden sind; aber in Ansehung der Art und Weise, weil von Christo unmittelbar und durch grösseres Mass der Gnade. Welche Gott beruft, beruft er zugleich durch die Furcht des Gesetzes und durch die Liebe des Evangeliums. Sichtbare Erscheinungen und Visionen verachtet wer weise ist und wendet Auge und Sinn ab und bleibt sicher. Daran erinnern auch Päbstliche ernstlich und treffend (Gerson und Bonaventura). „Ich will nicht hier Christum sehen. Jener Gesichte bin ich unwerth, die ich hier weder suche, noch empfange, sondern abweise.“ Ueber die Bekehrung der Berufenen heisst es Cap. V., dass der heil. Geist geistliche Regungen in dem Menschen hervorbringt, der im Stande und Tode der Sünde sich befindet. Er wirkt ein auf Erkennen, Wollen und Gefühl des Menschen, welcher, obwol ein lebender und bekehrungsfähiger Mensch, doch durch die Sünde in einer schlechteren Lage sich befindet, als der Stein oder Klotz, der von Natur nichts fühlt und thut. Denn er hat natürlichen und

thatsächlichen Widerstand und kann nicht umhin zu widerstehen, ohne durch Gnade befreit zu seyn. Insbesondere ist hier die Rede von den ausserhalb der Kirche Geborenen (Eph. 2, 12). In der Regel geht da der heil. Geist allmählich vorwärts (Marc. 4, 28). Da gibt er ausserhalb der Kirche und ohne Predigt des Worts eine gewissermassen natürliche, überlieferte Kenntniss ein von dem einen, wahren Gott, Schöpfer der Welt und Menschen; über die Sünde wider die Vorschrift des Gewissens und Gottes Zorn und strenges Gericht, über die Nothwendigkeit der Busse und Versöhnung mit Gott und dem einigen Mittler Christo. Diese Erregungen des heil. Geistes bringen den Menschen doch auf den Weg und zur Ordnung des Heils, entfernen Hindernisse und Widerstand. Die Gnade lässt auch nicht sogleich das angefangene Werk an den Widerstrebenden, sondern treibt wieder und wieder dazu. Wenn ernstes Verlangen nach Gottesverehrung erst geweckt ist, dann kommt es durch die wirkende Gnade und ihre geordneten Mittel auf mancherlei Wegen der Vorsehung zu weiterer Kenntniss der Kirche und des Glaubens an Christum (Joh. 12, 20 f. Act. 8, 27 ff.). Auf die Frage aber menschlicher Neugier, ob Einer, der von Gottes Gnade so weit geführt ist, bei plötzlichem Tode schon selig wird, lässt sich antworten, dass Gottes Weisheit und Treue wenigstens Gutes über ihn hoffen lässt (Luc. 14, 29. 30. Phil. 1, 6). Sicher und gewiss ist, dass Keiner, wenn nicht durch Gnade, selig wird, aber auch Keiner verdammt, wenn nicht wegen Unwissenheit und Hartnäckigkeit, die leicht zu überwinden gewesen wäre. Den Fragen nach der Seligkeit der Kinder, wie aller derer, die (als Taube, Blinde, Stumme, Unverständige) nur höchstens eine *fides implicita*, nicht *explicita* haben, auch nach der Seligkeit der Heiden, welche ja disputabel sind, lässt sich nur einhalten, dass wir reden müssen nicht von dem, was Gott thun kann, sondern was er thun will gemäss seinem geoffenbarten Wort. Auch erscheint am Ende jene apostolische Selbstbeschränkung als wahre Weisheit, die Paulus ausspricht 1 Cor. 5, 12. 13, und die vor Allem die Sorge um das eigene Heil nahe legt. Jene oben erwähnte göttliche Pädagogie zu Busse und Glaube wird bei Bekehrung der Heiden in freier Weise nicht nothwendig und nicht immer gebraucht, wol aber geht es bei der geordneten kirchlichen Predigt des Worts nie anders. Um aber die Gefallenen zurückzuführen auf den Weg, hört Gott nicht auf zu rufen schon im Allgemeinen durch die Werke der Schöpfung, Erhaltung und Regierung und Predigt und Sacrament. Er zeigt auch, wie seine Gnade wirkt, durch Beispiele anderer Bekehrter oder wegen Hartnäckigkeit Verlasse-

ner u. s. w. Er stellt vor den Segen des früher schon mitgetheilten Worts inwendig im Geist und wartet, dass man ihm aufthue. Mit Seilen der Liebe zieht Gott den Menschen da zu sich. Die Gnade entfernt durch Erleuchtung und Ueberzeugung die träge und trotzige Auflehnung und wirkt ein neues Herz, nicht durch Vernichtung des früheren Wesens, sondern durch Einführung einer neuen übernatürlichen Art, so dass aus einem Nichtwollenden ein Wollender wird. Der Mensch kann widerstehen, aber widersteht durch Gnade des Geistes nicht. Bei andauerndem Widerstande freilich würde der heil. Geist in seiner Wirksamkeit gehindert, wie der Magnet das Eisen nicht ziehen kann, wenn es nicht ruht. Auf hartnäckigen Widerwillen folgt gerechte theilweise oder völlige Entziehung der wirksamen Gnade, wenn auch im Allgemeinen *(objective)* die Gnade bleibt. Doch im Einzelnen geschieht nichts Besonderes zum Heil. Das Gewissen, allerlei Anreizungen, Todesgefahr u. A. sind dann ein Zeugniss der Güte Gottes, so dass die Verlorengehenden unentschuldbar sind. Das folg. VI. Cap. handelt weiter von der Rechtfertigung und Wiedergeburt der Bekehrten. Ziel und eigene Wirkung der Bekehrung ist der Glaube an Christum. Dieser Glaube aber ist kein eingegossener Zustand, auch bei den Kindern nicht, welche durch Bewegung des heil. Geistes, noch ohne Gebrauch und Reflexion der Vernunft, Christum wahrhaft ergreifen und anziehen. Schrift, Vernunft und Erfahrung bezeugen vielmehr eine fortgehende Reihe von Akten, ehe es zu einem vollkommenen Glaubenszustande kommt. Jener Glaube, auf den die Bekehrung abzielt, ist ein übernatürlicher Act, vom heil. Geist hervorgebracht, wonach wir der erkannten gnadenvollen Wahrheit des Evangeliums beistimmen und in ihr zuversichtlich ruhen. Das Licht des Glaubens, angezündet durch die Leuchte des evangelischen Worts, ist eine gewisse übernatürliche Disposition, die durch häufige Erregungen des heil. Geistes gleichsam zuständlich wird. Die Beistimmung aber *(assensus)* ist eine vorübergehende Handlung, vermittelt durch das wirksame überzeugende Zeugniss des heil. Geistes, dass etwas Göttliches Wahrheit sei. Die Zuversicht aber des Glaubens *(fiducia)* ist zuerst eine Handlung: festes Ergreifen Christi, doch wächst sie zu einem Zustande, in dem man dem ergriffenen Christus beständig anhängt. Daraus gehen dann alle Handlungen des Glaubens hervor. Je nach dem Einflusse aber des Fleisches der Sünde nimmt sie wie der Mond ab und zu, ja bisweilen kommt es wol gar zu einer Finsterniss. Aus ihr entsteht die Wohlthat der Rechtfertigung, indem wir, Christum zuversichtlich ergreifend, ihm verbunden werden durch den

Glauben wie die Glieder ihrem Haupte. Unterpfand der um Christi willen geschehenen Freisprechung ist der Geist der Wiedergeburt und Erneuerung. Wie bei dem natürlichen Menschen das Leben schon anhebt im Mutterleib, ehe er noch gebildet ist, so beginnt auch die Wiedergeburt vom ersten Glaubensakt und hört auf in der Auswirkung des Geistes oder Schöpfung des neuen Menschen. Der durch die Wiedergeburt in uns geschaffene Geist ist die Seele des geistlichen Menschen, mit Fähigkeit, Uebernatürliches zu erkennen, und voll Begehren danach und Hinneigung dazu. Wie dem natürlichen Menschen schreibt auch dem wiedergeborenen deshalb die heil. Schrift geistliche Sinne zu (Augen, Ohren u. s. w.). Cap. VII. sagt von der Erneuerung im Allgemeinen, dass sie auf's engste mit der Wiedergeburt zusammenhängt und eine Handlung Gottes allein ist, da er dem wiedergeborenen Menschen nun weiter übernatürliche Kräfte mittheilt, durch die er nicht blos das Wollen, sondern auch das Vermögen haben soll, sich zu wenden vom Bösen und das Gute zu thun. Denn Gott gleicht schon in Hinsicht auf das leibliche Leben nicht einem Baumeister, der nach Herstellung des Werks von dannen geht. Naturgemäss ist die Wiedergeburt früher, als die Erneuerung, und der Entstehung nach rein passiv. Die Erneuerung ist zum Theil auch aktiv. Getrieben von dem neuen Leben, das wir empfangen haben, handeln wir auch. Aber die Erneuerung ist nicht vollkommen, bevor das Ziel der himmlischen Berufung erreicht ist. Auch ist da Einer vom Andern verschieden. Es gibt Kinder, Jünglinge, Männer im geistlichen Sinne. In diesem Leben, welches ganz Versuchung ist, wird auch bei den höchsten Heiligen nicht jene Vollkommenheit getroffen, über die hinaus es nicht eine Steigerung gäbe. Capitel VIII. aber redet von der täglichen Erneuerung. Der heil. Geist wirkt da auf den Geist des wiedergeborenen Menschen, dass er selbst anfängt, mitzuwirken mit dem in ihm wirkenden heiligen Geist, geistliche Werke zu vollbringen und so zu beharren, bis er das Ende des Glaubens erreicht. Was im Glauben gleichsam als Wurzel und Samen uns übertragen ist, wächst in den Wiedergeborenen durch häufiges Vollbringen guter Werke allmählich und geht in vollkommene Zustände aus. Die Gnade Gottes aber wirkt dabei in den Einzelnen in dem Masse, als es ihnen zum Heile nöthig ist. Reinigend, erleuchtend, einigend zugleich wirkt der heil. Geist bei der täglichen Erneuerung nach der Wiedergeburt und bei Rückbildung zum Bilde Gottes. Er reinigt auch von den Sünden der Schwachheit und des täglichen Anlaufens, die noch anhaften. Seine Erleuchtung (durch gläubige Betrachtung) zielt

ab auf das rechte Licht des Geistes, dass wir ein Licht im Herrn werden und wandeln als Kinder des Lichts. Einigend aber hat der heilige Geist den ganzen geistlichen Menschen zum Gegenstande, indem sein Ziel und Wirkung dabei das Geniessen der himmlischen Güter ist (durch Liebe und mit Lust). Je grösser aber die Reinigung des Geistes ist, um so heller das Licht der Einsicht, und je heller dies, um so glühender die Liebe. Manche zwar nehmen bisweilen in der Erleuchtung zu, in der Reinigung durch Busse aber ab, und die reinsten und erleuchtetsten Geister geniessen oft weniger mit Freuden und werden in die äusserste Trostlosigkeit versetzt. Doch ist es wahr, dass nie Einer wächst im heilsamen Licht der Erkenntniss Gottes, wenn er nicht gewachsen ist in Reinheit des Herzens, und dass Keiner Gott enger vereinigt wird und ihn glühender liebt, wenn er nicht auch mehr ihn erkannt hat. Wie viel mehr der Glaube aufleuchtet, um so mehr ist das erkannte und geschmeckte Gut süss, so dass es heftiger begehrt, inniger geliebt wird. So wird auch im ewigen Leben, wo nach dem Schauen durch den Spiegel das Schauen von Angesicht folgt, die Liebe vollkommen werden. Cap. IX. handelt von dem, was der Erneuerung beigefügt ist, insonderheit von der Beharrlichkeit. Nach Gottes väterlichem Willen allein und unverdient geschieht diese Erneuerung von Anfang bis Ende. Sie ist aber ungleich und unvollkommen. Ungleich, weil der heil. Geist zwar Alle gleich zureichend und wirksam, aber nicht Alle auf gleiche Weise bewegt, und auch das Fleisch mehr oder weniger in den Verschiedenen widersteht. Obwol alle Wiedergeborenen vom Himmel her mit Kräften begabt wie Adler zu demselben Ziel unermüdet streben, langen doch Einige nicht ohne Hinken an, wie Jacob nach Bethel. Sie ist unvollkommen, denn auch die Besten fallen bisweilen oder wanken wenigstens von Zeit zu Zeit auf so schlüpfrigem Pfade (Jac. 3, 2). Eine Erfüllung des Gesetzes in der Liebe Gottes und des Nächsten gibt es nur vermöge göttlicher Nachsicht, da er Willen und Versuch um Christi willen gnädig annimmt. Wol könnte der Geist alle Unfähigkeit, die unserer Natur durch die Sünde einwohnt, wegnehmen, aber es gefällt ihm noch nicht aus besonderen heiligen Ursachen: 1. Der Mensch soll nur durch ganz freiwilligen Gehorsam zum Ziel kommen, nur durch Kampf zur Krone. 2. Wie mitten unter den Israeliten einst die Cananiter, lässt er Ueberreste von Fleisch und Sünde zu täglicher Uebung übrig seyn. 3. Durch solchen Mangel hilft er auch zu Demuth des Geistes und belebt zu einem ausserordentlichen Wettkampf im Angesicht von Menschen und Engeln

unter Beistimmung und zur Freude Christi des Kampfrichters. Er erweckt Verlangen nach dem selbst durch den Tod schnell zu erlangenden Sieg und Ruhe. 4. Es muss ja ein anderes Verhältniss statt haben der auf dem Weg Wandernden und der im Vaterlande sicher Wohnenden; der Triumph kann nicht vor der Schlacht, der Ruhm nicht vor der Anstrengung erreicht werden. 5. Dies geschieht auch um des Ruhmes Jesu Christi des Herrn willen, dass wir immer wieder allein in ihm uns rühmen lernen, unserer Unvollkommenheit uns bewusst schöpfend aus der Fülle seiner Verdienste. Der Erneuerung des heil. Geistes kann aber auch widerstanden werden und ist sie daher verlierbar. Verlust der Gnade ist immer nur Gottes gerechtes Gericht gegen die Verächter. Durch Gnade aber sollen wir anfangen, fortschreiten und stehen, bis wir, von Allem befreit, das Ende unserer Heiligung erlangen. Dann folgt auch der Erneuerung der Seele aus derselben Gnade die unseres Leibes zu ewiger Seligkeit von Seele und Leib, die Gott bestimmt den Auserwählten von Ewigkeit her. — Von Mitteln der Beharrlichkeit und von dem Gegentheil hören wir endlich noch Cap. X. Unterbrochen wird das geistliche Leben auf viele Weise, im Allgemeinen aber theils durch Unglauben, theils durch Gottlosigkeit, theils durch Abfall vom wahren Glauben oder durch herrschende Sünde wider das Gewissen. Wahre Beharrlichkeit nun ist aber nicht blos das Beharren im selben Stande der Gnade auf die Dauer dieses Lebens, sondern auch: erfunden werden in Glauben und Liebe im Tode bis zum Sieg. Diese Vollendung hat ihre Stufen: völlige, unwandelbare Treue im Glauben und zeitweiliger Abfall, doch Rückkehr vom Irrthum, Aufstehen vom Fall, Kampf nach Besiegung. Uebrigens wird auch wer noch im Fallen (aus Schwachheit, Unwissenheit und Uebereilung) wieder aufsteht (durch Busse) nicht für gefallen erachtet. Und wie im leiblichen Leben das Wegbleiben des Athems noch nicht Wegnahme des Lebens selbst ist, wenn es auch dem Tode ähnlich ist und oft zum Tode führt, so verhält es sich da auch im geistlichen Leben. Wahrhaft unterbrochen ist die Beharrlichkeit, wenn Einer mit bewusstem Willen, bei vergeblichem Einspruch des Gewissens den Geist betrübt und zurückstösst und beim Bösen mit Lust verweilt. Bei leiblichem Leben ist Solcher geistlich todt. Die besondere Gnadenführung Gottes aber, nach der er Manchen der nahenden Gefahr durch frühen Tod entrückt, Andere aufhält im Fall, noch Andere noch fallen lässt, aber wieder aufrichtet — Alles zum Heil der Seele, indem er sie vorsichtiger, demüthiger, hingebender an die Gnade macht, ist für die Auserwählten Gottes

Gegenstand nicht der Forschung, sondern allein der Bewunderung *(miranda, non rimanda specialis providentia)* und Keinem von Gott geschuldet oder verheissen, sondern ganz frei, ohne damit ungerecht zu seyn (Matth. 20, 13. 16). Wie viele nun bis an das Ende beharren, sind auserwählt, und wie viele auserwählt sind, beharren (Matth. 24, 24). Jene können wol auf Zeit gänzlich verlieren die gegenwärtige Gnade, aber die schlüssliche nicht (Röm. 8, 29. 30. 9, 29. 2 Tim. 2, 19). Darauf gehen so viele den Gläubigen über ihre endliche Erhaltung gethanen Verheissungen, woraus die Calvinisten vergebens beweisen wollen, sie könnten nicht, solle Gottes Weisheit bestehen, aus der gegenwärtigen Gnade fallen. Die Ursache solcher Bewahrung nun ist nicht der Menschen Verdienst, sondern Gottes gnadenvoller Wille in Christo. Das Werk des heiligen Geistes ist die Erregung fortgehender Erneuerung, bis er es vollende. Das gelesene, gehörte, im Herzen aufgenommene Wort und besonders das Sacrament des heil. Abendmahles sind wie bei Bekehrung und Wiedergeburt auch hier die Mittel. *Per accidens* wirken mit Kreuz und Anfechtungen von Teufel Welt und Fleisch, indem der heil. Geist, was da an sich zum Bösen hinzielt, zum Guten nützt, z. B. indem er unaussprechlich tröstet den Kämpfer Gottes, dass er fester stehe, tapferer kämpfe, herrlicher siege und triumphire. Ziel und Wirkung dieser beharrenden Gnade ist zuletzt die ewige Verherrlichung und Seligkeit. Von allem, was vom Fleisch übrig ist, im Tode völlig frei fliegt der Geist auf zum Anschauen Gottes und langt an an der Grenze der Heiligung, worüber hinaus er nicht zu-, noch in Ewigkeit abnehmen kann, bis einst nach der Wiedervereinigung von Seele und Leib der neue Mensch frei von jedem Uebel und im Besitz jeden Gutes ohne Ende der verheissenen Seligkeit geniesst. — Im Gegensatz dazu steht das Nichtbeharren der Gottlosen und nur eine Zeit lang Wiedergebornen. Die nächste Ursache davon ist der Abfall mit Herz, Mund und Werk, die entfernte äussere: Teufel und Welt, die innere entfernte: das Fleisch, der giftige Scorpion, dessen Schweif stets zum Stiche bereit. Gottes Schuld ist der Fall der Gottlosen nicht. Denn er regt auch die Nachlässigen noch an, ruft die Schlafenden, stachelt das Gewissen auch bei ungläubiger Verachtung, wartet langmüthig auf Gleichgültige, bis das Mass der Bosheit voll, das seine Geduld vorher begrenzt hat. Dann erst folgt Entziehung der schlüsslichen Gnade mit Verblendung, Verhärtung, Verzweiflung, Verdammniss und ewigem Tode. —

Damit endet Ursin das zweite Buch über die Art, wie Gott zu werke geht, die Seinen zum höchsten Gut hindurchzufüh-

ren, aber auch seine Untersuchung überhaupt. Er fügt selbst hinzu, dass eigentlich auch noch in einem dritten Buche zu handeln gewesen wäre von der Anwendung der Mittel *in praxi* zur Erreichung des Zieles, und gibt auch kurz an, wie da zu reden seyn würde 1) vom Eintritt in christl. Leben durch Busse, 2) vom Fortgang: durch Hoffnung und Liebe, sei es *a.* durch fortgesetztes Streben der Opferung (*α.* Abkehr des Herzens von der Welt, *β.* Einkehr in sich, *γ.* Hinkehr zu Gott, *δ.* Verleugnung seiner selbst und Ertödtung), sei es *b.* in Kreuz, Beschwerden, Anfechtungen, Geduld und Beharrlichkeit, 3) vom Ausgang im Tode. Im Einzelnen wären da zu betrachten gewesen 1. die verschiedenen Akte und Uebungen, 2. ihre Hindernisse, 3. Beweggründe, 4. Mittel und 5. Zeichen des Fortschritts oder der Abnahme. Von einer weiteren Ausführung aber glaubt er absehen zu sollen, da diese Fragen christlichen Lebens in genug Büchern behandelt sich fänden, und schliesst mit einem *Gratia tibi Domine Jesu!*

Sollen wir diesem Ueberblick noch ein abschliessendes kurzes Wort beifügen, so kann es nur ein Wort der Anerkennung seyn für den Mann, der da eine wahrhaft gesunde Mystik vom Standpunkte der Kirche und des Bekenntnisses aus uns vorgeführt hat. Die gesammte Ausführung Ursins, wie wir sie hier in kurzem Auszuge mitgetheilt haben, bewegt sich ja durchaus innerhalb der kirchlichen dogmatischen Anschauung. Aber er hat es verstanden, die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines wahrhaft innerlichen und tiefen Glaubenslebens auf dem Grunde der kirchlichen Gnadenmittel, Wort und Sacrament, zu entwickeln. So möge denn auch, was hier in begrifflicher Darstellung zur Anschauung gebracht ist, der Kirche niemals in Wirklichkeit fehlen: auf dem Fundament reiner Lehre ein Christenthum des Herzens und der That!

Drei Quellorte des Pantheismus.

Kritisch beleuchtet

von

E. Elster, Pastor zu Einbeck.

I. Spinoza.

Kein Philosoph der neueren Zeit hat einen solchen Einfluss auf das geistige Leben, besonders auch des deutschen Volkes, gehabt als Spinoza. Gelesen haben seine Werke allerdings verhältnissmässig Wenige unter den Gebildeten, aber

mittelbar strömen aus tausend Quellen die von ihm gegebenen Auffassungen in Ohr und Gemüth der weitesten Kreise. Noch immer ist diese Strömung des Spinozismus im Wachsen und stürmt gegen die Grundpfeiler des christlichen Glaubens.

Nur an einige hervorragende Punkte sei hier zur Begründung des Gesagten erinnert.

Dass die neuere deutsche Philosophie von Spinoza vielfach influirt ist, zeigt sich besonders bei Schelling und Hegel. Die Identitätsphilosophie lag wenigstens im Keime schon in den Ideen Spinoza's und hätte sich ohne seine Anregung bei jenen Philosophen schwerlich so entwickelt.

Hinsichtlich der Theologie ist Spinoza's Einfluss auf Schleiermacher bekannt. Nicht nur in den „Reden über die Religion" hat er „den heiligen Verstossenen", den „unerreichten Meister in seiner Kunst" in antiken Redewendungen gepriesen, seine ganze Theologie ist durchzogen geblieben von Spinozistischen Gedanken, wenn auch der innerste Kern des Schleiermacher'schen Lebens ein christlich-germanisches Element treu bewahrte.

Aber den Haupteinfluss auf unser Volk hat Spinoza durch die bellettristische Literatur indirect geübt. Schon Lessing äusserte, es gebe eigentlich gar kein anderes philosophisches System als das des Spinoza, und diese Ansicht zeigt sich in seinen Werken vielfach durchscheinend. Aber bei weitem intensiver noch war Spinoza's Einfluss auf Göthe und durch diesen Canal ganz besonders sind die Spinozistischen Anschauungen in das Leben der gebildeteren Kreise eingedrungen. Göthe hat selbst den tiefen Eindruck bezeugt, den die Lectüre Spinoza's auf ihn gemacht hat, und wer die Werke des grossen Dichters gründlich studirt hat, der wird tausendfach bestätigt finden, wie sehr Göthe die Spinozistische Weltanschauung bei sich in Fleisch und Blut verwandelt hatte. Insbesondere die kalte Ruhe, mit der Göthe Ereignisse sittlicher Art wie Naturerscheinungen ansieht und bespricht und die Thaten des Menschen ihm nicht in Betracht kommen, insofern dieselben lobenswerth oder tadelnswerth sind, sondern insofern dieselben sich nach gegebenen Prämissen ereignen konnten und mussten; des Dichters Unfähigkeit, in heiligem Zorn für unterdrücktes Recht zu eifern, sein Mangel an Verständniss für den Kern des Christenthums, stammen aus Spinozistischem Element. Allerdings war auch in Göthe Etwas, was über den Spinozismus hinauslag und was sich z. B. im „Faust", dieser grossartigen Darstellung eines sittlich-religiösen Kampfes, Bahn bricht, aber im Ganzen kann man doch sagen: Spinoza's Philosophie war auch seine Philo-

sophie und durch ihn vor Allen wirkt dieselbe fort und fort in immer weiteren Kreisen unseres Volkes, und um Göthe's willen ist die ernstlichste Prüfung des Spinozismus auch für die Gegenwart eine der dringendsten geistigen Aufgaben.

Suchen wir nun zunächst die Summa des Spinozismus zu ziehen.

Spinoza [1]) sagt (*Ethica* 1, 28): Jedes endliche und bestimmte Ding kann nur daseyn und handeln, wenn es zum Daseyn und Handeln bestimmt wird durch eine andere endliche und bestimmte Ursache und diese wieder durch eine andere und so zurück ins Unendliche. Danach erfolgt in der Welt Alles aus Nothwendigkeit (*Eth.* 1, 29). Der Wille ist nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige (1, 32). Weder wirkt Gott aus Freiheit des Willens (1, 32), noch auch ist der freie Wille des Menschen etwas Anderes als eine Form der Einsicht (2, 48. 49).

Indem Spinoza so die Freiheit leugnet, leugnet er consequent auch, dass irgend Etwas in der Welt einen Zweck habe, da ein Zweck nur von einem freien Willen gesetzt werden kann. Der Begriff des Zweckmässigen ist nur von den Menschen in die Welt hineingelegt (vergl. besonders *Eth. P.* 1. *appendix*).

Danach hat Spinoza auch keinen Raum für den Begriff einer Schöpfung. [2]) Die Kette der endlichen Ursachen und Wirkungen ist ja nach ihm eine unendliche und nothwendige und muss eine solche seyn. Die Welt ist demnach ewig und durch die angenommene unendliche Verkettung von Ursache und Wirkung für alle Ewigkeit in ihrer Gestaltung mit Nothwendigkeit bestimmt. Hiernach ist für den Begriff Gottes eigentlich gar kein Platz mehr da, sollte der Name Gottes aber beibehalten werden, so blieb nichts übrig, als dass, wie

1) Der Begriff Gottes hängt auch bei dem Philosophen, bewusst oder unbewusst, ab von dem Begriff, den derselbe von dem Menschen hat, und von der Daseynssphäre, in welcher der Mensch sich zunächst befindet. Wenn Spinoza in seinem System den allgemeinen Gottesbegriff voranstellt, so ist doch die Wurzel desselben seine Ansicht vom Weltzusammenhang, wie derselbe sich dem Menschen *in concreto* darstellt. Von diesem Punkte musste deshalb auch in der Kritik ausgegangen werden.

2) Es ist ein Hauptsatz Spinoza's, dass eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann (*Eth.* 1, 6). Dieser Satz hat insofern Wahrheit, als man sagen kann, dass allem Seyn eine höhere Einheit zu Grunde liegen muss, wie die Schöpfung der zeitlichen Welt als Idee Gottes in sein Wesen mit eingeschlossen zu denken ist, aber dieser Substanzbegriff wird zur willkürlichen Annahme, wenn durch denselben die im Wirklichen vorhandenen Gegensätze in Schein aufgelöst werden und statt der Einheit des Alls eine Einerleiheit ausgesagt wird.

Spinoza thut, das Wesen dieser von ihm construirten Welt, oder die eigentliche einheitliche und untheilbare Substanz derselben Gott genannt wird. Vergl. *Eth. P. 4 Praef.* die Aeusserung: *Deus seu natura.* Dass Spinoza unter Gott eigentlich gar nichts Anderes versteht als das Ganze der Welt, geht schon daraus hervor, dass er das Wesen der Körperwelt (2, 2): die Ausdehnung zu einem Attribut Gottes macht und ebenso das Wesen der Geisterwelt: das Denken (2, 1). Vgl. *Eth.* 5, 40 *schol.*, wo Spinoza sagt, dass die einzelnen *modi* des Denkens, zu welchen die Intellecte der Menschen gerechnet werden, zusammen den ewigen und unendlichen Intellect Gottes ausmachen. Wenn Spinoza an anderen Stellen das absolute Denken Gottes zu unterscheiden sucht von dem Denken der Einzelwesen, so läuft dies auf eine leere Abstraction hinaus, da alles actuelle Denken in die *modi* verlegt wird. Wenn Spinoza Gott 1, 7 *causa sui* nennt, so scheint dies zwar einen Unterschied Gottes und der Welt zu involviren, aber da nach Spinoza's Erklärung dies bedeutet, dass es zu Gottes Natur gehöre zu existiren, so kann dies nach ihm auch von der Welt gesagt werden, deren Substanz ja auch nothwendig da ist. Vergl. 1, 25 *schol.* Wie sehr in Wirklichkeit auch Spinoza, wenngleich in diesem Punkte in seinen Ausdrücken vielfach vorsichtiger, als andere Pantheisten, Gott und Welt identificirt, zeigt sich z. B. auch 5, 36, wo derselbe sagt, dass die geistige Liebe des Menschen zu Gott ein Theil der Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt. Und dass es ausserdem keine Liebe Gottes gibt, zeigt 5, 17, wo gesagt wird, dass Gott eigentlich gesprochen Niemanden liebt, noch hasst, so dass man auch ebenso gut sagen könnte, dass jene Liebe zu Gott die Liebe des Menschen zu sich selbst ist, worauf auch 5, 15 hindeutet, wenn man nicht annehmen will, wofür auch Manches spricht, dass jene Liebe zu Gott weiter nichts bedeuten soll als die Freude an einer vermeintlich tieferen Erkenntniss des Weltganzen. In keiner Beziehung aber liegt in Spinoza's Gottesbegriff eine Milderung des absoluten Fatalismus, der die Seele seines Systems ist, und nach der ganzen Consequenz des Systems können wir in seinem Gott nur den unpersönlichen Stoff der geistigen und irdischen Dinge sehen, in dem und aus dem sich die endlichen Dinge entwickeln nach einem Gesetze mathematischer Nothwendigkeit, bei dessen unbedingter Herrschaft die Frage nach dem Wesen Gottes dem Menschen in praktischer Hinsicht eigentlich völlig gleichgültig seyn könnte.

Ziehen wir nun aus diesem System die Folgerungen, so spricht Spinoza selbst ungescheut aus, wie er bei seinen An-

sichten auch nicht anders kann, dass der **Unterschied zwischen gut und böse**, der Unterschied zwischen wahr und falsch nur **in der Einbildung der Menschen** bestehe, desgleichen werden die Begriffe von **Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Unordnung, Schönheit und Hässlichkeit** als **Vorurtheile** bezeichnet (vgl. besonders die *Appendix* zu *Eth. P.* I, wo auch der Glaube an eine göttliche Gerechtigkeit als thöricht bezeichnet wird). Die Menschen hätten von jeher das, was für sie persönlich angenehm und nützlich war, für an sich gut ausgegeben. Daher jene Begriffe. —

Gehen wir nun zur Prüfung dieser Ansichten über.

Zuerst liegt ein Widerspruch des Spinozistischen Systems darin, dass Spinoza das Bewusstseyn des **Sollens**, mit welchem die Idee der Freiheit unzertrennlich verbunden ist, im Menschen für ein Vorurtheil erklärt, während er doch selbst in seinem System diesen Begriff nicht entbehren kann. Wir wollen hier nicht dem Protest des Gefühls Raum geben gegen eine Ansicht, welche den menschlichen Handlungen allen **Werth** nimmt und alle höheren Begriffe von Recht, Ehre und Liebe vernichtet, aber wir fragen, wie Spinoza bei seinem Determinismus von dem reden kann (wie z. B. *Eth.* 4, 18 *schol.*), was die Vernunft **fordert**, da der Begriff des **Forderns** ohne die Möglichkeit einer freien Zustimmung oder Verweigerung doch ein Unding ist, und wie Spinoza 5, 16 von einem *debet* sprechen kann? Und wie reimt es sich, wenn Spinoza in seiner Ethik wenn auch nur zu einem richtigen Ergreifen des „Nützlichen" eine Anweisung geben will, wenn der Mensch durch seine Erkenntniss seinen Willen doch nicht bestimmen kann? Und wenn Spinoza den „Nutzen" oder „die Selbsterhaltung" als das Richtige für den Menschen aufstellt, liegt darin nicht auch der Begriff eines **Sollens** für das einzelne Individuum, wenn auch in möglichst abgeschwächter Weise? Und weshalb ist es dem Menschen nützlich, „sein Seyn zu conserviren"? Der Begriff der Nützlichkeit ist ein Relativbegriff, bei dem man schlüsslich fragt, wozu nützt denn der Nutzen? Streng genommen hätte Spinoza nach seinen Ansichten auch den Begriff der „Nützlichkeit" für eine Fiction oder ein Vorurtheil erklären müssen, da derselbe mit der absoluten Herrschaft der Nothwendigkeit in keiner Weise stimmt. Von einem *dictamen rationis* gar bei deterministischen Ansichten zu sprechen, welches jenen Nutzen zu suchen gebiete, ist völlig sinnlos, da in dem starr Nothwendigen weder eine *ratio* noch ein *dictamen* möglich ist.

Ferner ist auf den Widerspruch hinzuweisen, welcher da-

rin liegt, dass es nach Spinoza eine unendliche Reihe von endlichen Erscheinungen gibt, also eine unendliche Endlichkeit, eine ewige Zeitlichkeit. Bei dem Wechsel von Ursache und Wirkung ist doch die Ursache auf dem Gebiet der Endlichkeit das Frühere, die allererste Ursache soll aber nach Spinoza gar nicht aufzufinden seyn. Bei diesem *regressus in infinitum* hätten wir also eine zeitlose Zeit, denn die endlichen Entwicklungen geschehen doch in der Zeit und doch soll keine Zeit zu denken seyn, in der dies erste zeitliche Ding als Ursache angefangen habe zu wirken, ja man würde gar nicht sagen können, dass es ein Erstes gebe, sondern vor dem Ersten immer noch ein Früheres. Dieser Widerspruch zerstört Spinoza's ganzes System, denn an dieser unendlichen Kette endlicher Ursachen und Wirkungen hängt dasselbe. Man könnte sich vielleicht verwundern, weshalb Spinoza nicht die ersten endlichen Ursachen der Dinge auf Gott zurückführt, den er doch im Allgemeinen *causa rerum existentiae* nennt, aber dies konnte Spinoza nach seinem Systeme nicht, denn sonst würde er einen wesentlichen Gegensatz zwischen dem unendlichen Gott und den endlichen Dingen statuirt haben, da ihm aber die *res particulares* nur *modi* der göttlichen Eigenschaften sind, so konnte nach Spinoza nie die Welt ohne Gott noch Gott ohne die Welt seyn. Daher die Annahme einer endlosen Reihe endlicher Ursachen und Wirkungen, die nicht nur einen inneren Widerspruch enthält, sondern überhaupt eine ganz aus der Luft gegriffene Behauptung ist.

Es ist hier noch zu bemerken, wie völlig unklar es ist, wenn Spinoza Gott als die immanente Ursache der Dinge bezeichnet. Das was die Dinge selbst constituirt, sind ja die Attribute Gottes nach Spinoza, wenn diese Attribute nun verschiedene Gestaltungen in den endlichen Dingen annehmen, so kann man dies eigentlich keine Verursachung nennen, sondern nur eine Umformung des eigentlichen Selbst. So denkt Gott z. B. selbst im Menschen, alle einzelnen Gedanken sind nur *modi*, welche Gottes Natur auf eine bestimmte Weise ausdrücken. Was ist da noch nöthig von einer immanenten Ursache zu sprechen, da nach Spinoza die Dinge sowol die geistigen als auch die körperlichen ihrer Substanz nach Gott selbst sind? Ist aber so nach Spinoza eigentlich die Welt ihre eigene Ursache, so entsteht die Schwierigkeit: was bewegt denn die Welt dazu, sich so selbst immerfort zu verursachen? [1]) Darauf müsste Spinoza antworten, dass es eine

1) Hier fehlt Spinoza der schon von Aristoteles als nothwendig erkannte Begriff des unbewegten Bewegers.

innere Nothwendigkeit ist, deren ewigem Gesetze diese Entwicklung unterliegt. Spinoza nennt zwar Gott *causa libera*, aber er nennt frei nur das, was aus der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur wirkt, im Gegensatz zu dem durch Anderes Bestimmten. Diese Freiheit ist also nur eine andere Form der Nothwendigkeit. Dann wäre diese todte Nothwendigkeit eigentlich der wahre Gott und wir wären wieder so weit als die alten Griechen, die das Fatum als höchste Macht anbeteten. Die Frage nach der Bedeutung, nach der Idee des Seyns, nach dem Zweck der einzelnen Erscheinungen in der Harmonie des Universums wäre dann völlig sinnlos, wie ja auch Spinoza alle Annahme von *causae finales* für unstatthaft erklärt.[1] Wie kommt es denn aber, dass in dem Geiste des Menschen immer die Frage nach dem Warum? mit unabweisbarer Energie auftaucht? Wie kommt es denn überhaupt dazu, dass in die starre Maschinerie des von der Nothwendigkeit beherrschten Alls dies wundersame Wesen, Menschengeist genannt, hineinkommt, mit seiner Sehnsucht nach der Idee, mit seinem ewigen Fragen nach dem Zweck und der Bedeutung des eigenen und des gesammten Lebens, mit seinem beständigen Streben, Zwecke aufzustellen und zu erfüllen? Wären, wie Spinoza will, alle Dinge wirklich völlig zwecklos, so würde der Zweckbegriff auch nicht einmal als Irrthum in der menschlichen Seele vorhanden seyn können.

Wenn nun Spinoza ferner doch annimmt, dass die Nothwendigkeit, nach welcher der unpersönliche Gott oder die Welt wirkt, eine gesetzliche ist, vergl. *Eth.* 1, 17: *ex sola divinae naturae necessitate vel ex solis ejusdem naturae legibus*, so liegt auch darin ein Widerspruch. Denn jedes Gesetz ist doch etwas nur durch das Denken Mögliches, etwas, das nur im Geiste erzeugt werden kann, jedes Gesetz ist ein Gedanke. Kann nun aber das Denken solcher Weltgesetze anders geschehen als in einem persönlichen Wesen? Der Act des Denkens setzt doch nothwendig ein solches Ineinanderseyn von Subject und Object voraus, wie dasselbe eben das Wesen der Persönlichkeit ausmacht. Der Gott Spinoza's kann deshalb nur in den endlichen Einzelwesen denken. Dass aber aus dem Denken dieser endlichen Wesen die ewigen schöpferischen Weltgesetze hätten entstehen können, wäre zu absurd anzunehmen. Danach ist bei Spinoza gar nicht zu erklären, weshalb die weltbeherrschende Nothwendigkeit eine gesetzliche

---

1) Folgerichtig müsste Spinoza eigentlich überhaupt das Verhältniss von Ursache und Wirkung aus den Dingen hinwegleugnen, womit dann freilich alle philosophische Untersuchung aufhören würde.

ist. Es bliebe also nur übrig eine sinnlose Macht des Zufalls als Urgrund des Seyns anzunehmen, wobei aber ein völliges Räthsel wäre, wie aus solcher blinden Macht der denkende Geist, aus der Unvernunft das Vernünftige, aus dem Unpersönlichen das Persönliche hervorgehen könnte. Darin liegt ein Grundirrthum alles Pantheismus, dass derselbe ein unpersönliches Denken, eine geistige Thätigkeit ohne Bewusstseyn statuirt, wie Spinoza von einer *res cogitans* spricht, ja Gott selbst so nennt. Das Gefühl dieses Widerspruchs treibt deshalb die pantheistischen Richtungen schlüsslich dahin, das Denken und den Geist als etwas Selbständiges ganz zu leugnen und sich so in den rohesten Materialismus zu stürzen, wie besonders unsere Zeit zeigt.

Da mit der Leugnung des Zweckbegriffs indirect überhaupt jede ideale Bedeutung des Universums negirt wird, denn die Darstellung der Idee kann immer als ein Zweck der Erscheinung gedacht werden, so wird damit eigentlich jedem höheren theologischen und philosophischen Interesse die Berechtigung abgesprochen. Der Pantheist in der Weise Spinoza's gibt dem Suchenden die eigentlich etwas naive Antwort: „Es ist vergeblich nach einer Bedeutung der Welt, nach einem idealen Gehalt der Erscheinungen zu fragen, die Welt bedeutet eigentlich — gar Nichts und sie ist so — wie sie ist." Wie in einem Rechenexempel die Zahlen als solche nichts bedeuten als einen Verhältnissbegriff, so ist für Spinoza die ganze Welt nichts weiter als eine mathematische Grösse, die er *geometrico ordine* uns zu exponiren unternimmt. Aber der Mensch ist Gottlob eine irrationale Grösse, wie überhaupt das Leben, und das ideale Interesse der Forschung wird sich seine Berechtigung nicht wegleugnen lassen durch eine Form der Beweisführung, welche dem Inhalt ihres Gegenstandes völlig inadäquat ist. In der Methode des Philosophen liegt der Geist seiner Philosophie. Weil Spinoza die Art der Demonstration, welche für blosse Verhältnissbegriffe passt, auf den unendlichen Inhalt des geistigen Alls anwenden wollte, so vermochte er nicht das Höchste zu fassen: die Idee und die Liebe.

Noch ist zu erwähnen, wie völlig roh und barbarisch Spinoza's ästhetisches Urtheil war. Er sagt z. B. (*Eth. P.* 4 *Praef.*), dass die Musik gut sei für einen Melancholischen, böse aber für einen Traurigen. Danach hätte auch ein Händelsches Oratorium nur einen medicinischen Werth! Für einen Tauben aber, fügt Spinoza hinzu, ist die Musik weder gut noch schlecht. Also von der äusserlichsten Voraussetzung wird der Werth einer solchen Kunst abhängig gemacht! Die Consequenz

solcher Auffassung würde seyn, dass es überhaupt keine allgemeine Begriffe, keine Wahrheit gibt, damit würde aber die Philosophie sich selbst den Tod gegeben haben.

Zu berühren ist auch die irrige Auffassung, welche Spinoza vom Begriff der Vollkommenheit überhaupt gibt, da diese Auffassung wesentlich sein System influirt und ein helles Licht auf seine Grundanschauungen wirft. Spinoza sagt (*Eth. P.* IV *Praef.*), dass die Menschen ursprünglich als vollkommen und vollendet das Fertige bezeichnet hätten, z. B. ein fertig ausgebautes Haus. Nachdem aber die Menschen sich allgemeine Begriffe von den Dingen gemacht hätten, sei von ihnen das vollkommen genannt, was jenen Begriffen durchaus entspreche. Dies aber, dass die Menschen einem Dinge eine grössere Realität, dem anderen etwas beilegen, was eine Negation involvirt, beruht nach Spinoza nur auf einem Vorurtheil. Der Begriff von Unvollkommenheit und Vollkommenheit ist nach ihm demnach ein blos willkürlich gemachter Verhältnissbegriff ohne eine Basis der Wahrheit: Spinoza gibt zwar zu, dass ein Ding mehr Realität haben könne als ein anderes, und erklärt Realität und Perfection für identisch, aber offenbar substituirt er dem Begriff der Vollkommenheit etwas ganz Heterogenes und dabei Nichtssagendes, da man von der abstracten *entitas* (die er hier ganz synonym mit *realitas* gebraucht) ein *plus* oder *minus* gar nicht denken kann, sondern dies nur bei einer bestimmten Qualität des Seyns möglich ist.

Gegen diese Spinozistische Auffassung oder vielmehr Leugnung des Vollkommenheitsbegriffs ist einzuwenden, dass gar nicht zu erklären wäre, wie die Menschen sich bei den verschiedenen Dingen solche allgemeinen Begriffe von Unvollkommenheit oder Vollkommenheit derselben hätten machen können, wenn die Menschen nicht in sich einen Massstab der Vortrefflichkeit trügen. Wie sollten die Menschen darauf gekommen seyn, die Dinge nicht blos unter einander zu vergleichen, sondern mit dem, was ein Ding seyn sollte? Der äussere Nutzen konnte für den Menschen die Veranlassung seyn, solche Gedanken zu entwickeln, die Vergleichung vieler factischer Dinge unter einander konnte seinen Gesichtskreis erweitern, aber die innere Fähigkeit des Menschen, aus vielen einzelnen Individuen den Begriff eines vollkommenen Individuums zu abstrahiren und aus der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen ein vollendetes Urbild zu gewinnen, wäre gar nicht denkbar, wenn nicht die Idee der Vollkommenheit an sich selbst etwas Reales wäre.

Es ist die Leugnung der Ideen des Guten und Schönen,

von denen Plato sagte, dass dieselben noch über die Idee des Seyns an Herrlichkeit hinausleuchten (*Plat. de Rep.* VI, 509), welche den verderblichen Grundirrthum Spinoza's ausmacht, diese Negation zerstört ihm die Möglichkeit eines lebendigen Gottesbegriffs und macht seine Weltbetrachtung zu einem unfruchtbaren Spiel mit todten Formen. Von diesem Punkte geht der Leichengeruch aus, der das philosophische Hauptwerk Spinoza's durchzieht.

Das Haltlose des Spinozistischen Systems erhellt auch daraus, dass dasjenige, was nach Spinoza das höchste Gut[1]) des Menschen ausmacht, der Natur der Sache nach nur einer sehr geringen Zahl von Menschen überhaupt zu theil werden könnte. Denn zur Erlangung des *tertium genus cognitionis*, welches Spinoza als wahre „Tugend" und „Seligkeit" preist (*Eth.* 5, 25. 31), würde immer eine philosophische Geistesarbeit erfordert werden, zu welcher unter Tausenden nur Wenige die Musse und Gelegenheit, noch Wenigere überhaupt die Anlage haben. Das höchste Gut der Menschheit wäre demnach nur im Besitz des speculativen Philosophen.[2]) Eine Annahme, die deshalb unmöglich ist, weil der Begriff des höchsten Gutes nicht im Gegensatz stehen kann zum Begriff der Menschheit, dessen Einheit zerrissen würde, wenn unter den Menschen in Bezug auf das Höchste ein wesentlicher Unterschied stattfände, welcher vorhanden wäre, wenn im Genuss des philosophischen Denkens die höchste Seligkeit läge. Dem entspricht auch das Zeugniss der Erfahrung, bestätigt durch viele der grössten Philosophen selbst, dass die Jedermann mögliche Heiligung des Herzens vollere Befriedigung gewährt als das Wissen. Für einen wahrhaft menschlich empfindenden Menschen würde auch der Gedanke entsetzlich seyn, dass die meisten Menschen ganz ohne ihre Schuld das nicht erreichten, worin doch allein das wahre Wohl der Menschheit liegen soll.

Dieser egoistische Begriff eines höchsten Gutes, das man eigentlich nicht erlangen kann, ohne Philosophie zu studiren, hat denn auch wol bewirkt, dass obwol Spinoza heutzutage keinesweges, wie Schleiermacher einst fast klagend schrieb,

1) Ein gewaltiger Widerspruch liegt hier auch darin, dass Spinoza, der doch den Begriff gut leugnet, von einem höchsten Gut spricht, das er doch wol nicht als ein blos in der Einbildung der Menschen bestehendes angesehen wissen will.

2) Spinoza sagt dies zwar nicht, sondern das Gegentheil (4, 36), aber die Erfahrung lehrt unwidersprechlich, dass eine solche abstracte *cognitio* immer nur das Privilegium Weniger seyn könnte, nie Eigenthum des von ihm selbst ja so verächtlich behandelten *vulgus*.

„ohne Jünger und ohne Bürgerrecht“ ist, vielmehr sein Einfluss die grössten Dimensionen angenommen hat, dennoch eine Schule, eine lebendige geistige Gemeinschaft im engeren Sinne von ihm nicht ausgegangen ist. Seine Negationen haben sehr Viele adoptirt, ihm aber seine Gedankenarbeit nachzuthun und die Lehren seiner Ethik in ihr praktisches Leben aufzunehmen, dazu haben sich wol nur Einzelne entschlossen. Der Geist seiner Philosophie hat nichts Gemeinschaftbildendes und die Isolirtheit der geistigen Stellung Spinoza's ist nicht, wie Schleiermacher anzunehmen scheint, das Zeichen einer besonderen Tiefe, in welche „die profane Zunft“ nicht einzudringen vermochte [1]), sondern die Folge der Unproductivität der Spinozistischen Weltanschauung, welche, consequent und vollständig adoptirt, nur eine Zersetzung des geistigen Lebens bewirken kann, wie man sich denn weder das Leben einer Kirche, noch einer Nation [2]), noch einer Familie zu kräftiger Blüthe entfaltet zu denken vermag, wenn in diesen Gemeinschaften Spinozistische Weltanschauung herrschte, wofür unter Anderem diejenigen Völker des Orients zum Belag dienen, bei welchen pantheistische Religionssysteme sich finden.

Werfen wir nun einen Blick auf Spinoza's Anthropologie. Hier finden wir, dass Spinoza den Zusammenhang zwischen Geist und Körper des Menschen völlig aufhebt und andererseits Geist und Körper völlig identificirt. Er leugnet jede Einwirkung des Geistes auf den Körper und jede Einwirkung des Körpers auf den Geist (*Eth. P.* 3, 2). Dies stimmt damit überein, dass nach Spinoza die Natur des Denkens, also des Geistes, streng zu scheiden ist von dem Begriff der Ausdehnung, welcher das Wesen des Körpers constituirt (vergl. 2, 49 *schol.*). Dabei behauptet nun Spinoza zugleich, dass „Geist und Körper ein und dieselbe Sache sind, welche bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung gefasst wird“ (3, 2 *schol.*). Wie aber können diese Attribute dann noch als etwas wirklich Verschiedenes gedacht werden? Consequent hätte Spinoza entweder alles rein in Hegelscher Weise in einen logischen Process auflösen oder dasselbe ganz in das Körperliche verlegen und so das System

1) Das Verständniss der Lehre Spinoza's ist für den philosophisch Gebildeten in Wirklichkeit durchaus nicht schwieriger, als das anderer philosophischer Systeme, und Spinoza's bemerkenswertheste Gedanken haben keineswegs eine absolute Originalität, sondern sind dem Wesen nach schon von älteren Pantheisten, wie Ekkard, Giordano Bruno u. A. ausgesprochen.

2) Der griechische, römische, auch der germanische Volksgeist, soweit er sich eigenartig entwickelt, hat stets den pantheistischen Irrthum kräftig abgestossen.

des rohen Materialismus adoptiren müssen, das er doch ablehnt. Bei seiner Tendenz alle Gegensätze wegzurasiren ist dies Nebeneinanderstehen der göttlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens ein tiefer Widerspruch. Das Zusammenseyn von Geistigem und Natürlichem im Menschen in seinem Gegensatz, seiner lebendigen Wechselwirkung und seiner höheren Einheit, welches das Hauptproblem der Psychologie bildet, wird von Spinoza in keiner Weise erklärt und es documentirt sich auch hier seine Unfähigkeit zum Verständniss des persönlichen Lebens, das sich nicht in eine Sache auflösen lässt, die noch dazu bald denkend, bald ausgedehnt gedacht werden soll.[1]) Wie Spinoza nicht zu verstehen vermag, dass Freiheit und Nothwendigkeit in der Wirklichkeit des Lebens verknüpft seyn können und dass das Eigenthümliche des menschlichen Lebens grade darin besteht, dass dies Beides in Einem ist, so ist ihm auch das Verhältniss von Geistigem und Körperlichem eine unüberwindliche Schwierigkeit, weil auch hier kund wird, dass das Leben Gegensätze in sich zusammenfasst und darum für die Dialektik, die keinen Widerspruch erträgt, incommensurabel ist.

Das Unbefriedigende der Spinozistischen Anthropologie zeigt sich auch in dem, was derselbe in Betreff der Unsterblichkeit der Seele lehrt. Spinoza lehrt, dass der menschliche Geist nicht mit dem Körper absolut zerstört wird, sondern Etwas davon zurückbleibt, was ewig ist (*Eth.* 5, 23). Dies Bleibende ist unser Geist, sofern derselbe das Seyn des Körpers unter der Form der Ewigkeit involvirt (*Eth.* 5, 23), d. h. es bleibt ewig die Nothwendigkeit, dass der wirklich *(actu)* existirende Geist nicht ohne die actuale Existenz eines Körpers seyn kann. Demnach bleibt also vom Menschen nichts übrig, als der allgemeine Begriff seiner Existenz. Die Vorstellungen der Dinge aber *(imaginationes)* und die Erinnerung an vergangene Dinge kann der Geist nur haben, so lange der Körper dauert (*Eth.* 5, 21). Da nun aber alle geistige Thätigkeit auf Vorstellung von Objecten beruht, auch ein Zusammenkang des Denkens nicht möglich ist ohne die Fähigkeit der Erinnerung, so ist auch ein abstractes Geistesleben nicht denkbar ohne jene Kräfte und es ist nach Spinoza völlig unklar, was das ist, das nach ihm vom menschlichen Geiste übrig bleibt. Jener allgemeine Begriff von der Form

---

1) Die volle Consequenz der Spinozistischen Anschauung würde eigentlich seyn, dass alles individuelle Leben nur ein nichtiger Schein ist, ähnlich wie die Eleaten lehrten. Da nun aber das Denken des Philosophen auf dem Boden des individuellen Bewusstseyns stattfindet, so wäre auch dieses Denken ein solches, das nie eine wahrhaftige Erkenntniss geben könnte.

des menschlichen Daseyns könnte allerdings als in Gott aufgehoben gedacht werden, da aber in Gott ein actuelles Denken, überhaupt ein Bewusstseyn, in welches eine Idee aufgenommen werden könnte, nicht statuirt wird, so ist nach dieser Auffassung schlechthin kein *modus* zu denken, unter welchem das Ewige im Menschen als etwas Wahrhaftes angeschaut werden könnte. Denn dadurch ist doch Etwas noch nicht ewig, dass der subjective Geist dasselbe *sub specie aeternitatis* betrachtet. Diese Betrachtung müsste doch ihre Berechtigung für den betreffenden Fall erst aus allgemeinen Principien beweisen. Der Unsterblichkeitsbegriff Spinoza's hat demnach eigentlich gar keinen anderen Inhalt als die Vorstellung, dass die allgemeine Form der menschlichen Existenz durch eine unabänderliche Nothwendigkeit für ewig feststeht. Es ist deshalb ein Widerspruch, wenn Spinoza festhalten will, dass der Mensch sich ewig fühlt (5, 23: *sentimus experimurque, nos aeternos esse*), denn dies sich weist doch zurück auf das Gefühl des Ich, das Ich aber kann als Etwas von ewiger Bedeutung nach Spinoza's Ansichten nicht gelten, da ja in Gott selbst nach ihm nichts dem Entsprechendes sich findet.

Wenn aus allem Vorhergehenden der innere Widerspruch der Spinozistischen Weltanschauung sich ergibt, so ist damit auch nachgewiesen, dass die Grundbegriffe und Grundaxiome, auf welche derselbe seine Deductionen stützt, auch formal nicht zutreffend seyn können, was wir jetzt auch in dieser logisch formalen Hinsicht darzulegen versuchen wollen.

Der Grundbegriff, auf welchen Spinoza am meisten Gewicht legt, ist der Begriff der Substanz. Er definirt Substanz als „das was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes einer anderen Sache bedarf, von dem er gebildet werden müsse.“ Es würde diese Substanz also das ganz abstracte Seyn ohne jeden Inhalt bezeichnen, denn ein Inhalt kann in das abstracte Seyn doch nur durch die Verbindung desselben mit einem anderen Begriff gelegt werden. Wenn von diesem inhaltlosen Seyn gesagt wird, dass dasselbe in sich sei, so liegt darin schon ein Widerspruch der Definition, denn das „in Etwas Seyn“ ist schon ein anderer besonderer Begriff, der auf einer ursprünglich räumlichen Anschauung (Gegensatz des Centrums zur Peripherie) beruht.

Wenn ferner Spinoza den Begriff Attribut definirt als „das was der Verstand an der Substanz erkennt als dasjenige, was das Wesen der Substanz constituirt“, so liegt darin ein neuer Widerspruch. Denn wenn die Attribute das Wesen der Substanz constituiren, so bedarf der Begriff der Substanz

dieser Attribute, also anderer Begriffe, um als ein realer zu erscheinen, was gegen obige Definition streitet.

Der Begriff Gottes und der Begriff der Substanz kommt bei Spinoza auf Eins heraus, denn da derselbe Gott Substanz nennt und andererseits auf das bestimmteste behauptet, dass es nur eine Substanz geben könne, so ist damit aller Unterschied beider Begriffe aufgehoben. Es ist dann aber nur verwirrend, wenn beide Namen doch abwechselnd von Spinoza gebraucht werden.

Wenn Spinoza weiter sagt, dass aus dem Begriff der von ihm definirten Substanz folge, dass dieselbe oder Gott aus unendlichen Attributen bestehe, so ist dies ein ganz willkürlicher Schluss, denn aus dem Begriff des ganz abstracten Seyns lässt sich keine Bestimmtheit folgern. Deshalb ist auch die Folgerung ganz unmotivirt, welche Spinoza (*Eth. P.* 1, 16) ausspricht, dass aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise hervorgehe.

Wenn Spinoza ferner von der Substanz lehrt, dass dieselbe *causa sui* sei, so ist auch dies Verhältniss der Ursächlichkeit etwas, was schon als ein zweiter Begriff zu dem Begriff des reinen Seyns hinzugebracht wird, daher diesen Begriff zerstört. So ist auch unhaltbar, wenn Spinoza sagt, dass die *essentia* der Substanz eine *existentia* (das Seyn derselben ein wirkliches, wirkend aus sich heraustretendes, Daseyn) involvire, denn dieser Begriff des aus sich heraustretenden Seyns liegt nicht in dem abstracten des Seyns an sich.

Es lässt sich in der That aus dem ganz abstracten Begriff des Seyns, dieser inhaltsleeren Einheit, gar nichts folgern. Jener Begriff der Substanz ist in Wirklichkeit weiter nichts als eine Negation, aus der nichts Positives hervorgehen kann, und man könnte mit Grund hier Spinoza seinen eigenen Satz entgegenhalten: *ex nihilo nihil fit.* Ebenso sind die Begriffe des Unendlichen und Endlichen, mit denen Spinoza, ebensowol als andere neuere Philosophen, so viel operirt, solche Begriffe, die gar keinen positiven Inhalt haben. Das Unendliche ist nur eine Negation des Endlichen, das Endliche wiederum nur eine Negation des Unendlichen, solche Begriffe können nicht das menschliche Leben und den Grund desselben genügend erklären, wie auch der Begriff des Absoluten, um dies hier gelegentlich zu erwähnen, eigentlich nichts als eine Negation der Bestimmtheit enthält.

Wenn wir nun noch weiter Spinozas Philosophie an der Erfahrung prüfen, die nach Novalis' treffendem Wort immer als Probe für die Philosophie gelten muss, so wollen wir hier hinweisen auf die Erfahrungsthatsachen, welche in der

menschlichen Sprache gegen das Spinozistische System zeugen. Die Sprache, sofern dieselbe der unbewusste Ausdruck der ursprünglichen und allgemeinen menschlichen Anschauungen ist, bleibt überhaupt eine bisher noch viel zu wenig benutzte Fundgrube philosophischer Ideen. Hegel hat in seiner Weise mit grossem Scharfsinn, wenn auch nicht immer das Richtige treffend, aus der Etymologie z. B. der Worte Urtheil, Schluss, Aufheben, Daseyn philosophisches Material geschöpft.

In Bezug auf das Spinozistische System kommen hier alle Ausdrücke in Betracht, welche in der Sprache auf der Voraussetzung der inneren Freiheit beruhen. Hierher gehören alle Ausdrücke wie Schuld, Strafe, Reue, Sühne, ferner alle Worte die ein Bitten, Drohen, Ermahnen, eine persönliche Achtung oder Verachtung u. s. w. ausdrücken, ja man kann sagen, dass alle Ausdrücke für die eigentlich humanen Empfindungen des Herzens auf dieser Voraussetzung einer über die Naturnothwendigkeit erhabenen Freiheit beruhen. Es ist zum wenigsten eine grosse Unwahrscheinlichkeit, dass eine solche Täuschung so allgemein sei, dass man dem Menschen eine ganz andere Sprache schaffen müsste, um ihn correct reden zu lassen, eine Sprache des Fatalismus, deren Möglichkeit noch völlig problematisch ist, da bisher es noch keinem Deterministen gelungen ist, in dieser Beziehung auch nur einigermassen seinen Grundsätzen treu zu bleiben. Zwar hat es nachweislich Täuschungen in Bezug auf Naturereignisse gegeben, die auch in der Sprache fixirt sind, aber dies ist etwas ganz Anderes, da die Naturerkenntniss durch die äusseren Sinne vermittelt ist und deshalb hier optische Täuschungen und andere ähnlicher Art leicht möglich sind; aber bei jenen Ausdrücken, welche die Freiheit voraussetzen, handelt es sich um das Innerste des eigenen Gemüths, um dasjenige, was der Mensch mit Recht sich selbst nennt; hier können zwar auch mannichfaltige Irrthümer sich einschleichen, aber das in der Sprache überall ausgedrückte allgemeine Sichselbstempfinden des menschlichen Gemüths als eines in der Freiheit sich bewegenden kann ebenso wenig ein absoluter Irrthum seyn, als das Selbstbewusstseyn des Geistes als eines denkenden.

Zu welchen monströsen Widersprüchen gegen die allgemeinsten Erfahrungsthatsachen des menschlichen Gefühls die Spinozistische Anschauung führt, zeigt sich besonders auch in der Art, wie Spinoza den Begriff der Liebe fasst, welche derselbe (*Eth.* 3, 13) definirt als „die Freude, welche von der Vorstellung einer äusseren Ursache begleitet ist“. Danach wäre auch der Genuss eines wohlschmeckenden Apfels Liebe

zu nennen, denn auch hier ist eine Freude begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache der Freude. Ja man könnte sogar unter jene Definition die boshafteste Schadenfreude, die Befriedigung des Hasses, des grössten Gegensatzes der Liebe, subsumiren, denn auch die Schadenfreude ist eine Freude, welche von der Vorstellung einer äusseren Ursache begleitet wird. Zu solchen Absurditäten führt es, wenn man die Liebe, in der nach allgemein menschlicher Empfindung ein mehr oder weniger vollkommenes Aufgeben des eigenen Selbst liegt, zu einer rein selbstsüchtigen Empfindung machen will. Wie sinnlos müssten nicht auch alle Meisterwerke der Dichtkunst erscheinen, wenn die Annahme uneigennütziger Motive überhaupt unwahr wäre, wenn auch die Begriffe von Schuld und Nemesis nur als Illusion gelten könnten!

Wenn Spinoza dem Weisen nach seinem Bilde, der aber sicher ebensowenig jemals in Wirklichkeit erscheinen wird wie der vollkommen apathische Weise, den die Stoiker sich erdachten, die höchste „Ruhe des Geistes" und „Seligkeit" verspricht, so möchte auch dies wol der allgemeinen Sehnsucht der Menschheit widersprechen, die keine Seligkeit kennt ohne die Liebe, deren wahrer Begriff Spinoza völlig fehlt. Denn auch der *amor intellectualis Dei*, den derselbe als höchste Tugend und Seligkeit preist, ist ihm etwas mit dem *tertium genus cognitionis* völlig Identisches, und da Gott nach Spinoza nicht wollen, nicht lieben und nicht hassen kann, auch actuell nur im Menschen selbst denkt, so ist jener *amor intellectualis* nur eine wenn auch höhere Art der Selbstbespiegelung des philosophischen Geistes, also nur ein verfeinerter Egoismus. Das ist der tiefe Schaden auch dieses Gegners der Wahrheit, dass ihm verborgen ist das Geheimniss der wahrhaftigen Liebe in ihrer selbstentsagenden Kraft und freien Schöpfermacht, in der doch allein des Lebens Leben ruht. Deshalb kann auch jene *acquiescentia* des Weisen nicht der wahre „Friede" seyn, nicht die wahre Harmonie des Menschen mit sich, dem All und dem lebendigen Gott, es ist nur die Ruhe der verzweifelnden Resignation, die „Ruhe eines Kirchhofs", die nur durch den Selbstmord des Herzens möglich ist.

Wenn Göthe seinen Werther in trübseligen Stunden das Universum als ein „ewig wiederkäuendes Ungeheuer" ansehen lässt, wenn Novalis von Philosophen redet, welche „die unendliche Musik des Weltalls in das einförmige Klappern einer ungeheuren Mühle verwandeln", so sind dies völlig zutreffende Bezeichnungen für das System Spinoza's. Wäre seine Lehre die Wahrheit, so müsste man doch fast wünschen, dass dieselbe zum Heil der Menschheit dennoch verborgen bliebe, man

möchte dann mit dem Dichter den Menschen überhaupt mit Oedipus vergleichen, dem das Orakel zurief: Mögest du nie erfahren, wer du bist! und die Philosophie eine Fackel nennen, welche nur dem Gefangenen die Wände seines Kerkers beleuchtet.

Man hat sich zum Beweis dafür, dass die Lehre des Spinoza doch wol einen edlen Kern haben müsse, auf das Privatleben Spinoza's berufen, dessen ethische Haltung, insbesondere seine Genügsamkeit, Ueberzeugungstreue und sein Sinn für Freundschaft gerühmt wird. Wir wollen das Factum nicht bestreiten. Zwar die gerühmte Mässigkeit und Genügsamkeit könnte auch schon durch die Kränklichkeit seines schwindsüchtigen Körpers motivirt seyn. In seinen Freundschaftsverhältnissen war, rein äusserlich betrachtet, der Gewinn wol in der Regel auf seiner Seite. Wenn ferner als Zeugniss seiner Standhaftigkeit gelobt wird, dass er eine Summe von tausend Gulden ablehnte, welche man ihm als Preis des Rücktritts zur Synagoge bot, so möchte doch, wenn auch das *virtus post nummos* zu allen Zeiten verbreitet war, ein mässiger Grad auch nur des gewöhnlichsten Ehrgefühls genügt haben, diese Ablehnung zu begründen. Auch die Ablehnung des Rufs, den er vom Kurfürsten der Pfalz Carl Ludwig a. 1673 als Professor nach Heidelberg erhielt, welche von Manchen als ein Zeichen des edelsten Freiheitssinns gepriesen ist, war wol hauptsächlich ein Beweis der Weltklugheit Spinoza's, der, wie auch sein betreffender Brief an Fabricius andeutet, wohl erkannte, dass er als ungetaufter Professor in dem damaligen Heidelberg selbst durch die Gunst des Kurfürsten nicht vor den heftigsten Angriffen gesichert gewesen wäre, da er als Privatmann in dem damals tolerantesten Staat der Erde nicht ohne Anfechtung blieb. Uebrigens war durch seine Beschäftigung mit der Glasschleiferei, die er keinesweges nothgedrungen als eine den Philosophen herabwürdigende Arbeit, wie man es wol sentimental dargestellt hat, betrieb, sondern die er nach rabbinischer Sitte übte und zwar mit Lust und Geschick, für seinen Lebensunterhalt wol schon hinlänglich gesorgt, und was etwa fehlte, bot ihm die Munificenz seiner reichen holländischen Freunde im Ueberfluss dar.

Dennoch müssen wir im Ganzen im vollen Masse anerkennen, dass in Spinoza eine nicht gewöhnliche Charakterkraft war. Unter damaligen Verhältnissen aus dem Judenthum auszutreten ohne zum Christenthum überzugehen, erforderte einen moralischen Muth seltener Art. Dass Spinoza für seine Ueberzeugung sein Leben wagte im eigentlichsten Sinne

des Wortes, beweist der Mordversuch, der gegen ihn unternommen wurde.

Obwol wir aber Spinoza persönlich denselben Grad von Sittlichkeit gern zuerkennen, der bei edleren Heiden sich finden kann, so bestreiten wir doch durchaus, dass für den Werth seines Systems irgend etwas daraus zu folgern ist. Es gibt in dieser Beziehung der Inconsequenzen notorisch zu viele. Epikurs Privatleben wird auch gerühmt, deshalb hat doch Niemand seinen philosophischen Ansichten einen wahrhaft sittlichen Charakter beigelegt. Aehnlich war es bei dem französischen Philosophen und Generalpächter Helvetius, bei dem das uneigennützige Wohlwollen, das er unzähligen Nothleidenden bewies, im seltsamen Gegensatze stand zu der Doctrin des crassesten Egoismus, die er lehrte. Es mochte auch bei Spinoza wol so gehen, wie bei so vielen anderen Philosophen, dass Familieneigenthümlichkeiten und Jugendeindrücke, insbesondere des väterlichen Hauses, die Art der gemachten Lebenserfahrungen, der ganze Ton der Umgebung, weit stärker auf die Bildung des Charakters einzuwirken pflegen, als die Principien einer abstracten Philosophie, wenn es auch die eigene ist. Die unbeugsame Festigkeit, mit der Spinoza an seiner Ansicht festhielt und welche die bedeutendste Eigenschaft seines Charakters bildet, war bei ihm wol hauptsächlich das Erbtheil seines Volksstammes, der sich bekanntlich von jeher im Guten wie im Bösen durch energische Ausdauer ausgezeichnet hat.

Die Hauptsache aber, die hier in Betracht kommt, ist die, dass das Spinoza eigenthümliche, besonders in der Ethik entwickelte, System von ihm erst in der späteren Zeit seines Lebens, als sein Charakter sich jedenfalls schon befestigt hatte, entwickelt wurde, während seine früheren Ansichten keineswegs einen starren Determinismus in sich schliessen, und wir haben deshalb nicht die mindeste Ursache, unser Urtheil über das System Spinoza's in Rücksicht auf sein persönliches Leben zu modificiren.

Nach allem Vorhergehenden müssen wir es als einen grossen Irrthum bezeichnen, wenn Spinoza ganz im Ernste meinte, dass das Wesen des Christenthums mit seinen Ansichten harmonirë. Wenn derselbe sich dabei auf einige Paulinische und Johanneische Stellen stützt, in welchen ein Bleiben Gottes im Menschen und umgekehrt ausgedrückt wird, so sind diese Ausdrücke vielmehr Darstellungen der innigsten Liebesgemeinschaft mit Gott, welche das grade Gegentheil ist von der Spinozistischen Identificirung Gottes und des Menschen, denn in einer solchen Einerleiheit ist Möglichkeit und

Begriff der Liebe gänzlich aufgehoben. Man braucht übrigens nur daran zu erinnern, dass Spinoza den evangelischen Begriff der Sünde ja leugnet, um sofort zu erkennen, dass die christliche Lehre sich nur mit äusserster Gewalt in Spinozistische Formeln pressen lässt.

Fragen wir nun, wie es möglich war, dass Spinoza's Philosophie einen so grossen Einfluss gewinnen konnte und zwar auch auf viele sehr bedeutende Männer, so müssen wir Spinoza zunächst insofern Gerechtigkeit widerfahren lassen, dass er immerhin ein Mann von eminentem Scharfsinn war und dadurch schon mancherlei Geister anzog. Ausserdem ist zuzugestehen, dass in Spinoza, wie überhaupt im Pantheismus, wenigstens ein negatives und relatives Element der Wahrheit liegt gegenüber nemlich einer Auffassung, welche in mechanischer Weise Gott und die Welt auseinander reisst, und gegenüber einer namentlich im achtzehnten Jahrhundert nicht seltenen pedantischen Kleinlichkeit in der teleologischen Betrachtung der Dinge. Dazu kommt die scheinbar grosse Consequenz des Pantheismus, welcher Schein bei Spinoza noch vermehrt wird durch die von ihm angewandte angeblich mathematische Methode. Diese Consequenz ist wie gesagt nur ein Schein, der dadurch entsteht, dass der Pantheismus die Gegensätze des Daseyns, wo er dieselben nicht zu verstehen vermag, einfach leugnet, ein Verfahren, das man als Charlatanerie und oberflächliche Sophisterei bezeichnen muss, das aber doch Viele blendet. Ferner ist namentlich in Bezug auf Göthe und ähnliche Geister zu bemerken, dass in diesen Männern ein titanisches Freiheitsgelüste war, welches z. B. in Göthe's „Prometheus" sich ausdrückt. Diesem Streben kam die Spinozistische Menschenvergötterung und Auflösung der alten sittlichen Normen entgegen.

Uebrigens kann der Beifall, den viele unbestreitbar grosse Männer dem Spinozismus geschenkt haben, nie als ein Argument für die Wahrheit dieser Auffassung gelten, abgesehen davon, dass man hier immer Autoritäten gegen Autoritäten setzen kann. Der grössere Reichthum des Geistes verstärkt auch die Kraft des Irrthums, insbesondere haben solche productive Dichternaturen wie Göthe eine ausserordentliche Empfänglichkeit, die in gleichem Masse segensreich wie verderblich afficirt werden kann. Der Sinn für die höchste Wahrheit ist unabhängig von dem dialektischen Scharfsinn und von der Fülle der Phantasie, er ist ebenso wie das sittliche Vermögen ein Gemeingut der Menschheit.

Mit dem Gefühl eines unversöhnlichen Gegensatzes scheiden wir von der Betrachtung Spinoza's, doch nicht ohne ein

Gefühl von Wehmuth. Sein Unglück war ebenso gross als sein Irrthnm. Gewaltsam herausgerissen aus dem Verband seines Volkes und des väterlichen Glaubens, unfähig, den Kern des Evangeliums sich anzueignen, war er in eine geistige Einöde geschleudert, in welche der gelehrte Verkehr, den er unterhielt, nicht die wahre Lebenswärme bringen konnte, in welcher seinem regen Geiste nichts übrig blieb, als unfruchtbare Abstractionen zu bilden. Das Zeugniss darf ihm nicht versagt bleiben, dass sein wissenschaftliches Streben ohne alle Frivolität war, dass er die Wahrheit mit hohem Ernst suchte. Auf den Irrwegen seiner Speculation hat er nie den Glauben seiner Väter, nie das Evangelium geschmäht, das sei ihm unvergessen von christlichen Gemüthern.

Miscellen.

I. „Die römisch katholische Kirche ist universal, nicht national“, hat jüngst (unbeschadet des handgreiflichen relativen Widerspruchs dieses Wortes mit dem vielgehörten anderen, sie sei nicht christlich, sondern römisch) eine erhabene Stelle in dem preussischen Abgeordnetenhause ausgesprochen, und mit Recht, denn es ist wahr. „Gottesreich“ steht ihr höher als „Weltreich“, Gliedschaft in jenem hoch über Gliedschaft in diesem. Aber ist das denn nicht überhaupt mit der christlichen Kirche der Fall? Ist es nicht die allgemeine (heilige) christliche Kirche, die wir im apostolischen Glauben bekennen? Zeugen für solchen Charakter der Kirche überhaupt nicht unwiderleglich das *ἡ βασιλεία ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* (Joh. 18, 36), das *ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει* (Phil. 3, 20), das *οὐκ ἔνι ἰουδαῖος οὐδὲ ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ* (Gal. 3, 28), das *οὐκ ἔνι ἕλλην καὶ ἰουδαῖος, βάρβαρος, σκύθης κ. τ. λ.* (Col. 3, 11), das *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς* (1 Petri 1, 1) und *παροίκους καὶ παρεπιδήμους* (1 Petri 2, 11), das *ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν* (Gal. 4, 26), zahlloser anderer *Testimonia* zu geschweigen? Ist es nicht darum ebenso unbestreitbar wahr, als einfach und erhaben schön, was ein uralter Kirchenvater (den man nur sehr unüberlegt ganz neuerlich einige Jahrhunderte tiefer hat hinabrücken wollen) — *ep. ad Diognet.* c. 5 — von allen Christen ausspricht: *Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν, καὶ*

πᾶσα πατρὶς ξένη? Und woher denn sonst auch der stehende Schimpf aller alten Christen in der römisch heidnischen Welt, der sie als „Reichsfeinde, Staatsfeinde" (Namen, zu aller Zeit von politischen Fanatikern den Bekennern eines noch höheren Reichs, als des nationalen, gegeben), als *hostes Caesarum et populi Romani* proscribirte? Gilt es so aber von der christlichen Kirche überhaupt, dass sie universal, nicht national sei, wo bleibt dann das Berechtigte dieses Vorwurfs eben als Vorwurfs an die römisch katholische? Und gilt es überhaupt von der christlichen, gilt es dann nicht auch von der evangelischen, von der lutherischen, von der reformirten? von der evangelischen, die wesentlich dieselbe ist diesseits und jenseits des Oceans; von der lutherischen, welche denselben Glauben bekennt und dieselben Lebensgrundsätze, dieselben Interessen und Sympathieen hegt in Deutschland wie in Scandinavien, in Preussen wie in Frankreich und in Esthland, und unter deren gesammten rechtsgültigen Bekenntnissschriften auch nicht eine einzige sich befindet von nur localer, nationaler Bedeutung; von der reformirten, welche sich solidarisch eins weiss in Holland wie in Schottland? sie müsste denn ausdrücklich und mit dürrem Worte darauf verzichten, eben nur die protestantisch evangelische, die ökumenisch lutherische, die „nach Gottes Wort reformirte" zu seyn. Blos dann, blos da, blos so weit also gibt sie diesen Anspruch, universal und nicht national zu seyn, auf, wann, wo und sofern sie ausdrücklich und unbedingt das nationale Epitheton und den nationalen Zuschnitt als nothwendig sich beilegt, in dem sie (Weltreich so stellend über Gottesreich, England, Preussen, Deutschland und seine Interessen, Zwecke und Ziele als das überhaupt und denkbar Allerhöchste und Allerheiligste über die religiösen) etwa die Kirche von England, die preussische Landeskirche, die deutsche [1]) Nationalkirche sich nennt und als solche sich gerirt und nichts als das eben seyn will. Diese nationale Beschränkung, Selbstbeschränkung, Beschränktheit aber soll sie uns als etwas Grosses erscheinen oder als etwas Kleines, als ein Beifallswerthes, Ursprüngliches und Lauteres, oder als ein Kranken? Febr. 1873. G.

II. Die Bedeutung einer neuesten kirchenpolitischen Gesetzgebung.

Dass eine allbekannte neuste Kirchengesetzgebung dem Staate die volle Omnipotenz gibt über die Kirche, ja diese zu einem

1) „Altkatholische"? neuevangelische? Döllingersche? Bismarckische? oder wie mit oder ohne Grund sie auch genannt werde.

Departement des Staates macht, ist allgemein zugestanden und evident. Für die katholische Kirche nun ist das etwas eigentlich Neues, das ihren Lebensnerv unterbindet, das zudem die eigenthümliche Kindesliebe zur kirchlichen Mutter zu ersticken droht, und darum erscheint ihr Ankämpfen dagegen als ein vollverständliches und an sich von Haus aus vollberechtigtes. Für die evangelische Kirche dagegen war jene ganze Staatsomnipotenz über sie selbst principiell und factisch damit bereits vollkommen eingetreten, dass durch staatliche und staatskirchliche Gesetzgebung das Altarsacrament seines tiefsten Gehalts entleert, der Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Abendmahlslehre und -Praxis und daher Kirche aufgehoben, mit Verbot specifisch lutherischer Kirche Union proclamirt und sustentirt worden war. Damit war in Geltendmachung der vollen Staatsomnipotenz über die Kirche bei weitem das Wichtigste, Verhängnissvollste, Innerlichste, Principiellste geschehen, was überhaupt nur geschehen konnte. Was (bei so bereits gelockertem und aufgelöstem festen Bekenntnissstande) durch die neueste kirchenpolitische Gesetzgebung jetzt noch weiter geschehen ist und geschehen wird, ist dagegen nur wie Kinderspiel und adiaphoristisch. Hat man evangelischerseits geschehen und sich gefallen lassen, was früher in der bezeichneten Weise gethan ist, so lohnt es sich in Wahrheit für die neuen Verluste keiner Thräne; sind sie doch eben nur des Früheren ausgeprägtere unvermeidliche Consequenz [1]), so wie für des Früheren kirchliche Dulder und Gutheisser, die dabei bereits den Menschen mehr gehorcht haben, als Gotte, die gerechte Nemesis und Strafe. G.

III. Eine „evangelische Mittelparthei"

hat unterm 6. Aug. 1873 ein Programm veröffentlicht (zuerst in der Hallischen Zeitung vom 21. Aug.) mit dem Ausschreiben einer Hallischen Versammlung zum 7. Oct. als hochzuhaltendes Panier für alle Gleichgesinnten in den Kämpfen der Zeit, besonders zu den Synodalwahlen der Provinz. Es ist unterzeichnet von den Herren Professoren der Theol. Tholuck, Müller, Köstlin, Beyschlag, Riehm, Superint. C.-R. Dryander, Oberbürgermeister v. Voss, Justizrath Fritsch, Geh. R.-Rath Prof. Knoblauch, Gymnas.-Professoren Gerland, Nasemann, Unger in Halle und einer Anzahl anderer Namen (übrigens sämmtlich [2]) nur von Haus aus lutheri-

---

1) Oder freilich auch bezugsweise jenes Früheren neue (den kirchlichen Lebensnerv auch hier unterbindende, die genuine Liebe zur Kirche letaler erstickende), des Zieles sicher nicht fehlsame Anfänge.

2) Vielleicht weil das (überhaupt in würdigem und glimpflichem Tone

scher, nicht reformirter) der Provinz Sachsen, und unterscheidet sich von anderen Documenten der s. g. positiven, im allgemeinen christ- und schriftgläubigen Unionisten dadurch, dass es die vier Einzelpunkte, auf die es ihm besonders ankommt, etwas genauer formulirt: absolutes Festhalten der Union — als Erstes, vor Allem Nöthiges — (mit nur einigem geringen gnädigen Abfall für die Confession) so, dass es die Union nicht blos auf Abendmahls- und Kirchenregiments- und Synodalgemeinschaft bornirt, sondern ihr auch alle etwa möglichen weiteren Ausgestaltungen ausdrücklich offen hält; Achtung der Bekenntnissschriften, mit Unterordnung derselben unter die h. Schrift, so, dass es Aussprache divergenter [„tieferer"] „wissenschaftlicher" Ergebnisse nicht blos akademischen Theologen [Beyschlag, Müller, Tholuck etc.], sondern auch den Trägern des Predigtamtes [Sydow] vollkommen frei gibt; Gehorsam gegen das Staatsgesetz so, dass es (natürlich nicht ohne den „reichsfreundlichen" Stein auf die katholische Hierarchie) dabei die („reichsfeindliche") Möglichkeit eines Gottmehrgehorchens als den Menschen gänzlich ignorirt — einen vierten, den Aufbau moderner Kirchenverfassung betreffenden Punkt zu berühren überlässt Ref. nur Anderen —. Fürwahr denn unzweifelhaft eine kostbare Universalmedicin gegen ungläubige Weitherzigkeit und übergläubige Engherzigkeit (vor Allem und radical freilich nur gegen die letztere) zur Heilung aller Kirchenschäden und schon im hier Skizzirten ein *aere perennius monumentum* voll höchster Zukunft! — das Riesenschwert ohne Heft und Klinge doch gewiss nicht? G.

---

abgefasste) Document ebenso entschieden confessionelle Sonderung verbietet (lutherische nemlich wie reformirte; warum indess dann nicht auch mit wesentlich gleichem Rechte evangelische und katholische?), als es dann doch seine „Sympathie mit lutherischer Richtung" nicht verhehlt.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Stroebel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

Eusebii Caesariensis opera — recognovit Guil. Dindorfius. Voll. I—IV. Lipsiae (Teubner). 8.

Wir haben den Entschluss der durch ihre *bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum* bekannten Teubner'schen Buchhandlung, auch die Werke des Eusebius in dieselbe aufzunehmen, mit Freuden begrüsst. Denn diese handliche, schön ausgestattete und sehr billige Ausgabe macht es nun auch weniger Bemittelten möglich, sich diese klassischen Werke anzuschaffen. Von Rechts wegen aber sollte doch der Theolog seine kirchlichen Klassiker ebenso lesen, wie der Philolog seine alten Heiden; und mehr und mehr sollte daher auch das Studium derselben erleichtert werden. Zu diesem Behufe wäre es gewiss zweckmässig, wenn auch eine neue gute lateinische Uebersetzung wenigstens für die Hauptwerke geboten würde, denn die alten sind theilweise absichtlich verstümmelnd verfahren, theilweise standen ihnen wenigstens noch nicht die Mittel zu Gebote, welche die heutige Kritik dem Uebersetzer

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

darbietet. Die vorliegenden 4 Bände enthalten zunächst die *Praeparatio evangelica* in ihren 15 Büchern als das bedeutendste Werk des alten Theologen; der 3te Band, der ebenfalls, wie die beiden ersten, 1867 erschien, liefert die *Demonstratio evangelica* in den noch vorhandenen 10 Büchern nebst einem Fragment des 15ten Buches, welches A. Mai aus einem Kommentar zu Daniel 2, 31, den er in der Vatikanischen Bibliothek vorfand, veröffentlichte, das jedoch nur 2 Seiten umfasst. Der vierte Band, in welchem die Kirchengeschichte des Eus. enthalten ist, ist erst im J. 1871 erschienen. Es scheint, dass den Herausg. das längere Zeit in Anspruch nehmende Studium des Codex von Mazarin auf der Pariser Bibliothek an einem früheren Erscheinen dieses Bandes hinderte. Dieser Codex, dessen hohe Bedeutung schon Schwegler in seiner Ausgabe von 1852 erkannte, stammt aus dem 10ten Jahrhundert und ist bedeutend korrekter, als der in derselben Zeit geschriebene Venezianische 338. Dindorf wurde in der Vergleichung desselben durch die Wirren des französischen Krieges unterbrochen, hofft aber seine Studien in Paris wieder aufnehmen zu können, um sodann ihre Resultate in einem späteren Bande mitzutheilen. Inzwischen hat er eine Probe eines anderen interessanten Fundes, nemlich die 4 ersten Kapitel einer uralten syrischen Uebersetzung, welche mit der des Rufinus ziemlich gleichalterig seyn muss und letztere an Genauigkeit bedeutend übertriffft, in diesem Bande mitgetheilt nebst der Uebertragung derselben ins Lateinische durch Lud. Krehl. Die vollständige Veröffentlichung derselben, welche für die Eruirung des ächten Textes, der ja bekanntlich von den Abschreibern entsetzlich misshandelt worden ist, von hoher Bedeutung seyn wird, hat der gelehrte Engländer Wright im Sinne. Es ist daher für die Zukunft dieses Textes immer noch etwas zu hoffen, die bisherigen Leistungen konnten noch nichts recht Befriedigendes liefern. — Der Herausgeber hat auf seine Arbeit die grösste Sorgfalt verwendet und sowol durch die Gediegenheit des hier gelieferten Textes, als durch seine Einleitungen, die einen klaren Blick in die Bedeutung der verschiedenen Codices und in den gegenwärtigen Stand der Texterforschung thun lassen, sowie durch die verschiedenen beigegebenen *Indices*, welche die von Eusebius citirten Schriftsteller, Bibelsprüche und ein Verzeichniss der behandelten Gegenstände darbieten, durchaus alle billigen Wünsche befriedigt, so dass nun auch mit geringen Kosten dieser Kirchenvater in eines Jeden Hand übergehen kann, der eine Freude daran hat, aus den Quellen selbst zu schöpfen, und das ist doch schlüsslich das anziehendste Studium. [E. E.]

V. Exegetische Theologie.

1. Eberhard Schrader (*Dr. theol. et phil.*, o. Prof. d. Theol. zu Giessen [jetzt in Jena]), Die Keilinschriften und das alte Testament. Giessen 1872. VII u. 385 S. 8.

Durch die vorliegende Schrift und die gleichzeitig mit ihr veröffentlichte Abhandlung „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung", welche in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. XXVI S. 1—392 sowie als selbstständiges Buch erschien, hat sich *Dr.* Schrader ein nicht genug anzuerkennendes Verdienst wie um die semitische Philologie überhaupt, so insbesondere auch um die biblische Wissenschaft erworben. In der zuletzt genannten Schrift, die zwar hier nicht zu einer eingehenderen Besprechung kommen kann, durch welche aber die zuerst genannte erst wissenschaftlich fundamentirt ist, hat er den exacten Nachweis geliefert, dass die Entzifferung der assyrischen und babylonischen Keilinschriften, welche mit der Keilschrift dritter Ordnung der Achämenideninschriften wesentlich identisch ist, auf sicheren Grundlagen ruht, mag auch im Einzelnen bisweilen die Lesung noch recht zweifelhaft und vielfach sogar recht schwierig seyn, und dass die durch diese Schrift dargestellte Sprache eine entschieden semitische ist, obwol manches nichtsemitische Sprachgut in sie eingedrungen ist und manche Bildungsformen einer Analogie in den anderweitigen semitischen Dialekten entbehren. Es wird daher fortan die Aufgabe der semitischen Philologen seyn, auch die Sprache dieser Keilschriften oder die assyrische Sprache in den Kreis ihrer Untersuchung zu ziehen.

Die uns zunächst zur Besprechung vorliegende Schrift „die Keilinschriften und das alte Testament" hat einen schillernden Titel. Nach dem Titel könnte man sich Erwartungen von ihr machen, welche zu erfüllen sie ausser Stande ist. Denn zu einem sichereren Verständnisse des alten Testamentes trägt sie eigentlich nur an verhältnissmässig wenigen Stellen bei: sie hellt nur die späteren Partieen der Königsgeschichte auf, und auch dieses Licht ist nicht ganz frei von Trübung; es fordert bisweilen die weitere Forschung mehr heraus, als dass es ihr einen sicheren Abschluss gäbe. Müssten wir nun aber auch schon dafür dem Verfasser in hohem Maasse dankbar seyn, so bietet das Buch andererseits auch wieder viel mehr, als sich nach seinem Titel erwarten lässt: es erweitert vielfach unser etymologes und grammatisches Verständniss der hebräischen Sprache und verzeichnet manche interessante Parallelen zur hebräischen Ausdrucksweise.

Während man bisher das hebr. מָאוֹר von einer Wurzel אור abzuleiten gewohnt war, zeigt Schrader 3, 8 ff., dass es zunächst auf eine Wurzel מאר zurückgeht und eine Bildung wie בְּכוֹר ist. Aehnlich verhält es sich mit תְּהוֹם, welches ziemlich allgemein — nur Fürst macht eine Ausnahme — direct auf הום zurückgeführt wird, aber in Wirklichkeit eine Wurzelgestalt תהם voraussetzt, vgl. die ass. bab. Keilinschriften in der DM. Zeitschrift a. a. S. 210. — Zu dem Nachweise, dass ein König von Hamat den mit dem specifisch israelitischen Gottesnamen יהוה zusammengesetzten Namen *Jahubihdi* führt (3, 21), womit auch S. 70, 20 ff.; 73, 5 ff. zu vergleichen, ist wahrscheinlich als weitere Parallele beizufügen der Name יאל auf der 5. melitensischen Inschrift Z. 4; desgleichen der Name עזיא (wenn = עזיה?), M. A. Levi, phöniz. Wörterbuch S. 37. Die durch diese Beispiele erhärtete Thatsache, dass ab und zu auch in heidnischen Kreisen Jehova verehrt wurde, erklärt Schrader richtig daraus, dass die betreffenden Heiden eben auch den Gott Jehova neben den anderen Göttern in ihr Pantheon aufnahmen, ohne dass sie damit irgend dem „Hebraismus" hätten huldigen wollen. Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir eine kleine Ungenauigkeit zu berichtigen. Schrader sagt in seinem Artikel *Jahve* in Schenkel's Bibellexicon III, 168, ich sei in meinem Programm *de pronunciatione ac vi tetragrammatis*; Erlangen 1867, Delitzsch gefolgt in seiner hinterher von ihm wieder aufgegebenen Annahme, dass יהוה zu sprechen sei *Jahavah*. In Wirklichkeit aber suchte ich dort den Nachweis zu führen, dass יהוה nicht dreisilbig, sondern zweisilbig gesprochen worden ist, also entweder *Jahve* oder *Jahva*, und dass von diesen beiden allein zulässigen Weisen der Aussprache die letztere nach Tradition und Analogie die grössere Wahrscheinlichkeit für sich habe, eine Ansicht, von welcher abzugehen mich auch inzwischen nichts bestimmt hat. — Ob die Deutung des Namens הֶבֶל, Gen. 4, 2, durch das assyrische *habal* = *Sohn* (S. 8, 22 ff.) den Vorzug vor der gewöhnlichen: *Hauch*, *Nichtigkeit* verdiene, will mir zweifelhaft erscheinen angesichts der geschichtlichen Beziehung, welche den Namen חַוָּה und קַיִן gegeben wird; der Name הֶבֶל im Sinne des assyr. *habal* wäre weniger nichtssagend, wenn er dem Erstgeborenen beigelegt worden wäre. Dagegen dürfte die Zusammenstellung von מְנָה mit מִין oder vollends mit sanscr. *mîna* (= Fisch), desgleichen die Zusammenstellung von בָּבֶל mit sanscr. *papîs* (= Sonne, Sonnige) ebenso wie die Erklärung aus בַּב בֵּל durch die Ausführungen auf S. 24, 14 ff. u. S. 41, 20 ff. wol für immer beseitigt seyn. Ferner ist durch Schrader's Erklä-

rung der Inschrift Nebukadnezar's über seine Wiederherstellung des Birs Nimrud S. 35 ff. die früher verbreitete Meinung, als ob Nebukadnezar selbst den Birs Nimrud für den Ort der Sprachentrennung (Gen. 11, 1 ff.) gehalten habe, als eine völlig unberechtigte erwiesen. Von grosser geschichtlicher Wichtigkeit ist der Nachweis S. 42 ff., dass die Chaldäer schon sehr frühe in Babylonien sassen, und dass das vielbesprochene אוּר כַּשְׂדִּים nicht im nördlichen Mesopotamien, sondern in Babylonien lag, an der Stelle der heutigen Ruinen von Mugheir (S. 383 f.). Sehr werthvolle geographische Bestimmungen finden sich über die Lage von Gozan S. 161, 21 ff., über die Lage von Rutha und Sepharvaim S. 164, 15 ff. Auf S. 60, 5 ff. erhalten wir einen neuen Belag dafür, dass der hebr. Ausdruck אַחֲרִית הַיָּמִים mit Unrecht noch immer von vielen Auslegern durchweg auf die messianische oder die Endzeit bezogen wird: er bedeutet an und für sich nichts weiter als den noch zukünftigen Theil der Tage, vgl. diese Zeitschr. 1871 S. 123 f. — Ziemlich gewagt erscheint mir dagegen die Behauptung S. 88, 28 ff., dass das Nomen פֶּחָה durch das Assyrische als ein ächt semitisches Wort erwiesen sei; denn im Assyrischen kommt von dem Singular *pahat* eben doch auch nicht mehr als der Pluralis *pahâti* und das Abstractum *pihat* vor, und für den Mangel eines Verbalstammes, an den sich dieses Nomen anschliessen liesse, sich auf den gleichen Mangel bei den sogenannten *Nomina primitiva* אָב, אֵם zu berufen, hat bei der eigenthümlichen Art dieser ersten Kindeslaute doch sein Missliches; vgl. daher noch immer meine nachexil. Propheten IV, 48 f. und neuerdings Hitzig, Sprache und Sprachen Assyriens S. 41.

Aus der reichen Fülle höchst interessanter und wichtiger Nachweise und Beläge, welche das Buch in Betreff der israelitischen Geschichte während der späteren Königszeit sowie einzelner Angaben der prophetischen Schriften des alten Testamentes enthält, liessen sich viele Einzelheiten herausgreifen, für die wir dem Verf. grossen Dank schulden, so z. B. für den Nachweis, dass es wirklich ein Land חַדְרָךְ (Sach. 9, 1) gegeben hat S. 385 (vgl. auch Stud. u. Krit. 1871 S. 695); für den Nachweis der Verschiedenheit Salmanassar's und Sargon's und beider Theilhaberschaft an der Zerstörung des nördlichen Reiches S. 154 ff.; für den Nachweis, dass Asarhaddon sich das ganze syrisch-phönizische Vorderasien sammt Aegypten unterwarf S. 211 ff., dass auch Manasse ihm Gehorsam leisten musste S. 227 ff. und dass daher auch die Nachricht in 2 Chr. 33, 11 durchaus nicht unglaubwürdig ist S. 238 ff., und dass ebenso auch die Nachricht in Esr. 4, 2, wonach

Asarhaddon östliche Stämme in Palästina ansiedelte, ihre Bestätigung findet S. 244 f.; für den Nachweis, wann No-Amon (Nah. 3, 8) zerstört wurde S. 287 ff., und vieles Andere. Doch wir begnügen uns hier mit blosser Andeutung und wollen unsere Leser zum Schluss nur noch auf drei starke Bedenken aufmerksam machen, welche Schrader gegen die Chronologie der biblischen Königsbücher erhebt. Zuvor aber lassen wir zur leichteren Orientirung eine Uebersicht über die biblische Zeitrechnung*) in der zweiten Hälfte der Königszeit, sowie die Reihenfolge der assyrischen Könige in der entsprechenden Zeit nach Schrader's Ansätzen folgen.

Die biblische Zeitrechnung.

Juda.	Israel.
	909—888 *Achab.* Mit ihm gleichzeitig *Benhadar* II. von Damaskus.
	888—887 *Achasja.*
	887—876 *Joram.* Während seiner Regierung wird Benhadar II. ermordet und *Chasael* dessen Nachfolger 2 K. 8, 28. 29.
	875—848 *Jehu.*
	848—832 *Joachas.*
	832—817 *Joas.* Während seiner Regierung stirbt Chasael u. wird sein Sohn *Benhadar* III. König von Damaskus.
	817—766 *Jerobeam* II.
803—752 *Usia.*	
	765 *Sallum.*
	765—754 *Menachem.* Einfall des assyrischen Königs *Phul* in Israel 2 K. 15, 19.
	754—753 *Pekachja.*
752—737 *Jotham.*	753—734 *Pekach.* In seinen letzten Jahren (zwischen 737 und 734) verbündet mit *Rezin* von Damaskus, im Krieg mit Achas, und von dem assyrischen König *Tiglath-Pileser* mit Krieg überzogen 2 K. 15, 37; Jes. 7, 1 ff.; 2 K. 16, 5 ff.; 15, 29.
737—722 *Achas.*	
	734—724 (vermuthlich Anarchie und Thronstreitigkeiten).
	724—717 *Hosea.*
722—694 *Hiskia.*	
709 im 14. Jahr Hiskias Sancherib's Feldzug u. Hiskia's Erkrankung.	717 im 6. Jahre Hiskia's Eroberung Samaria's durch Salmanasar, beziehungweise Sargon.

Die assyrischen Könige.

889—884 *Tuklat-Adar.*	828—824 *Salmanasar* III.
883—859 *Asur-nakir-sabal.*	823—811 *Samsibin.*
859—829 *Salmanasar* II.	810—782 *Binirar.*

* Die hier folgende Einreihung der chronologischen Daten der Bibel in unsere Aera ist natürlich keine bis in's Einzelnste absolut sichere: Winer setzt z. B. den Fall Samaria's auf 721, Ewald auf 719, Bunsen auf 709, Hitzig auf 722.

781—772 *Salmanasar* IV.	727—723 *Salmanasar* V.
771—754 *Asurdanil.*	722—706 *Sargon.*
753—746 *Asur-nirar.*	705—682 *Sancherib.*
745—728 *Tiglath-Pileser* IV.	

1. Während die Bibel den Feldzug Sancherib's gegen Juda und Aegypten aus dem 14. Jahre Hiskia's (Jes. 36, 1 und der Paralleltext 2 K. 18, 13), d. i. nach vorstehender Tabelle ungefähr aus dem Jahr 709 datirt, regierte Sancherib nach dem assyrischen Regentenkanon erst 705—682 und war der Feldzug gegen Juda sein drittes Kriegsunternehmen (S. 171 ff. S. 184 ff.), welches vermuthlich im J. 701 statt hatte (S. 194 ff.). Die Differenz zwischen der biblischen und der monumentalen assyrischen Zeitrechnung beträgt also hier etwa 8—10 Jahre. Dass nun der assyrische Regentenkanon die Zeit der Regierung Sancherib's um 8—10 Jahre zu spät ansetze, lässt sich kaum annehmen. Dagegen bin ich schon seit Jahren der Ansicht, dass die Zeitangabe in Jes. 36, 1 theilweise irrthümlich ist und jedenfalls nicht alles, was Jes. 36—39 erzählt wird, in den Rahmen eines Jahres fallen kann. Zunächst muss, wie auch von anderer Seite mehrfach anerkannt ist*, die Erkrankung Hiskia's und die Gesandtschaft Merodach-Baladan's (Jes. 38. 39), welche Jes. 38, 1 als mit dem Feldzug Sancherib's ziemlich gleichzeitig angesetzt wird, aus anderer Zeit, und zwar aus der Zeit vor diesem Feldzug, datirt werden. Denn aus Jes. 37, 30 folgt, dass die Assyrer sich über ein Jahr lang in Palästina aufhielten**; in diesem Falle aber konnte die Gesandtschaft Merodach-Baladan's nicht nach dem Abzug der Assyrer und doch zugleich auch noch im 14. Jahre Hiskia's, in welchem der Feldzug nach Jes. 36, 1 begonnen hätte, bei Hiskia eintreffen. Sodann erfahren wir aus Jes. 39, 2, dass zu der Zeit, wo die babylonischen Gesandten eintrafen, Hiskia's Zeughaus und Schatzkammern mit den mannichfachsten und zum guten Theil noch von seinen Vätern ererbten Gütern sehr wohl gefüllt waren; dies war aber nach Sancherib's Anwesenheit in Palästina nicht mehr der Fall (2 K. 18, 14—16; für die gegentheilige Annahme können die 2 Chr. 32, 23 erwähnten Geschenke um so weniger beweisend seyn, als sie weder altererbtes Gut Hiskia's waren, noch auch ausreichen konnten, um Hiskia als einen wohlgerüsteten und reichen Fürsten erscheinen zu lassen). Endlich zeigt uns Jes. 38, 6, dass die Erkrankung Hiskia's zu einer Zeit statt hatte, in welcher Hiskia auf einen Angriff von Seiten des assyrischen Heeres

* Vgl. z. B. Oppert in DMZ. 1869, S. 147.

** Vgl. auch Delitzsch, Jesaja S. 388 ff.

gefasst seyn musste, der Angriff selbst jedoch noch nicht erfolgt war. Auf einen solchen Angriff aber musste Hiskia von dem Momente an gefasst seyn, wo er dem assyrischen Oberkönig den Tribut verweigert hatte (2 K. 18, 7); dagegen hatte er nach Sancherib's Abzug keinen Anlass mehr zu weiterer Besorgniss vor dem Assyrer (Jes. 37, 7. 22. 29. 35). — Da nun Hiskia's Erkrankung in der that in sein 14. Jahr fällt (vgl. Jes. 38, 5 mit 2 K. 18, 2), da ferner die Kunde von dem wunderbaren astronomischen Vorgang sich erst noch nach Babel verbreitet hatte, bevor die Gesandtschaft von dort abging (2 Chr. 32, 31), da es mithin selbst zweifelhaft ist, ob die babylonische Gesandtschaft in Hiskia's 14. Jahre oder vielleicht erst im darauf folgenden eintraf, so muss der Feldzug Sancherib's nothwendig in ein späteres Jahr verlegt werden. Allein in welches? Und wie erklärt sich dessen Datirung Jes. 36, 1 aus dem 14. Jahre Hiskia's? Am leichtesten erklärt sich diese letztere offenbar, wenn wir annehmen dürfen, *a.* dass die Erzählungen von Jes. 36—39 nicht von Jesaja selbst, sondern von einem späteren Redactor seinem Weissagungsbuch einverleibt wurden; *b.* dass der Redactor die beiden Erzählungen Jes. 36. 37 und Jes. 38. 39 in dem Werke, aus welchem er sie herübernahm, in richtiger chronologischer Reihenfolge, und jedes mit seinem besonderen Datum versehen, vorfand, das Datum des Einfalls Sancherib's aber ein solches war, aus welchem durch Versehen leicht das 14. Jahr Hiskia's werden konnte; und *c.* dass der Redactor bei der Voraussetzung, die Ereignisse beider Erzählungen datirten aus derselben Zeit, ein besonderes Interesse hatte, die Erzählung von Hiskia's Erkrankung in dem Jesajanischen Weissagungsbuche erst auf die Erzählung von Sancherib's Feldzug folgen zu lassen. — *Ad a.* In ihrer dermaligen Gestalt können die Erzählungen von Jes. 36—39 schon darum nicht auf Jesaja zurückgehen, weil Jes. 37, 38 noch Sancherib's Tod berichtet wird, welcher erst 682 eintrat, Jesaja aber jedenfalls bereits im Todesjahre Usia's (wahrscheinlich 752) als Prophet wirksam war (Jes. 6, 1). Ferner hätte auch Jesaja, welcher ein Zeitgenosse der Begebenheiten war, unmöglich die beiden in Rede stehenden Ereignisse in ein und dasselbe, und zwar das 14. Jahr Hiskia's verlegen können. Wir sind daher zu der Annahme genöthigt, dass Jes. 36—39 von einem späteren Redactor aus einem anderweitigen Werke in das Buch Jesaja's aufgenommen wurden. Dieses anderweitige Werk können nun aber trotz ihres stellenweise besseren Textes nicht unsere jetzigen Königsbücher seyn; vielmehr muss umgekehrt dem Verfasser der Königsbücher der im Jesajanischen Weissagungs-

buch enthaltene Text als hauptsächlichste Quelle vorgelegen haben. Denn ausserdem würde es sich nicht wohl erklären lassen, wie das Geschichtswerk der Königsbücher hätte dazu kommen sollen, gegen die geschichtliche Aufeinanderfolge zuerst von Sancherib's Feldzug und dann von Hiskia's Erkrankung zu erzählen. Vielleicht, dass der Redactor des Buches Jesaja die beiden Erzählungen aus dem 2 Chr. 32, 32 erwähnten חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ entnahm, welcher, da er als Quelle für die Erlebnisse und Thaten Hiskia's genannt wird, reiche Geschichtserzählung enthalten haben muss und, insofern er von Jesaja als einem Zeitgenossen verfasst war, auch für den Einfall Sancherib's dss richtige Datum angab. — *Ad. b.* Am leichtesten konnte nun das dermalige irrige Datum dieses Ereignisses dann entstehen, wenn das ursprüngliche richtige mit dem dermaligen irrthümlichen grosse Aehnlichkeit hatte. Dies führt auf die Vermuthung, dass es statt בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה ursprünglich hiess בְּאַרְבַּע וְעֶשְׂרִים שָׁנָה. Und dieser Vermuthung dient die assyrische Chronologie, welche den Feldzug Sancherib's in das Jahr 701 ansetzt, zu einer wesentlichen Stütze. Zwar würde, wenn das 14. Jahr Hiskia's, wie oben angenommen, dem Jahre 709 v. Chr. entspräche, der Feldzug Sancherib's nicht in das 24., sondern in das 22. Jahr Hiskia's fallen; allein nichts verbietet die Annahme, dass das 14. Jahr Hiskia's nicht gleich dem Jahre 709, sondern gleich dem Jahre 711 v. Chr. ist, da sich bekanntlich die biblischen Zeitangaben nicht mit voller Sicherheit bis in's Einzelnste genau auf Jahre der christlichen Zeitrechnung übertragen lassen. Wir können daher die assyrische Datirung des Feldzugs Sancherib's nur für wohl begründet halten. — *Ad c.* Fielen nun nach der Meinung des Redactors des Jesajanischen Weissagungsbuches Hiskia's Erkrankung und Sancherib's Feldzug in ein und dasselbe Jahr, und zwar in das 14. Jahr Hiskia's, so lässt sich auch nicht schwer ein Grund absehen, weshalb er in dem Buche Jesaja's dem Bericht über Hiskia's Erkrankung den Bericht über Sancherib's Einfall in Juda voranstellte. Durch den letzteren Bericht wollte er nemlich eine historische Erläuterung zu einer Reihe von Weissagungen in Jes. 1—35, besonders Cap. 10, 5—12, 6 und Cap. 28—33 geben, durch den Bericht über Hiskia's Erkrankung aber (vgl. besonders Cap. 39, 5—7) den Weissagungen von Cap. 40—66 ihre historische Grundlage geben. Aus unserem Jesajanischen Weissagungsbuche dürfte dann, wie oben bereits bemerkt, der Verfasser der Königsbücher seine Erzählung mitsammt der Datirung entnommen haben.

2. Das zweite Bedenken betrifft den assyrischen König Phul

2 K. 15, 19. Vergleicht man nemlich den assyrischen Regentenkanon mit den biblischen Nachrichten, so fällt vor Allem auf, dass derselbe überhaupt keinen König Phul nennt, und namentlich nicht zu der Zeit, in welcher der israelitische König Menachem regierte. Nun bringt Schrader S. 120 f. S. 143 eine Stelle aus einer Inschrift Tiglath-Pileser's IV. bei, wonach dieser wie von dem damascenischen Könige Rezin, so von dem samaritanischen Könige Menachem Tribut erhalten habe. Hieraus schliesst Schrader, dass Menachem (nach der Bibel 765—754) und Tiglath-Pileser (nach dem Regentenkanon 745—728) in Wirklichkeit noch gleichzeitig regiert haben. Da ferner der noch mit Menachem gleichzeitige König Usia (nach der Bibel 803—752) auf mehreren Inschriften eines assyrischen Königs erwähnt wird (S. 114 f.), so schliesst Schrader ferner (S. 121, 23—31; S. 132, 24—26; S. 301, 2—4), dass der betreffende assyrische König Tiglath-Pileser gewesen sei *, Usia also auch noch mit Tiglath-Pileser gleichzeitig regiert habe. Hieraus ergibt sich ihm nun weiter, dass der biblische Phul und der biblische Tiglath-Pileser identisch sind, dass ferner der Name Phul nur eine Verstümmelung von Tiglath-Pileser ist, dass Usia und Menachem in weit späterer Zeit regiert haben, als die Bibel angibt, und dass die bib-

* So wenigstens glaube ich Schrader's Meinung verstehen zu sollen, wenn er an den angef. Stellen Gewicht darauf legt, dass Menachem und Usia von den Keilinschriften als gleichzeitige erwähnt werden. Denn eine solche Erwähnung erinnere ich mich nicht bei ihm gefunden zu haben, ausser in der augenscheinlich erst nachträglich beigefügten Note *** auf S. 118. Der Inhalt dieser Note ist für mich insolange bedeutungslos, als mir der Inhalt der hier angezogenen Inschrift Tiglath-Pileser's unbekannt ist, und ich daher nicht ersehen kann, ob wirklich Tiglath-Pileser auf derselben als Urheber genannt wird und in welchem Sinn und Zusammenhang sie sowol Menachem und Rezin als Usia erwähnt. — Im Texte von S. 118 ist freilich die Argumentation eine wesentlich andere. Hier macht Schrader geltend, 1. dass auf den betreffenden Tafeln (auf welchen *Azriyâhu mat Jahudaai* erwähnt wird? oder nach S. 117, 3—15 wol nur auf solchen, welche in dem Südwestpalaste gefunden wurden, nachdem sie aus einem anderen Palaste dahin transferirt worden waren?) auch Rezin und Tabeel (Jes. 7, 6) erwähnt werden; 2. dass sich auf den betreffenden Tafeln und den ausdrücklich dem Tiglath-Pileser zugeschriebenen ein mehrfach identischer Inhalt finde. Allein aus 1. kann darum nicht mit einiger Sicherheit auf Tiglath-Pileser als Urheber der Tafeln geschlossen werden, weil Rezin und Tabeel bereits früher eine geschichtliche Bedeutung hatten, als sie mit Tiglath-Pileser in Berührung kamen (Jes. 7, 6 erwähnt nur Tabeel's Sohn!) und daher auch dessen Vorgänger sie erwähnt haben kann. Selbst wenn aber auch diese Tafeln auf Tiglath-Pileser zurückgeführt werden müssen, so folgt daraus noch nicht, dass auch diejenigen Tafeln, auf welchen Usia erwähnt wird, ihm angehören. Ad 2. aber scheint mir der Inhalt der auf S. 115 und S. 138 angeführten Inschriften keineswegs so identisch, dass der Schluss auf gleichen Urheber berechtigt wäre.

lische Zeitrechnung zwischen Usia und Hiskia um ein Beträchtliches (20—30 Jahre) zu lang sei (S. 124 ff. S. 133. S. 119 f. S. 299).

Das erste Gefühl, welches sich eines alttestamentlichen Exegeten gegenüber diesen Ergebnissen der assyriologischen Forschung bemächtigt, ist das des Staunens und der Verlegenheit, das zweite aber ist das des Zweifels. Man braucht kein Anhänger der Inspirationstheorie eines Baier oder Hollaz zu seyn, um sich zweimal zu bedenken, bevor man die wesentliche Richtigkeit der Chronologie der Königsbücher aufgibt. Dass sich ab und zu kleine Unrichtigkeiten in den Zahlenangaben finden und diese nicht immer mit voller Sicherheit richtig gestellt werden können, wird allgemein zugestanden. Im Grossen und Ganzen aber erscheinen die chronologischen Daten der Königsbücher durch die Controle der parallelen Reihen der jüdischen und der israelitischen Könige als so gesichert, dass die Annahme, die assyrischen Könige malten ihren Unterthanen und der Nachwelt Siege über fremde Völker und Tributpflichtigkeit unterworfener Könige in der Manier Potemkin'scher Dörfer vor, näher liegt als die Annahme, dass Phul und Tiglath-Pileser ein und dieselbe Person sei und die biblischen Könige Usia und Menachem noch Zeitgenossen des assyrischen Tiglath-Pileser waren. Dass die assyrischen Könige in der Kunst des Schönfärbens und Uebertreibens nicht unerfahren waren, muss Schrader bezüglich der Ruhmredigkeit Sancherib's S. 189 f. selbst zugeben.

Aber liegt in Wirklichkeit auch nicht einmal die Möglichkeit vor, dass die biblische und die assyrische Chronologie in Betreff Phul's und Tiglath-Pileser's doch vielleicht zusammenstimmten?* Zunächst scheint mir der Stelle 1 Chr. 5, 26 eine grössere Beweiskraft inne zu wohnen, als Schrader ihr, freilich in anderem Interesse, S. 133 Note * zugestehen will. Er meint, es sei hier das vermischt, was 2 K. 15, 29 von Tiglath-Pileser und was 2 K. 17, 6 von Salmanasar berichtet werde, und es werde hier das auch auf Phul übertragen, was nach den Königsbüchern lediglich von Tiglath-Pileser gelte. Allein der Meinung, dass Salmanasar die $2^1/_2$ ostjordanischen Stämme in die Gefangenschaft geführt habe, wird auf

* Wir gehen bei unseren folgenden Combinationen von der Voraussetzung aus, dass die Eponymenlisten vor Tiglath-Pileser (seit 745) eine Unterbrechung nicht erfahren haben, erinnern aber daran, dass Oppert dort eine Lücke von 47 Jahren annimmt und dass er neuestens (DMZ. 1872 S. 814) eine Schrift über die chronologischen Angaben der Königsbücher in Aussicht gestellt hat, wodurch deren wesentliche Richtigkeit und Harmonie mit den assyrischen Denkmälern erwiesen werden soll.

Grund von 2 K. 17, 6 Niemand seyn, der zuvor 2 K. 15, 29 gelesen hat; es kann daher auch keine Vermischung des von Tiglath-Pileser und des von Salmanasar Berichteten vorliegen (vgl. auch Keil zu 1 Chr. 5, 26). Aber auch dies lässt sich nicht behaupten, dass nach 1 Chr. 5, 26 auch Phul die ostjordanischen Stämme in die Gefangenschaft geführt habe; denn Subject zu וַיַּגְלֵם und וַיְבִיאֵם ist dort nicht Phul und Tiglath-Pileser, auch nicht der letztere allein (gegen Bertheau und Keil), sondern Jehova. Wir werden somit berechtigt seyn, der Thatsache einiges Gewicht beizulegen, dass der Chronist, welchem ausser unseren Königsbüchern auch noch zahlreiche andere Quellen vorlagen, den Namen Phul nicht als eine Verstümmelung des Namens Tiglath-Pileser ansah, sondern beide Namen als Bezeichnung zweier verschiedener Personen betrachtete. Wenn nun Phul 2 K. 15, 19 f. und 1 Chr. 5, 26 ausdrücklich und wiederholt König von Assur genannt wird, so ist es allerdings nicht wahrscheinlich, dass er nur ein Feldherr des assyrischen Königs gewesen sei. War er aber ein assyrischer König, so sollte er freilich auch in den assyrischen Konigslisten nachweisbar seyn. Und dies ist vielleicht auch nicht so unmöglich, als man gemeinhin annimmt. Nach der biblischen Chronologie regierte Menachem, in dessen Zeit der Einfall Phul's stattgehabt haben soll, 765—754; nach dem assyrischen Regentenkanon hätte in jener Zeit Asur-danilu geherrscht 771—754: dass aus dem Namen Asurdanilu nicht der Name Phul geworden seyn kann, ist klar. Vergleichen wir nun aber die Verwaltungslisten, so finden wir dort die Zeit von 772—753 durch einen Strich, durch welchen sonst überall der Beginn der Herrschaft eines neuen Königs angedeutet wird, in zwei Hälften geschieden, 772—764 und 763—753. Schrader nimmt nun (Studd. u. Kritt. 1871 S. 681 f.) an, dass der Trennungsstrich hier ausnahmsweise habe als Merkzeichen dafür dienen sollen, dass im Monat Sivan des Jahres 763 die Sonne eine Verfinsterung erlitten habe. Aber warum sollte es nöthig gewesen seyn, dies auch noch durch ein äusseres Zeichen anzumerken, nachdem es doch bereits im Texte mit ausdrücklichen Worten bemerkt ist? Und wie sollte der Verfasser dazu gekommen seyn, zu einem solchen äusseren Zeichen gerade den Trennungsstrich zu verwenden, der doch sonst überall den Anfang einer neuen Herrschaft bezeichnet? Es wird daher gewiss die Annahme ungleich näher liegen, dass auch hier der Strich andeuten solle, es habe ein neuer Herrscher im Jahre 763 den Thron bestiegen. Man kann hiegegen nicht als einen auch nur einigermaassen triftigen Beweis vorbringen, dass in dem Regentenkanon der Tren-

nungsstrich zwischen 764 und 763 fehle. Dies kann auf einer Ungenauigkeit beruhen, welche ihre Beispiele hat: der Trennungsstrich fehlt auch Kanon II zwischen 824 und 824; Kanon III zwischen 706 und 705; 682 und 681; Verwaltungsliste zwischen 728 und 727; er steht in den verschiedenen Kanones an verschiedener Stelle zwischen 754 und 752; 746 und 743; 722 und 719; 706 und 704; bei 781 steht er Kanon III vor und nach dem Namen Salmanasar. Der Trennungsstrich kann im Regentenkanon aber auch mit Absicht nach 764 ausgelassen worden seyn, wenn nemlich der Herrscher, welcher 763—753 regierte, ein Usurpator war, welcher den rechtmässigen Herrscher Asurdanilu (772—764) verdrängte. Wir sind daher — wenigstens nach dem mir vorliegenden Material — vollauf zu der Annahme berechtigt, dass zwischen 763 und 753, also gerade in der Zeit des israelitischen Königs Menachem, ein anderer König über Assyrien regierte, als in den unmittelbar vorangehenden Jahren. Nunmehr erhebt sich die Frage, wie der mit Menachem gleichzeitige König geheissen habe. Die Verwaltungsliste und der Regentenkanon bezeichnen ihn ebenso wenig ausdrücklich, als Kanon I den Regenten von 745—728, oder den Regenten von 727—723, oder den Regenten von 722—706, oder den Regenten von 705—682, oder Kanon II den Regenten seit 681 ausdrücklich bezeichnet. Wie wir nur aus anderweitiger Quelle (der Bibel) erschliessen können, dass der assyrische König, welcher 727—723 regierte, Salmanasar hiess, so können wir auch nur aus derselben Quelle entnehmen, dass der assyrische Herrscher von 763—753 den Namen Phul führte. Es erübrigt nun noch als letzte die Frage, ob sich der Name Phul in der Zeit von 763—753 wenigstens als Name eines *ἄρχων ἐπώνυμος* nachweisen lasse, wie dies doch bei Salmanasar der Fall ist. Sollte aber auch das Gleiche bei Phul nicht der Fall seyn, so kann sich dies daraus erklären, dass er bereits starb, bevor noch ein Jahr nach ihm benannt war, wie denn auch erst das letzte Jahr des zuletzt erwähnten Salmanasar (723) von diesem den Namen erhielt, und desgleichen Sargon erst seinem vierten Regierungsjahre seinen Namen gegeben zu haben scheint. Unmöglich ist es aber auch nicht, dass in dem Eponymos von 763 der Phul der Bibel steckt. Dieser Eponymos hiess nach dem Regentenkanon *Pur-il-śa-gal-ʿi*. Sicher gelesen scheint hievon nur die Silbe *Pur*. Bei der häufigen Vertauschung der Laute *r* und *l* kann sehr leicht aus assyrischem *Pur* im Hebräischen *Pul* geworden seyn, und jedenfalls dürfte es nicht gewagter seyn, das hebräische *Pul* oder *Phul* als eine Verstümmelung aus *Pur-il-śa-gil-ʿi*, denn

mit Schrader es als eine Verstümmelung aus *Tuklat-habal-asar* anzusehen, bei welch letzterer Annahme gerade der logisch und phonetisch unwichtigste Bestandtheil des Namens von den Hebräern aufgegriffen worden wäre. Wenn die Verwaltungsliste angibt, *Pur-il-s'a-gal-'i* sei aus Gozan gewesen, so würde dies gut zu der Vermuthung stimmen, dass er sich als Usurpator auf den Thron geschwungen habe; und wenn sie weiter angibt, der betreffende assyrische König sei 755—753 in Syrien beschäftigt gewesen, so wird sie uns wahrscheinlich die Umstände nennen, unter welchen der Angriff auf Menachem erfolgte.

Bleiben wir hienach vorläufig dabei, Phul und Tiglath-Pileser als zwei verschiedene Könige zu unterscheiden, so sind die Inschriften von S. 115, in welchen Usia's Erwähnung gethan wird, wahrscheinlich auf Phul zurückzuführen; es stimmt ferner mit der biblischen Geschichtserzählung, wenn Tiglath-Pileser auf einer Prunkinschrift S. 147 der Tributpflichtigkeit des Achas von Juda gedenkt; dagegen befremdet es, dass Tiglath-Pileser nach Schrader S. 120, 24 ff. S. 143, 1 ff. der Tributpflichtigkeit des Rezin von Damaskus und des Menachem von Samaria Erwähnung thut, während diese doch der Zeit Phul's angehören. Sehe ich aber recht (vgl. S. 142), so ist diese dem Tiglath-Pileser zugeschriebene Inschrift ein Theil der vierten auf S. 115 angeführten Inschrift, welche auch Usia's von Juda gedenkt und welche wir auf Phul zurückführen zu sollen glauben. Aber wenn dem auch nicht so seyn sollte, so bliebe immer noch die Annahme zulässig, dass der hier erwähnte Menachem ein Usurpator oder ein Kronprätendent gewesen, welcher sich in der Zeit von 734—724 vorübergehend der Herrschaft über Israel bemächtigt hatte, und dass der hier erwähnte Rezin ein von den Assyrern nach der Tödtung des älteren Rezin und der Wegführung des angeseheneren Theils der damascenischen Bevölkerung über deren Rest eingesetzter Vasallenkönig war.*

3. Am schwersten zu enträthseln ist, wie die assyrischen Inschriften ihren Salmanasar II. (858—829) zu einem Zeitgenossen Achab's (909—888) und zugleich Jehu's (875—848) von Israel, Benhadar's II. (ungefähr bis 870) und zugleich Chasael's (ungefähr bis 830) von Damaskus machen können. In seinem 5. Regierungsjahre oder im Jahr 854 erwähnt nemlich Salmanasar II. als Könige, die er schlug, Benhadar II.

* Wie vorsichtig man in der Verrückung der biblischen Chronologie seyn muss, erhellt aus S. 121, wo sogar noch Sancherib einen Menachem von Samaria als Vasall erwähnt! Auch Schrader sieht sich hier zu der Annahme genöthigt, dass nicht der biblische Menachem gemeint sei.

von Damaskus und Achab den Israeliten (S. 94 ff.); desgleichen im Jahr 853 den Benhadar (S. 101); desgleichen im Jahr 848 (S. 102) und im Jahr 845 (S. 103) wieder den Benhadar; ferner im Jahr 841 den Chasael als geschlagenen, den Jehu als tributpflichtigen König (S. 104. 107), desgleichen im Jahr 838 den Chasael (S. 104), endlich noch auf einer Inschrift, welche eine vor dem Grosskönig knieende Figur zeigt, den Jehu als reichen Tribut zahlenden König (S. 105). Sind nun die angeführten Inschriften hinsichtlich der Eigennamen richtig gelesen und gedeutet, woran kaum zu zweifeln ist*; sind sie ferner sämmtlich mit Sicherheit auf Salmanasar II. zurückzuführen; und findet endlich zwischen Salmanasar II. (858—829) und Asurdanilu (771 ff.) keine Unterbrechung oder Auslassung im Regentenkanon statt: so würde in der that die biblische Chronologie in der Zeit Achab's um 40—50 Jahre von der assyrischen Chronologie abweichen, d. h. um die genannte Zahl von Jahren länger als diese seyn (S. 299). Ob nun auch die zweite und die dritte der für diese Schlussfolgerung erforderlichen Bedingungen wirklich thatsächlich gegeben sei, bin ich zu beurtheilen dermalen ausser Stande.

[A. Kö.]

2. Julius Wellhausen (Lic. d. Theol., jetzt Prof. in Greifswald), Der Text der Bücher Samuelis untersucht. Göttingen (Vandenhoeck) 1872. XVI u. 224 S. 8.

Der Streit, welcher durch Joh. Morinus und Lud. Cappellus angeregt im 17. Jahrhundert über das Verhältniss des hebräischen (masoretischen) Bibeltextes zu dem Texte der alten Versionen, namentlich der Alexandrinischen, längere Zeit hindurch mit grosser Heftigkeit geführt wurde, förderte um die Mitte des vorigen Jahrhunderts das Resultat zu Tage, dass der masoretische Text viel sorgfältiger überliefert und im Ganzen viel richtiger und zuverlässiger sei als der Text der alten Uebersetzungen, deren Werth Morinus, Cappellus und deren Anhänger theils in unlauterem antiprotestantischen Interesse, theils nach unhistorischen subjectiven Geschmacksurtheilen bedeutend überschätzt hatten. Mit der Anerkennung der relativen Vorzüglichkeit der masoretischen Textesgestalt war jedoch die Streitfrage über den Werth der alten Bibelversionen, unter welchen die Alexandrinische theils wegen ihres hohen Alters und ihrer weiten kirchlichen Verbreitung, theils auch wegen der zahlreichen und starken Abweichungen vom

* Am ebesten könnte man zu einem Zweifel daran geneigt seyn, ob *Imirisu* auch wirklich *Damaskus* sei (doch vgl. DMZ. 1872 S. 323 f.) und ob *Sir'lai* wirklich *Israelit* bedeute.

hebräischen Texte die erste Stelle einnimmt, noch keineswegs zum vollen Austrage gekommen. Wenn auch gegenwärtig kein mit der Textgeschichte vertrauter und besonnener Kritiker mehr daran denkt, mit Isaac Vossius, Wilh. Whiston u. A. die Juden bewusster Fälschung des Bibeltextes zu zeihen, vielmehr darüber alle einverstanden sind, dass seit dem Abschlusse des alttestamentlichen Kanon die jüdischen Schriftgelehrten, von dem Glauben an die göttliche Eingebung ihrer heiligen Schriften durchdrungen, die grösste Verehrung gegen das geschriebene Gotteswort hegten und mit gewissenhafter Sorgfalt über die unversehrte Erhaltung und Fortpflanzung dieser Schriften wachten, so ist doch die Meinung noch weit verbreitet, dass der Bibeltext vor der Aufnahme der einzelnen Bücher in den Kanon der für göttlich gehaltenen Schriften sehr ungünstige Schicksale erlitten habe. In den starken Abweichungen der verschiedenen doppelt vorkommenden Stücke des A. Test., meint man, liege ein factischer Beweis dafür vor, mit welcher Freiheit spätere Autoren ältere Schriftstücke bearbeiteten, als auch dafür, dass man damals jene Schriftstücke noch nicht als einen heiligen, unantastbaren Buchstaben sich gegenüber zu stellen gewohnt war, und schliesst daraus, dass man damals auch auf die Erhaltung jedes einzelnen Wortes und Buchstabens noch nicht jene ungemeine Sorgfalt verwandte als später. Dies ist im Allgemeinen als richtig anzuerkennen; nur lässt sich aus der Freiheit, mit welcher spätere Autoren ältere Schriftdenkmale nach bestimmten Gesichtspunkten bearbeiteten, kein Schluss auf sorglose oder willkürliche Textbehandlung ziehen. In den Parallelstellen des A. Test. haben ältere und neuere Kritiker vielfach Textcorruptionen angenommen, wo die Abweichungen nur von freier Wiedergabe des Sinnes herrühren; auch hat man nicht selten nach vorgefassten Meinungen über die von den Späteren benutzten Quellen Abweichungen, Widersprüche und Textentstellungen gefunden, die bei richtiger Beurtheilung der zu Grunde liegenden Quellen sich als unbegründet herausstellen. Aber bei alledem finden sich, was bei Vervielfältigung eines Buches durch Abschriften unvermeidlich ist, in dem masoretischen Bibeltexte, namentlich der historischen Bücher, mancherlei Schreibfehler, besonders in den Namen und Zahlen, die sich in den Abschnitten, worüber uns zweifache aus einer gemeinsamen Quelle geflossene Berichte zu Gebote stehen, theilweise berichtigen lassen, wo aber parallele Berichte fehlen, nicht mehr gehoben werden können. So lautet z. B. der masoret. Text 1 Sam. 13, 1 wörtlich also: „Ein Jahr alt war Saul, als er König wurde, und zwei Jahre regierte er über Israel“, wo die Text-

verderbniss in den Zahlangaben offen sichtlich vorliegt. In der LXX fehlt dieser Vers; im *Cod. Vatic.* ist er ausgelassen, *Cod. Alex.* und *Sinait.* sind hier defect. Die übrigen alten Uebersetzer aber, Chaldäer, Syrer, Araber und Hieronymus, haben schon den gegenwärtigen masoret. Text vor sich gehabt und durch willkürliche Deutungen ihm einen Sinn zu geben versucht. In nicht wenigen Fällen dieser Art lassen uns sämmtliche alte Versionen im Stich, nur hie und da bietet die Alexandrinische eine erwünschte Hilfe, um den Fehler berichtigen zu können.

Auf Grund solcher Wahrnehmungen hat die neuere Kritik zuerst in den Büchern der Chronik, sodann auch in den Büchern Samuelis den masoretischen Text für sehr corrumpirt erklärt und nach der LXX und *Vulgata* zu emendiren versucht. So hat O. Thenius in seiner Bearbeitung der BB. Sam. für das kurzgefasste exeget. Handbuch zum A. Test. den Text an mehr als 300 Stellen für verderbt erklärt und nach der LXX und *Vulgata* und eigenen Conjecturen zu berichtigen für nöthig erachtet. Aber selbst sein Freund Friedr. Böttcher hat in der neuen kritischen Aehrenlese zum A. T. mehr als die Hälfte dieser Textemendationen als unnöthig und unbegründet oder als unzulässig und unhaltbar verworfen, ja mehrere dieser Conjecturen als unhebräisch abgewiesen, ohne freilich viel Probehaltigeres an die Stelle zu setzen, da auch diese Aehrenlese viel reicher an unbrauchbarer Spreu als an gediegenen Körnern ist und ebenfalls Conjecturen liefert, die wol gut deutsch, aber nicht hebräisch gedacht sind. — Die Mängel der bisherigen Kritik der BB. Sam. hat Herr *Lic.* Wellh. erkannt und theils in der Einleitung seiner Schrift, theils bei der Besprechung der einzelnen Stellen vielfach aufgedeckt. Ueber den Zweck seiner Untersuchung spricht er sich in der Vorrede dahin aus, einen Beitrag zu einer dereinstigen Ausgabe des A. Test. liefern zu wollen, direct durch eine Reihe fertiger Verbesserungen, die er vorlege, indirect durch die Weise, wie er sie gewinne; denn auf die Methode sei beinahe eben so viel Gewicht zu legen als auf die Resultate. Man verfahre, wie ihm scheint, gegenwärtig in der Kritik des A. T. zu sporadisch, begnüge sich mit einzelnen Emendationen, ohne auf eine zusammenhängende Würdigung der Natur des überlieferten Textes einzugehen, wodurch die gewöhnlichen Begriffe von dem was überhaupt Aenderung sei und was nicht, was mögliche und was unmögliche, was vorsichtige und was gewagte, in eigenthümlicher Weise modificirt würden. — Wir übergehen die weiteren Auslassungen hierüber in der Vorrede und wenden uns sogleich zur Einleitung. Von

dem Bedenken, welches in der kritischen Beschaffenheit der *LXX* zur Verwendung ihres Textes für Verbesserung des hebräischen Textes liege, ausgehend zeigt er hier zuvörderst, wie berechtigt Lagarde's Forderung sei: „ehe die Urform der griechischen Uebersetzung vorliegt, darf die ägyptische Recension nicht zur Kontrole der palästinensischen benutzt werden", aus den Folgen, wenn man dieselbe nicht beachte. So habe O. Thenius in s. Comm. zu den BB. Sam. die LXX durchgehend und systematisch als kritisches Hülfsmittel verwerthet, dabei aber in umfänglichem Masse sich namentlich in der Beurtheilung der sogen. Dupletten täuschen lassen, d. h. der doppelten und oft nur wenig verschiedenen Wiedergaben desselben hebräischen Textes oder auch neben einander gestellter Uebersetzungen zweier Varianten desselben, von denen nur die eine der LXX angehört, die andere irgend einer jüngeren griechischen Version; und selbst wo er die Duplette erkannte, habe er nur auf gut Glück was ihm aus dem Gewirre gefiel in beliebiger Wahl mit dem masoretischen Texte verglichen. Gleicherweise habe Then. einer alten Basler Ausgabe der *Vulgata* vom J. 1491 Vertrauen geschenkt und ohne weiteres vorausgesetzt, sie werde getreu mit der Uebersetzung des Hieronymus stimmen, ohne dass ihm bei einer der besonders in den BB. Sam. äusserst zahlreichen Stellen, wo die *Vulgata* ausser dem masoretischen Texte noch einen andern mit der LXX übereinstimmenden ausdrückt, der doch nicht ferne liegende Gedanke zu kommen scheint, es möchte im Verlaufe der Zeit aus der *Itala* sich ein Stück in die Arbeit des Hieronymus eingeschlichen haben. Die vielfache Verschmelzung zweier Uebersetzungen in dem Vulgatatexte, welche durch Vercellone's Variantensammlung der *Vulgata* zur vollsten Evidenz erhoben worden, hat sich schon längst dem Referenten bei nur sporadischer Vergleichung des Vulgatatextes mit dem hebräischen Texte aufgedrängt, dass ihm unbegreiflich erschien, wie Thenius sich dieser Wahrnehmung verschliessen konnte. — Wenn aber diese Fälle schon zur Genüge zeigen, wie beherzigenswerth der Grundsatz ist, die alten Versionen und in ihrer ursprünglichen Gestalt zur Kritik des hebräischen Bibeltextes zu benutzen, so kann derselbe doch nicht bedeuten, dass man sich, ehe eine definitive Ausgabe der LXX und der andern Versionen vollständig vorliege, alles Gebrauches derselben zu kritischen Zwecken enthalten müsse. Man könne auch, meint daher Wellh. weiter, mit zweischneidigen Messern ohne Gefahr operiren, wenn man nur wisse, dass sie zweischneidig sind, und sie vorsichtig benutze. Damit bei der Vergleichung der LXX mit dem masoretischen Texte Schaden

verhütet werde, komme es nur darauf an, dass man der beiden zu vergleichenden Grössen da sicher sei, wo man sie wirklich vergleicht.

Ein grosser Theil der Verderbnisse der LXX sei der Vergleichung gar nicht hinderlich, nemlich alle die, welche auf einen gemeinsamen Grundtext zurückgehen, oder die Varianten, welche die voraussetzliche hebräische Grundlage nicht ändern. Aber auch bei solchen Stellen, welche Varianten der ägyptischen Recension von der palästinensischen aufzeigen, sei der Gefahr, zufällige Textverderbnisse der LXX für Varianten des zu Grunde liegenden hebräischen Textes zu halten, in vielen Fällen dadurch vorzubeugen, dass man den griechischen Text ins Hebräische retrovertire, um den echten LXXtext herauszufinden. Sodann sei der Charakter ihrer Uebersetzungsart zu untersuchen, um scheiden zu können, was auf Rechnung des Uebersetzers und was auf Rechnung des ihm vorliegenden Textes zu setzen sei. Könne es auch als ausgemacht (?) gelten, dass ein beträchtlicher Theil der Abweichungen der LXX auf Rechnung eines abweichenden Textes komme, so wäre es doch andererseits verkehrt, etwelche Freiheit der Uebersetzung in Abrede zu stellen. Wenn die BB. Sam. gewiss auch äusserst wörtlich übersetzt sind, so würde man doch irren, diese Wörtlichkeit als ausnahmslos zu betrachten oder gar mit Thenius auf religiöse Scrupulosität der Uebersetzer zurückzuführen. — Ausser diesen allgemeinen Gesichtspunkten kommen aber die Grundsätze für die Textkritik in Betracht. Dabei frage sich zuerst, wie man sich die Entstehung der Varianten in den Textrecensionen zu denken habe. Zunächst werde man immer an unwillkürlichen Irrthum oder an den Zufall denken. In der uns erhaltenen Copie der BB. Sam. sei eine Menge Fehler durch Fahrlässigkeit und Versehen, Verwechslung von ähnlichen Buchstaben u. dgl. entstanden. Aber diese irrationalen Anlässe reichen zur Erklärung der vorliegenden Differenzen nicht aus. So falsch es sei, die Starrheit des Aquila auf die LXX zu übertragen, so falsch sei es auch, die Starrheit, mit welcher seit der Masora der Urtext überliefert wurde, zu antedatiren. Dagegen protestiren die Varianten, von welchen unzählige die *scriptio plena* und *defectiva* betreffen, andere auch mit der *scriptio continua* zusammenhängen. Hiezu komme die Eigenthümlichkeit sowol der hebr. Schrift, welche der Subjectivität des Lesers grossen Spielraum lasse, als der hebr. Erzählungsweise, welche die Naivität des mündlichen Sprechens nachahmend auf die supplirende Selbstthätigkeit des Lesers rechnend vieles unbestimmt lasse, z. B. die Nennung des Subjects der einzelnen Sätze,

welches häufig nur im Pronomen oder Verbum *implicite* enthalten ist, wodurch Unklarheit entsteht, die beim Uebersetzen Fehler erzeugen könne, wenn der Uebersetzer das *implicitum* durch *explicitum* ausdrückt. Aber diese supplirende Thätigkeit der Leser und Uebersetzer erstreckte sich noch weiter; auf Vertauschung einzelner Wörter und Phrasen mit anderen wirklich oder scheinbar gleichbedeutenden und auf weitere Ausspinnung und Vervollständigung der Erzählung. Solche Deutungen seien aber nicht blos in die Uebersetzung, sondern auch in den Originaltext eingedrungen, und in vielen Fällen sei gar nicht zu entscheiden, ob die Deutung blos in jener oder schon in diesem erfolgt sei. Schlüsslich habe auch wol die Ausartung, mit welcher der überlieferte Text behandelt wurde, das Gebiet der Deutung überschritten und zu wirklichen Aenderungen geführt. Diese Möglichkeit sei nicht zu leugnen, obgleich es eine Umkehrung des wirklichen Sachverhalts ist, wenn Geiger in seiner „Urschrift und Uebersetzung der Bibel“ die „tendenziöse“ Aenderung nicht als letzten Auswuchs der herrschenden Willkür, sondern als das treibende Motiv derselben betrachte, wofür er einen bündigen Beweis nicht geliefert habe.

Diesem in den Grundgedanken mitgetheilten „Abriss der kritischen Grundsätze“ wünscht der Verf. durch die folgende, den Hauptinhalt seines Buches bildende Kritik der BB. Sam. (S. 34—224) Geltung zu verschaffen. Den aufgestellten Grundsätzen wird man zum grösseren Theile die Zustimmung nicht versagen können, aber für ausreichend zur Fernhaltung der subjectiven Willkür in der Textkritik können wir sie nicht erachten. Hiefür sind sie theilweise viel zu dehnbar, um der Willkür Schranken zu ziehen. Sodann fehlt ihnen eine solide wissenschaftliche Unterlage, ohne welche die Einzelkritik nicht über subjectives Vermuthen, Rathen und Meinen hinauskommen wird, nemlich eine allgemeine Erörterung der hermeneutischen Grundsätze des alexandrinischen und des palästinischen Judenthums, aus der sich sowol die Aehnlichkeit als die Verschiedenheit dieser beiden Zweige der jüdischen Schriftgelehrsamkeit ergeben und zugleich herausstellen wird, dass die palästinischen Gelehrten oder Rabbinen von jeher viel grössere Achtung vor dem Schriftworte hegten als die alexandrinischen Juden oder Hellenisten. Dies zeigt schon die talmudisch-rabbinische Schriftauslegung im Vergleiche mit der von Alexandrien ausgegangenen allegorischen Schriftdeutung, welche der Schrift fremde Anschauungen in dieselbe hineinträgt. Von dieser Umdeutung des Schriftwortes ist kein grosser Schritt zur Aenderung des Schrifttextes theils durch Eintragen

herrschender Zeitvorstellungen, theils durch Ausscheidung des dem Zeitgeiste Anstössigen. Während die LXX reich ist an Spuren specifisch alexandrinischer Ideen, lassen sich im hebr. Texte Aenderungen dieser Art nicht erweisen. Was Geiger (Urschrift) zum Beweise tendenziöser Aenderung des Textes vorgebracht hat, hält die wissenschaftliche Prüfung nicht aus. So lange nun der Geist und Charakter der alexandrinischen und der rabbinischen Schriftbehandlung nicht wissenschaftlich erörtert und festgestellt ist, kann die Textkritik auf objective Gültigkeit ihrer Operationen keinen Anspruch machen. Hiefür liefert die Kritik in dem vorliegenden Buche eine beträchtliche Anzahl von Belägen, von welchen wir zur Bestätigung unseres Urtheiles nur seine Kritik des ersten Cap. des 1. Buchs Sam. etwas näher beleuchten wollen.

Da findet sich gleich zu v. 1 die Bemerkung: „Der Name הרמתים צופים, man deute ihn wie man wolle, ist grammatisch unmöglich. LXX las צִיפִי = צוּפִי (zu Σιφ = צוּף s. 9, 6. 1 Chr. 6, 20). Also es war ein Mann aus Haramathaim, ein Sufäer vom Gebirge Ephraim. Die Lesart, aus der die masoretische durch doppelte Lesung des Anfangsbuchstabens des folgenden Wortes entstand, genügt der Grammatik und wird bestätigt durch 1 Chr. 6, 11 *Ketib*, wo צופי als Eigenname vorkommt.“ Allein falls auch ein Abschreiber durch Verdoppelung des מ aus צופי מהר gedankenlos צופים מהר gemacht hätte, ist es wol wahrscheinlich, ja nur denkbar, dass dieser Schreibfehler allgemeinen Eingang in alle Handschriften gefunden haben sollte, wenn der Name הרמתים צופים grammatisch unmöglich war? Und ist denn dieser Name, an welchem weder der Targumist, noch die Masoreten, noch die rabbinischen Ausleger, noch auch die neueren Grammatiker, Gesenius, Ewald u. A., die doch auch Hebräisch verstanden haben und verstehen, Anstoss genommen, in der that grammatisch unmöglich? Oder ist die Verbindung eines Genitivs mit dem *status absol.* eines Eigennamens im A. Test. ohne Analogie? Die Eigennamen — so lehrt Ewald im ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache §. 286c — sind in sich selbst zu abgeschlossen und vollen Sinnes, deswegen auch zu ungefügig und unbeweglich, als dass sie als erstes Glied solche Zusammenfügung (d. h. den *status constr.*) leicht eingehen sollten. Doch finden sich einige Fälle davon. — „Am stärksten, doch immerhin möglich sind solche Fälle wie דמשק אליעזר Damask (die Stadt) Eliezers Gen. 15, 2, Ssion des Heiligen Israels Jes. 60, 14.“ Warum sollte denn הרמתים צופים d. i. die Doppelhöhe der Ssufäer (Ewald, Gesch. des V. Isr. II, S. 550) grammatisch unmöglich seyn, wenn sogar אֱלֹהִים

צְבָאוֹת möglich ist in Ps. 59, 6. 80, 5. 8. 20 u. 84, 9? — Wenn mithin der Name *Haramataim Zophim* vonseiten der Grammatik nicht anzufechten ist, so wird auch die auf die Unmöglichkeit eines solchen Namens gebaute Conjectur hinfällig, mitsammt der weiteren Folgerung aus der LXX, dass am Ende des Verses אפרתי in אפרים zu ändern sei, weil es hier (nach Wellh.), wo das Gentilicium von seinem Personnamen durch drei andere getrennt wäre, mindestens איש אפרתי heissen müsste. Auch diese grammatische Satzung des Verf.'s ist unhaltbar. Wenn אפרתי in 1 Kön. 11, 26 durch ben Nebat von seinem Personnamen getrennt ist, so kann es auch durch zwei oder drei genealogische Glieder von demselben getrennt stehen. — Nicht minder unbegründet ist der aus dem unvermittelten Uebergange des Namens *Haramataim-Zophim* zu der Form הָרָמָה v. 19 gezogene Schluss, dass die jetzige Verschiedenheit der beiden Namen in v. 1 u. v. 19 ff. ursprünglich nicht im masoretischen Texte bestanden habe. Der vollständige Name der Stadt war nur im Eingange der Erzählung nothwendig, im weiteren Verlaufe derselben genügte das einfache ha-Rama. — Auch die Aenderung des מָנָה אַחַת אַפָּיִם כִּי v. 5 in מנה אחת אֶפֶס כי nach dem *μερίδα μίαν — — πλὴν ὅτι* der LXX ist nicht zu rechtfertigen. Die Behauptung, dass אפים im Hebr. nicht Person, geschweige zwei Personen bedeuten könne, ist leichter ausgesprochen als bewiesen. Wenigsten hat Hr. Wellh. die für diese Bedeutung des Wortes sprechenden Gründe nicht widerlegt; und seine Bemerkung, dass אפים nicht Genitiv zu dem *stat. absol.* מנה des dazwischen stehenden אחת wegen seyn könne, wird durch die von Ewald im Lehrb. §. 287 h angeführten Fälle von loser Unterordnung als unrichtig widerlegt. Die Wiedergabe des V. 5 in der LXX verliert aber schon dadurch allen Werth für die Kritik, weil sie nicht Uebersetzung, sondern Paraphrase ist, wie dies Wellh. von den Einschiebseln derselben in v. 5 und von den ausführlichen Erläuterungen in v. 6 selber anerkennt und über v. 6 sagt, dass die ausführliche Erläuterung, was die Meinung des verschlossenen Leibes sei, „offenbar für Griechen, nicht für Juden" bestimmt war. Der griechische Uebersetzer hat ohne Zweifel die Bedeutung des אפים im vorliegenden Zusammenhange nicht erkannt und auf אפס gerathen. Um aber אפים כי = אפס כי in der Bed. *πλὴν ὅτι* fassen zu können, hat er nicht nur vor אפים den Satz: *ὅτι οὐκ ἦν αὐτῇ παιδίον* eingeschoben, sondern auch den mit *πλὴν ὅτι* angereihten Satz durch Einschiebung des Subjectes *Ἐλκανά* und durch den Zusatz *ὑπὲρ ταύτην* zu *ἠγάπα* von dem vorhergehenden abgelöst und so den erträg-

lichen Gedanken hergestellt: „Der Hanna gab er eine Portion, weil sie kein Kind hatte. Jedoch liebte Elkana die Hanna mehr als diese (die Peninna), und (aber) der Herr hatte ihr den Mutterleib verschlossen." Hält man diese Einschiebsel mit Wellh. für Zuthaten des alexandr. Uebersetzers, so trifft der von diesem Kritiker gegen den masoret. Text erhobene Vorwurf einer „verschrobenen Ausdrucksweise" nicht diesen Text, sondern die Wellh.'sche Conjectur: „Der Hanna gab er eine Portion, nur dass er sie lieb hatte und Jahve ihren Mutterleib verschlossen hatte." — Auch den Anstoss, welchen nach Thenius' Vorgange Wellh. an וַתַּהַר — — וַיְהִי v. 20 nimmt, halten wir für nicht begründet, da er sich nur auf die unrichtige Deutung des לתקפות הימים „nach Ablauf der Schwangerschaftsperiode" (Th.) oder „zu Anfang des neuen Jahres" (W.) stützt. Das Nemliche gilt von der Aenderung des דְּבָרוֹ in דברך v. 23 nach *τὸ ἐξελθὸν ἐκ τοῦ στόματός σου* der LXX, weil mit דברו gar nicht das Gelübde der Hanna gemeint ist, sowie von der Aenderung des פָּרִים שְׁלֹשָׁה in פַּר מְשֻׁלָּשׁ v. 24 nach *ἐν μόσχῳ τριετίζοντι* der LXX, die sich schon durch das folgende *καὶ οἰφὶ σεμιδάλεως* entsprechend dem אֵיפָה אַחַת קֶמַח des hebr. Textes als unrichtig zu erkennen gibt, weil sie einen Verstoss gegen das gesetzliche Opferritual in den Text bringt. Zu einem Stiere war nach dem Gesetze Num. 15, 8 f. nur drei Zehntel Epha Mehl erforderlich. Brachte also Elkana (oder Hanna) mit den Stieren ein ganzes Epha Mehl (nach dem masor. Text und LXX), so müssen sie auch mehr als einen, nemlich 3 Stiere zum Opfer gebracht haben, zwei für das jährliche Festopfer und einen zu dem Brandopfer, mit welchem der Knabe Samuel dem Herrn übergeben werden sollte. Die Opferung dieses Stieres wird v. 25 mit der Uebergabe Samuels allein beschrieben, die Darbringung der jährlichen Opfer dagegen als selbstverständlich übergangen. Der griechische Uebersetzer hat die ganze Erzählung v. 23—28 in seiner Weise paraphrasirt und in seine Paraphrase die Darbringung der jährlichen Festopfer eingeflochten, oder vielmehr das mit der Uebergabe Samuels verbundene Schlachtopfer mit dem jährlichen Festopfer confundirt und so die Sache verwirrt. Auf so confuse Paraphrase lässt sich keine Emendation des masoret. Textes gründen.

Doch wir brechen ab und wollen unsern Nachweis nicht durch Heraushebung von noch anderen unnöthigen und unhaltbaren Emendationen vermehren, wozu des Verf.'s Kritik reichen Stoff liefert. — Im Allgemeinen zeichnet sich die vorliegende Arbeit vor der von Thenius geübten Kritik durch Besonnenheit und Masshalten vortheilhaft aus, und den in der

Einleitung entwickelten Grundsätzen Rechnung tragend hat Hr. *Lic.* Wellh. an nicht wenigen Stellen den masoret. Text gegen Aenderungsvorschläge seines Vorgängers in Schutz genommen und theilweise glücklich gerechtfertigt. In dieser Hinsicht hat er sich durch seine Arbeit ein nicht zu unterschätzendes Verdienst erworben. Sodann hat seine Arbeit auch als ein Versuch, der kritischen Willkür und dem subjectiven Belieben Schranken zu setzen und allgemeine aus der Geschichte der Textüberlieferung abgeleitete Grundsätze für die Kritik zur Geltung zu bringen, vollen Anspruch auf Beachtung und Prüfung ihrer Resultate. Nur in der Reihe fertiger Verbesserungen, die er vorlegt, können wir nicht viel brauchbares Material für eine dereinstige kritische Ausgabe des A. Testamentes finden. In sehr vielen Stellen würde tieferes Eindringen in den Geist der hebr. Sprache und umfassendere Kenntniss des Sprachgebrauchs den Verfasser vor raschem Absprechen über die Richtigkeit des masoret. Textes bewahrt, sowie eine umsichtige und vorurtheilsfreie Würdigung der subjectiv deutenden Paraphrase der alexandrinischen Version den kritischen Versuch erspart haben. [Ke.]

3. *Dr.* Aug. Wünsche, Die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt und erläutert. Leipzig (Fues — Reisland) 1872. VII u. 330 S. 8.

Der Prophet Joel ist in neuerer Zeit öfter als die anderen kleinen Propheten in Specialcommentaren behandelt worden. Herr *Dr.* Wünsche verfolgt in diesem wie in seinem im J. 1868 veröffentlichten Commentar über Hosea den besonderen Zweck, die grossen rabbinischen Exegeten des Mittelalters in die Erklärung mit zu verflechten, auf welche die meisten neueren Erklärer zu wenig Rücksicht nehmen, während in denselben doch oft recht schöne und herrliche Goldkörner verborgen liegen. In dem Commentare zum Hosea hat er daher die Erklärungen der Rabbinen in solcher Ausdehnung in die Auslegung verwebt, dass er nicht blos die darin verborgenen Goldkörner, sondern auch recht viele Sandkörner aufgelesen hat. Damit hat er, wie ihm nun klar geworden, „vielleicht des Guten zu viel gethan“ und beschränkt sich daher in dem vorliegenden Commentare darauf, die Rabbinen „nur dann, wenn sie, sei es in lexicalischer, sei es in sachlicher Beziehung Gutes gesagt, redend auftreten“ zu lassen. Auch erschien es ihm wichtig, auch die jüdische Hagada im Talmud und in den Midraschim über einzelne Aussprüche der Propheten, wenn auch nur anmerkungsweise mit heranzuziehen, weil diese Schriftwerke, obgleich erst in nachchristlicher Zeit abgefasst, doch in einer älteren jüdischen Anschauung wurzeln

und oft ein eigenthümliches Licht über die Auffassung einer Stelle verbreiten. Ausserdem gibt er viele etymologische Wurzelentwickelungen, um mittelst des Arabischen die sinnliche Grundbedeutung der Wortstämme aufzuzeigen, und wendet auch vielfach die arabische Syntax auf das Hebräische an, wobei er sich der *termini technici* der arabischen Grammatiker bedient, welche die wenigsten Leser seines Commentars schwerlich verstehen werden, da derselbe seiner ganzen Fassung nach nicht blos oder hauptsächlich für die Exegeten von Fach berechnet ist, sondern mehr für Studirende, um dieselben in das Studium der alttestamentl. Propheten einzuführen, und sprachliche und sachliche Dinge in einer nur für Studenten etwa erforderlichen Fassung und Ausführlichkeit erläutert, wie Bemerkungen z. B. zu „eure Kinder ihren Kindern“ 1, 3 zeigen: „Da der Hebräer für Enkel kein entsprechendes Wort hat, so muss er sich zum Ausdrucke des Begriffes der etwas breiten Umschreibung: Sohn des Sohnes bedienen.“

In der Einleitung werden in 8 §§. die persönlichen Verhältnisse des Propheten, sein Zeitalter, Inhalt und Veranlassung seiner Weissagung, die innere Gliederung, die Beschaffenheit derselben, der Charakter der Darstellung, die schriftliche Abfassung und die Auslegung derselben besprochen und die verschiedenen Ansichten über alle diese Fragen mitgetheilt, wobei der Verf. das Zeitalter Joels mit der Mehrzahl der neueren Ausll. und mit den von diesen geltend gemachten Gründen in die erste Periode der Regierung des Joas (877—838) setzt und als Veranlassung seiner Weissagung eine furchtbare Verwüstung der Fluren Juda's durch Heuschrecken verbunden mit dem Feuer einer alles versengenden Dürre annimmt. Diesem Doppelunglücke, wodurch das Land seinem Untergange nahe gebracht worden, gebe „der Dichter nach einer zwar alterthümlichen, aber doch echt kindlichen und religiösen Auffassung eine sittliche Bedeutung“, indem er darin ein Zeichen der zürnenden Gottheit über das abtrünnige Volk und einen Vorboten noch grösserer göttlicher Züchtigung erblicke. „So wird dem gottbegeisterten Sänger das verhängte Uebel eine treffende Veranlassung, die Bewohner Juda's zur geistigen Erneuerung, zur Reue und Busse zu erwecken“, alle ohne Unterschied des Alters und Standes zur Wehklage, zu Gebet und Fasten aufzufordern, vielleicht dass der Ewige nach seiner Gnade und Barmherzigkeit eine Wendung des Unglücks herbeiführen werde. „Dem Propheten wird dieser Gedanke Wirklichkeit und Wahrheit; im Geiste erschaut er bereits die Gewährung des Gebets.“ Deshalb verkündigt er dann in überschwänglicher Sprache dem reumüthig umkehrenden Volke eine

neue glückliche Zeit, zunächst Vertilgung der Heuschrecken und Verjüngung des Landes, sodann von der naheliegenden Zukunft noch weiter auf eine ferne Zukunft hinausschweifend in der Endzeit Ausgiessung des Geistes Gottes über die jüdische Menschenwelt und den furchtbaren Gerichts- und Straftag über die heidnischen Nachbaren für die an dem Gottesvolke begangenen Frevelvergehen und nach diesem Gerichte ewigen Frieden in Juda und überströmende Segensfülle. — Der Weissagung liegen zwei mündliche prophetische Reden zu Grunde, die in dem Buche von dem Dichter schriftstellerisch zu einem einheitlichen abgerundeten Ganzen verbunden sind. Hiebei werden die abweichenden Ansichten von Credner, Ewald, Hitzig und Fürst widerlegt. Die Schilderung ist in beiden Theilen (c. 1—2, 17 u. c. 2, 18 bis zum Schlusse) ideal gehalten.

In dem Commentare legt *Dr.* W., wie schon gesagt, in sprachlicher Hinsicht Gewicht auf die Angabe der sinnlichen Grundbedeutung der Wortstämme und die Entwicklung der verschiedenen Bedeutungen der Worte aus derselben, und auf Erklärung grammatischer Verhältnisse durch arabische Terminologieen. So heisst es z. B. zu וַיִּשְׁתּוּ 4, 3: „ein prädisponirter *Ḥal*, d. h. ein *Ḥal*, welcher nicht einen in die Zeitsphäre des vorausgehenden Verbs fallenden Zustand angibt, sondern einen zukünftigen: sie verkauften das Mädchen für Wein, so dass sie in Folge davon tranken." Auffallend leicht beruhigt er sich dagegen bei der sprachwidrigen Auffassung des אשׁר אשׁוּב 4, 1 als Nachsatz: da werde ich zurückführen, worüber er nur bemerkt: „wir möchten den Nachsatz schon mit אשׁר eingeführt sehen und das in v. 2 Gesagte als eine Folge davon anreihen", und: „die auf das Conjunctivnomen אשׁר zurückweisende Präposition mit Suffix fehlt" und konnte fortfallen, da hier die Präposition mit ihrem Nomen der Zeit voraufgeht. — Die Auslegung ruht auf umfassender Benutzung der Vorgänger, wobei der Verf. nach Aufführung der wichtigeren älteren und neueren Erklärungen sich in der Regel mit gesundem exegetischen Takte für die dem Sprachgebrauche und Contexte entsprechende Auffassung der prophetischen Rede entscheidet. Dass er die allegorische Deutung der Heuschrecken von Heidenvölkern abweist, lässt sich schon aus der obigen Mittheilung über Inhalt und Veranlassung der Weissagung Joels erkennen. Die vier verschiedenen Namen der Heuschrecken versteht er von vier Entwicklungsstadien und Häutungen der Heuschrecken überhaupt, weil das von der einen Wandlung Uebriggelassene von der nächsten verzehrt wird, obwol die Etymologie der Wörter keinen sicheren Anhalt hie-

für gebe. Doch will er nicht mit Credner die geschilderte Verwüstung infolge der Entwickelung des Schwarmes von einer Metamorphose zur andern durch volle zwei Jahreszeiten, durch Herbst und Winter, andauern lassen. Gegen die Auffassung der vier Namen als poetischer Epitheta zur Individualisirung des Gedankens soll die jedesmalige Wiederholung der Worte יֶתֶר und אָכַל sprechen.

Schwach ist dagegen die theologische Seite der Auslegung, da der Verf. nach der Anschauung der neueren Vermittlungstheologie den übernatürlichen Factor der Weissagung in subjective Geistesblicke auflöst. Sein theologischer Standpunkt tritt am deutlichsten hervor in den einleitenden Bemerkungen zu c. 3 u. 4, worin er ein „messianisches Orakel“ anerkennt. Hier bemerkt er „zur näheren Verständlichung“: „Obgleich das hebräische Bewusstseyn Jahve als Weltengott erfasst und erkannt hatte, so brach sich im Laufe der wunderbaren Führungen Israels doch die Vorstellung Bahn, dass er sein besonderer Schutzgott sei und in einem besonderen Verhältnisse zu ihm stehe. Insbesondere wurde dieses Verhältniss Israels zum Ewigen gern unter dem Bilde eines Königs zu seinen Unterthanen dargestellt (Theokratie, θεοκρατία zuerst bei Josephus). Die Idee aber, Jahve ist der König Israels, wies nothwendig auf einen vollkommenen Staat hin, dessen Bürger in selbstloser Liebe und aufrichtiger Verehrung ihrem Könige ergeben, seinen Gesetzen aufs unverbrüchlichste nachkamen. Da aber Israel zur Zeit des Propheten diesem idealen Zustande noch keineswegs entsprach, so erwartete man denselben in der Zukunft, und zwar dachte man sich seine Verwirklichung, da das Bewusstseyn von einem Fortleben nach dem Tode noch nicht zum Durchbruch gekommen, auf Erden“ — durch einen grossen König aus der Davidischen Dynastie, einen zweiten David, dessen Wesen und „Geartung“ im voraus von den Propheten bestimmt und klar gezeichnet wurde. „Ja mit der politischen Lage Israels änderte die Weissagung das Bild vom Messias. Stand der Staat in Ansehen und wurde er von den ihn umgebenden Heidenvölkern respectirt, war Ruhe und Friede nach innen und nach aussen, so wurde auf den Messias hingewiesen als denjenigen, der diese Ruhe und diesen Frieden auf immer aufrecht halten werde; befand sich dagegen der Staat in Noth und Bedrängniss, so dachte man sich auch den Messias mitten in das Elend hineingezogen“, u. s. w. — Wie wenig aber diese Zeichnung des Messiasbildes dem Sachverhalte der messianischen Weissagungen der Propheten entspricht, das erhellt zur Genüge schon aus den messianischen Weissagungen Jeremia's und Ezechiel's.

Wenn zu irgend einer Zeit der Staat in Noth und Bedrängniss war, so war dies zur Zeit dieser beiden Propheten der Fall; und doch verkündigen beide nicht einen Messias in Niedrigkeit, sondern einen Spross aus dem Hause Davids, der auf seinem Throne herrschend Recht und Gerechtigkeit im Lande schafft, vgl. Jer. 23, 5 ff. 33, 14 ff. Ezech. 34, 23 ff. 35, 24 ff. 37, 23 ff. Und was *Dr.* W. über die allmähliche Ausbildung der Idee, dass Jahve als Weltengott der besondere Schutzgott Israels sei, bemerkt, ist ein mit der Geschichte des A. Test. in diametralem Gegensatz stehendes Fündlein des Rationalismus, welches die neuere Vermittlungstheologie von diesem sich zugeeignet hat. Laut dem geschichtlichen Zeugnisse des A. T. hat der allmächtige Gott sich schon dem Abraham als seinen und seiner Nachkommen Schutzgott geoffenbart, und das Bundesverhältniss, für welches Josephus den Namen Theokratie eingeführt hat, wurde schon am Sinai unter Mose aufgerichtet. Auch die Behauptung, dass man sich die Verwirklichung des idealen Gottesreiches auf Erden dachte, weil das Bewusstseyn von dem Fortleben nach dem Tode noch nicht zum Durchbruch gekommen war, wird durch das Neue Test. als irrthümlich widerlegt, indem auch hier die Vollendung des Gottesreiches auf die neue Erde verlegt wird, trotzdem dass durch Christi Auferstehung und Himmelfahrt das Bewusstseyn von dem Fortleben nach dem Tode zur zweifellosen Gewissheit geworden war.

Bei dieser Ansicht vom Wesen des Alten Bundes und der alttestamentl. Prophetie lässt sich nicht erwarten, dass der Verf. im Stande war, den Inhalt des „messianischen Orakels“ c. 3 u. 4 richtig zu erfassen und darzulegen. So übersetzt er z. B. 3, 5: „Und es wird geschehen, jeder der den Namen des Ewigen anruft, wird sich retten; denn auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird eine Zuflucht seyn, so wie der Ewige gesagt hat, und unter den Entrinnenden (wird seyn), welchen der Ewige ruft“, und bestimmt den Sinn so: „es wird eine zionitische Gemeinde übrig bleiben, die sich auf dem Berge Zion und in Jerusalem sammeln wird.“ Dass die Rettung nur auf Glieder des Bundesvolkes zu beziehen, ergebe schon der Zusatz: denn auf dem Berge Zion wird seyn u. s. w. Zion und Jerusalem kommen nur als die heiligen Orte Juda's in Betracht. Die Worte: so wie Jahve gesagt hat, beziehen sich weder auf ein älteres vorjoelsches Schriftstück, noch auf Obadja v. 17, sondern drücken nur eine dem Joel gewordene göttliche Offenbarung des Inhalts aus, dass da wo der Ewige thront, auch die ihm treu ergebenen Verehrer sicher sind. Dies soll sich aus dem richtig verstandenen כאשׁר ergeben (!).

Der Anfang von v. 5 werde von Paulus Röm. 10, 13 citirt, „aber mit unrichtiger, weil zu allgemeiner Folgerung“, dass nemlich auch die Heiden von der Theilnahme des messianischen Reiches nicht ausgeschlossen seien. „So richtig der paulinische Satz auch an und für sich ist, so erweist er sich doch als ein Irrthum als Schlussfolgerung des joelschen Gedankens. Eine allgemeine Theilnahme der Gotteserkenntniss mit Durchbrechung der nationalen Schranken hat, wie gesagt, Joel nicht gelehrt, er war noch in dem Wahne: Israel allein sei als das von Gott bevorzugte Bundesvolk nur zum Eintritte in das messianische Zeitalter berechtigt, jeder Nichtjude sei davon *eo ipso* ausgeschlossen. Erst die spätere Prophetie hat den Universalismus des Reiches Gottes auf Erden verkündet.“ Dagegen ist Ref. der festen Ueberzeugung, dass nicht der Apostel Paulus eine unrichtige Folgerung aus den Worten Joels gezogen, sondern Hr. *Dr.* W. dieselben unrichtig verstanden hat, und dass nicht der Prophet Joel den Wahn, Israel sei allein zum Eintritt in das messianische Zeitalter berechtigt, gehegt, sondern Hr. *Dr.* W. nur diesen Wahn dem Propheten aufgebürdet hat durch Missdeutung seiner Weissagung. — Als charakteristisch für das geistliche Schriftverständniss des Verf.'s sei noch erwähnt seine Bemerkung über die Worte: versammelt Kinder und Säuglinge 2, 16: „Als Grund für die Betheiligung des Säuglings ist nicht etwa anzuführen, als ob das hebr. Bewusstseyn sich dem Glauben hingegeben, der Ewige lasse sich gerade durch Säuglinge am leichtesten rühren, was in der that eine sehr naive und obendrein noch dazu recht profane Anschauung wäre, da der Säugling wegen Mangel an Selbstbewusstseyn nicht einmal im Stande ist, ein ihm vorgesprochenes Gebet ordentlich nachzusagen, geschweige denn dass er selbst aus eigener Brust beten könne. Der wahre Grund für das Miterscheinen der Säuglinge im Tempel liegt tiefer. Man wollte dadurch aussprechen, dass auch sie Geschöpfe seien für eine höhere Welt bestimmt und fähig wegen des in ihnen schlummernden Gottesbewusstseyns zur wahren und ächten Gotteserkenntniss. Uebrigens hat der Ewige (vgl. Ps. 8) gerade an dem Stammeln und Lallen der Kinder Wohlgefallen.“ — [Ke.]

4. Martin Stier (Oberl. a. Gymn. N.-Ruppin), Heilsgeschichte des Alten und Neuen Test. Mit bes. Rücksicht auf den Gymnasialunterricht dargestellt. Halle (Waisenhaus). I. A. T. 1872. IV u. 400 S. 8. II. N. T. 1870. XII u. 244 S. 8.

‚Eine ausserordentliche Begebenheit, welche, für sich allein dargestellt, unmöglich scheint, wird natürlich und begreiflich,

wenn sie in dem wohlbeglaubigten Ganzen, dem sie angehört, ihre Stelle findet.' So bemerkt Godet in dem trefflichen Commentar über das Evangelium Lucä (deutsch von Wunderlich. Hannover 1872) S. 9, indem er darauf hinweist, wie die Verkettung, welche man in der Geschichte des A. und des N. Testaments wahrnehmen kann, für Heiden gradezu die Wirkung eines Beweises gehabt und mehr Eindruck gemacht habe als die gründlichsten logischen Beweisführungen. Daraus ergibt sich der praktische Werth organischer, heilsgeschichtlicher Betrachtung der Schrift und ihres Inhalts. Und die Bibel selbst ladet uns ein zu solcher Auffassung, indem sie alle Begebenheiten von der Schöpfung bis zur Verklärung der Welt als beschlossen in dem ewigen Liebesrath Gottes darstellt und wiederholt übersichtliche Zusammenfassungen längerer Perioden der Heilsentwicklung darbietet wie Neh. 9, Mth. 1, Act. 7 u. s. f. Wir müssen es mithin als einen entschiedenen Fortschritt aussprechen, wenn in neuerer Zeit mehrfach die Schrift nicht blos als Erbauungsbuch oder als Beweissammlung für Dogmatik und Ethik, sondern auch als die authentische Urkunde der Heilsoffenbarung zur Geltung kommt und eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung der Heilsgeschichte veranlasst. Da aber in dieser Richtung weder nach der wissenschaftlichen, noch nach der praktischen Seite bereits ein vorläufiger Abschluss erreicht zu seyn scheint, so begrüssen wir jede sachverständige Arbeit auf diesem Gebiete mit Freuden, wie wir ja selbst in unseren Erörterungen über den Religionsunterricht in höheren Schulen (theils in Schmid's Encycl. der Pädagogik Bd. VII, theils in der Progr.-Abhdlg. Königsberg i. d. N. 1865) solche Behandlung für erforderlich erklärt haben, und so heissen wir schon in dieser Hinsicht Herrn Stier's Werk auch nach den Leistungen von Kurtz und Buchrucker herzlich willkommen. In der that ist es trotz einer gewissen populären Färbung — der Text wenigstens gibt im Wesentlichen den Vortrag des Vf.'s in einer Gymnasial-Secunda — ein sehr gründliches, von ernstem Nachdenken zeugendes, auf umfassenderen theologischen Studien beruhendes und auch angrenzende Gebiete der Wissenschaft gern berücksichtigendes Buch, das wir vor uns haben. Vielfach bemerkt man Beziehungen auf die neuere Literatur; wiederholt geht der Vf. auch auf den Grundtext zurück und verarbeitet in seine Entwickelung auch eine Uebersicht des Inhalts sämmtlicher Bibelbücher, so dass seine Arbeit auch als Bibelkunde dienen kann, nicht minder treffende Erörterungen über das Verhältniss des A. T.s zum N. T., wobei ebensowol die wesentliche Verwandtschaft als die

Verschiedenheit der Entwickelungsstufen zu ihrem Rechte gelangt. Dazu kommt eine reiche Fülle didaktischer und pädagogischer Winke, welche den erfahrenen Schulmann bekunden, der auch auf scheinbar geringfügige, in der Praxis aber bedeutsame Fragen mit Gewissenhaftigkeit eingeht, woraus namentlich jüngere Lehrer und zwar für alle Stufen des Gymnasial-Unterrichts zweckmässige Anregung entnehmen können. Der sittliche Ernst, der sich hierbei und überhaupt in dem Werke kund gibt, berührt ausserordentlich wohlthuend, und so darf man hoffen, wer dasselbe mit empfänglichem Herzen liest, werde nicht blos flüchtige Gefühlserregung, sondern gründliche Erbauung daraus schöpfen.

Wenn wir demnach Stier's Heilsgeschichte als ein tüchtiges, brauchbares Buch Religionslehrern und gebildeten Männern überhaupt empfehlen und auch für das Studium eines Predigers für wohlgeeignet erachten, so bin ich doch verbunden eine Reihe unleugbarer Mängel, die dem Buche anhaften, hier um so weniger zu verschweigen, als der mir befreundete und durch jahrelange treue und umsichtige Mitarbeit im deutschen evangelischen Schulverein sowie durch seine früheren Arbeiten (namentlich seine für Lehrer berechnete „Erklärung von Luthers Katechismus in unteren und mittleren Gymnasialklassen“, 2. Aufl. Halle 1873) höchst achtungswürdige Verfasser selbst volle Offenheit und rückhaltslose Schärfe von mir erwartet.

Im Allgemeinen scheint dem Werke die für eine Heilsgeschichte nothwendige Abrundung theils wegen des vielfach zu abstracten und lehrhaften Tones, statt dessen die lebendige, frische Erzählung überwiegen sollte, theils in Folge nicht ganz richtiger Begrenzung des Stoffes zu fehlen. So hätte im ersten Theile der §. 26, welcher die Juden unter den griechischen Reichen und den Römern sowie die Literatur der Apokryphen behandelt, ausdrücklich als Anhang bezeichnet werden sollen, da ein Fortschritt der Heilsvorbereitung selbst und der messianischen Erkenntniss hier so wenig ersichtlich ist als eine Vervollkommnung des christlichen Heils in der Kirchengeschichte nach den Aposteln. Im zweiten Theil aber durfte unmöglich, wenn eine zusammenhängende heilsgeschichtliche Darstellung im Plane des Vf.s lag, einfach mit dem Bericht von dem Märtyrertode des Paulus und des Petrus abgebrochen werden, um nur noch anhangsweise Besprechungen der neutestamentlichen Schriften anzuknüpfen. Vielmehr wäre zu zeigen, dass die Kirche Christi beim Scheiden der Apostel zu einem schönen Abschluss ihrer geschichtlichen Entwickelung gelangt war, indem sie ohne gesetzliche Verfassung und judai-

stische Verordnungen den Geist ihres Heilandes zu bewahren ausgerüstet war, wozu ihr neben der Begründung der Sacramentsfeier die gesammte inspirirte Schrift als Leuchte dienen konnte. Ausserdem mochte man auf die drohende Feindschaft der ausserchristlichen Welt und des fleischlichen Wesens innerhalb der Kirche selbst hinweisen, um darnach einen Ausblick auf die Entwickelung der Kirchengeschichte im engeren Sinne zu gewinnen, und schlüsslich etwa ein Bild der geweissagten zukünftigen Herrlichkeit hinzufügen, welche erst der wahre Abschluss der Heilsgeschichte ist, dies letztere aber auch nicht blos bei Gelegenheit der Inhaltsangabe der Apokalypse, sondern im organischen Zusammenhange der Geschichtserzählung.

Auch im Einzelnen ist der Ausdruck nicht immer glücklich, z. B. wenn Gott noch ‚ein Licht' (I, S. 3) oder ‚ein Geist' (II, 35) genannt wird, während die ‚revidirte Uebersetzung' mit Recht die Artikel fortlässt. Hieher gehört auch I, 23: Um das entsetzliche Ding zu verhindern, dass der böse gewordene Mensch durch unbefugten Genuss vom Baume des Lebens böse und unsterblich würde; I, 53: Gott hatte seinen Wohnsitz so weit von der Menschheit entfernt aufgeschlagen, als der Himmel von der Erde entfernt ist; S. 68: Gott musste Isaaks Opfertod verlangen, weil ohne den Tod des Menschensohnes seine vorläufig trotz des Sündenfalls noch fortgesetzte Gemeinschaft mit dem Menschen immer noch der nöthigen Grundlage entbehrte (wie unklar an sich, da doch bei solcher Sachlage die Nichtopferung unerklärt bleibt, und dann welche Geringschätzung der rückwirkenden Kraft des Opfers Christi, welch Mangel an Auffassung der Ewigkeit des göttlichen Heilsplanes, der in Christo festbegründet ist, ehe dies er zeitlich offenbart und bewährt!); S. 156 wird gar der Durchgang durch den Jordan wunderbarer als der durch das rothe Meer genannt, „weil dies Mal das Wasser, welches stillstehen musste, ein fliessendes war"! II, 112 heisst missverständlicher Weise das Heil in Jesu Person ‚dargestellt' statt hergestellt, S. 120 werden die Apostel ‚arretirt'!, S. 140 scheint uns der leider so beliebte Ausdruck ‚Lehre' für das Christenthum nicht ausreichend, S. 227 das Wort ‚der unbedeutendste unter diesen 4 Briefen, der Galaterbrief' sehr geeignet irre zu leiten; S. 166 steht gar der Sprachfehler: Corinth, berühmt durch ihre Bildung, berüchtigt durch ihre Unsittlichkeit.

Auch bei Heranziehung der hebräischen Sprache geht Stier mehrfach fehl oder greift mindestens zu rasch und fest zu. So erklärt er ohne alles Bedenken I, 24 die Cherube als Wagen כְּרוּב = רְכוּב, während Delitzsch noch in der

4ten Ausgabe des Commentars zur Genesis verschiedene Möglichkeiten offen lässt. Und während derselbe Forscher חַוָּה nach Vorgang der LXX ganz einfach = חַיָּה ‚Leben' setzt, überträgt unser Vf. ohne Weiteres ‚Lebengebende', indem das Dageš forte auf causative Bedeutung hinweisen soll (I, 22), wobei jedoch das nahe liegende חַיָּה gar nicht erwogen scheint. Noch misslicher ist I, 112 vgl. II, 13 die Deutung der Namen Hosea und Josua; jener soll ‚hilf' bedeuten, als lautete der Imperativ הוֹשַׁע (statt הוֹשַׁע), wogegen bei Keil Comm. z. d. kl. Propheten S. 11 das Richtige ‚Hilfe, Rettung, daher Helfer' zu finden ist; יְהוֹשֻׁעַ aber wird ohne Umschweif als Impf. Hi. = יוֹשִׁיעַ gesetzt (‚er wird helfen'), die Zusammensetzung mit dem Gottesnamen also völlig verkannt. Der Name Samuel hätte doch näher (nach Keil Comm. z. Sam. S. 20) erläutert werden sollen, die Bedeutung von Sarah und Isaak nach früherer Analogie nicht fehlen dürfen. Die harmlose Erklärung von יהוה als dem ‚Ewigen' I, 99 setzt auch in Verwunderung, da der Vf. doch sonst Bekanntschaft mit Delitzsch zeigt. Wenn ferner die Lutherische Uebersetzung von 1. M. 49, 10 — I, S. 91 abgeändert wird, so hätte doch hervorgehoben werden sollen, dass auch die hier gebotene Auffassung über Zweifel keineswegs erhaben ist. Nicht minder flösst es ernstes Bedenken ein, wenn Hofmann's allein stehende Erklärung von Hiob 19, 25 gradezu als massgebend eingeführt wird I, S. 281 f. Wenn vollends der Satz, die hebr. Sprache sei die, allerdings vielleicht weiter entwickelte, Sprache des Paradieses, I, 51 geradezu als biblisch begründet dem Leser aufgestellt wird, so kann man hier billig fragen, ob dergleichen Hypothesen überhaupt in ein Buch von nicht streng wissenschaftlichem Charakter gehören, und falls man sie zulässig findet, muss man doch eine Erwähnung der entgegenstehenden Bedenken für unerlässlich ansehen. Im Zusammenhange mit dieser jetzt selbst in strengeren Kreisen vielfach auflälligen Meinung steht wol die naive Erklärung von Babel = Verwirrung, während Delitzsch unbefangen genug ist zuzuerkennen, dass der Name ursprünglich einen ganz anderen Sinn hat, wahrscheinlich „Thor El's". Aber ist denn der biblische Bericht hier im Irrthum? Wir erkennen seine volle Berechtigung mit Delitzsch an, indem wir in dem an בלל anklingenden Namen eine ‚bedeutsame Chiffre des in die Entstehung der Weltstadt verflochtenen Gottesgerichts' gelten lassen.

Im Verfolg der angezogenen Auseinandersetzung über die Sprachverwirrung und die Ursprache kommt der Vf. sogar zu dem Satze: „Weil durch die Wiedervereinigung der gottentfremdeten Menschen mit Gott die Erkenntniss zunimmt, völlig

neue Erkenntniss aber nur in neuen Worten ihren Ausdruck finden kann, so nimmt mit der Verwirklichung des Heils in Christo auch die Mannichfaltigkeit der Sprachen zu.“ So gar individuell gefärbte Meinungen mag man in wissenschaftlichen Zeitschriften vorlegen oder in besonderen *Essays* ausführen: ein Buch, das für Gebildete ohne specifisch gelehrte Bildung berechnet ist, und das wesentlich dem Schulunterrichte zu gute kommen soll, erheischt grössere Objectivität; wo aber streitige Ansichten ausdrücklich gelehrt werden, müsste wenigstens eine genauere Begründung und Abweisung entgegengesetzter Ansichten hinzutreten. Das gilt auch von der übrigens so ansprechenden Beziehung der Mosaischen Völkertafel lediglich auf die kaukasische Race (I, 47), von der Scheidung der Gebote in 4 und 6 gegen die stehende Weise der alten lutherischen Kirche und Luthers grossen Katechismus, vollends von der vielfach gekünstelten Darlegung der Schöpfung, welche, zumal am Eingange des Ganzen, leicht ungünstig auf den Leser wirken kann und nicht mit Unrecht in der übrigens allzu einseitigen Beurtheilung im Literarischen Centralblatt scharf zurückgewiesen wird. Die Beziehung des Himmels 1. M. 1, 1 auf die unsichtbare Geisterwelt und die Begründung durch Col. 1, 16 ist doch zu wunderlich, die Herbeiziehung der Dreieinigkeit an dieser Stelle sehr gewaltsam, nicht minder auffällig die hier entdeckte Theorie von den 4 Elementen (Erde, Wasser, Geist, Licht), unvorsichtig auch die ohne Erläuterung gebliebene Aussage, Gott habe sich am siebenten Tage erquickt, sowie die Beibehaltung der Schöpfung des Menschen aus einem ‚Erdenkloss‘. Sprachlich unschön heisst es weiterhin, der Spruch 1. M. 1, 27 enthalte den ersten Anfang zur Poesie, und gradezu unrichtig wird der Schluss desselben übersetzt: ein Mann (Acc.!) und Weib erschuf er sie. Sodann wird der Mensch als Herr der ganzen Welt bezeichnet, und nur seine Herrschaft über die Erde dargelegt. Vor Allem störend ist der wiederholt vorkommende Ausspruch, der durch 1 Cor. 11, 8 schlecht gestützt ist, der Mensch sei ‚Schöpfer seines eigenen Ebenbildes‘, indem das Weib aus dem Manne gebildet sei!

Als irreleitend und der Schrift keineswegs getreu folgend ist sodann die Stelle I, 64 zu bezeichnen, wonach Abram den verheissenen Samen mit Hagar zu zeugen versuchte, was ihm S. 70 als Bruch der ehelichen Treue angerechnet wird. Gewiss kann das christliche Urtheil Abrams Thun nicht billigen, nur aus mangelhafter Erkenntniss erklären, aber die Anreizung zu der laxen Auffassung seines ehelichen Verhältnisses empfing der Vater der Gläubigen doch von Seiten seiner Ge-

mahlin, und diese wünschte ihrer Magd einen Sohn nur als Eigenthum der Herrin. — Auch die Annahme wirklich atheistischer Aeusserungen zur Zeit der Entstehung des Heidenthums (I, 53) erscheint unbegründet, ebenso die Behauptung, manche Heiden vor Christo hätten Gott gesucht, gefühlt und gefunden! — I, 136 f. hätte der Unterschied des Anfangs- und des Schlusstages des Passah- und des Laubhüttenfestes von eigentlichen Sabbathen hervorgehoben werden sollen. Die blosse Angabe des Verbotes der Arbeit an jenen Tagen reicht aber nicht aus, da hier die Ausnahme gemacht ward „ohne was zur Speise gehöret", während am wirklichen Sabbath kein Manna gesammelt und kein Feuer angezündet werden durfte: ein Unterschied, der bei der Bestimmung des Datums des letzten Passahmahls Jesu nicht ohne Belang seyn dürfte. Freilich geht über diese Frage im N. T. Stier ganz hinweg, während er das so wichtige Gespräch mit Nikodemus nur nicht erschöpfend genug behandelt. — Auch eine Berücksichtigung Bileams und seiner Weissagung von dem Stern aus Jakob haben wir vermisst, ferner eine chronologische Bestimmung über die Zeit des Eli (vgl. Kurtz), eine Würdigung der geographischen Lage Palästinas als des abgeschlossenen Landes der Mitte in der alten Culturwelt, worauf freilich auch Hengstenberg in seiner Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. absichtlich nicht eingegangen ist, sodann eine sorgfältige Scheidung des ursprünglichen Sinnes des Protevangeliums sowie der Verheissung an David (vgl. I, 229) von dem erfüllungsgeschichtlichen, eine genauere geographische Belehrung über den Salzsee, eine Erörterung der Bedeutung des Epiphanien-Festes (II, 15), wenn dasselbe einmal erwähnt ward, eine Verdeutlichung des Wortes du Narr Mth. 5 durch Hinweis auf die Thoren Ps. 14, 1, eine eingehendere Inhaltsangabe von Mth. 23 (II, 76), eine Erwähnung der Bedenken gegen die hier vorgetragene Ansicht von zwei römischen Gefangenschaften des Paulus (vgl. Kolbe über 1 Tim. 3, 14—16. Stettin. Gymn.-Progr. 1872), u. A.

Zum Schlusse nur noch eine Abweisung der typischen Beziehung des alttestamentlichen Weihenfestes als Erinnerungsfeier der Gesetzgebung auf das christliche Pfingstfest (II, 113), welches Lechler Comm. z. d. Apg. 2. Aufl. S. 22 f. mit Recht der alttestamentlichen Erntefeier gegenüberstellt, die ja auch Stier selbst als ursprünglich einzigen Zweck jenes Festes (I, 137) anerkennt, und endlich einen lebhaften Protest gegen die II, 25 vorgetragene nestorianisirende Anschauung: „als wahrhaftiger Mensch konnte Jesus der Versuchung unterliegen, als wahrhaftiger Gott konnte er nicht sündigen".

Dieser äusserlichen Auffassung gegenüber betonen wir die volle Empfindlichkeit des in menschlich schwacher Natur offenbarten Gottessohnes für die Gluth der Anfechtungshitze bei gänzlicher Unempfänglichkeit seiner ewig heiligen, stets einheitlichen Person auch nur für die leiseste Sünde und verweisen auf die lebensvolle Schilderung jenes so entscheidungsreichen wie geheimnissvollen Herganges in der Glaubenslehre von Martensen. — Damit genug der Ausstellungen, in welchen die Leser wie der theure Vf. die Theilnahme nicht verkennen wollen, mit der wir dessen werthvolle Gabe aufgenommen und begleitet haben. Die Schärfe unserer Beurtheilung erschien geboten, da wir die Aufforderung der verehrlichen Redaction grade zur Kritik dieses Werks nicht zurückweisen mochten. [Ko.]

5. R. F. Grau (Prof. d. Theol.), Entwicklungsgeschichte des neutestamentl. Schriftthums. Bd. 2. Gütersloh (Bertelsmann) 1871. VI u. 582 S. gr. 8.

Nachdem wir bei Besprechung des ersten Bandes der Grau'schen Entwicklungsgeschichte des neutestamentl. Schriftthums 1871 (in dieser Zeitschr. 1872 S. 512 f.) eingehender auf den epochemachenden Charakter dieses Werks zur wahrhaft innerlich historischen Umgestaltung der neutest. Einleitungswissenschaft hingewiesen haben: darf es bei Anzeige des ganz unerwartet schnell auf jenen ersten gefolgten 2ten und Schlussbandes des Werks genügen zu bemerken, dass mit eben derselben theologischen Umsicht und Geistestiefe, wie der Verf. im 1. Bande die erste s. g. kerygmatische Stufe des neutest. Kanons in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte behandelt hat, er hier nun die 2te, epistolische Stufe in den Paulinischen und katholischen Briefen, und die 3te s. g. prophetische Stufe in dem Hebräerbriefe, der Apokalypse und dem Johannisevangelium bespricht, indem er noch übersichtlicher, concentrirter und greifbarer hier, als im 1. Bande, die Ergebnisse seiner gediegenen historisch neutest. Gesammtanschauung zusammenfasst, und sein ganzes Werk S. 475—582 als Schlusscapitel mit einer Uebersicht der Geschichte des (neutest.) Kanons von der ältesten bis zur neusten Zeit gemäss seiner durchgebildeten geisteseigenthümlichen und geistesfrischen Anschauung der urkirchlichen, reformatorischen und kirchlich modernen Geisterbewegung abschliesst. An letztere das Mass einer ganz objectiven Kritik im Einzelnen anlegen zu wollen, hiesse die Schranken dieses Ortes überspringen, das Fragezeichen aber hinsichtlich adäquater Bezeichnung einer 3ten Stufe des neutest. Schriftthums als prophetischer und der schlechthinigen Subsumtion ausser der Apok. auch des Hbr.-Br.

und Johannisevangeliums unter dieselbe haben wir schon in der Anzeige des ersten Bandes zu setzen uns erlaubt. Wir verstehen inderthat nicht, weder wie Hebräerbrief und Johannisevangelium als schlechthin prophetisch zu charakterisiren seien, noch mit welchem grösseren Rechte Hebräerbrief und Johannisevangelium der prophetischen Stufe zugesprochen werden sollen, als etwa der 2. Thessalonicherbrief, der zweite Petri und wenigstens der erste Johanneische, und werden natürlicherweise hiedurch auf den Gedanken einer etwas anderen Hauptheilung, als der vom Verf. beliebten, geleitet. Abgesehen aber von diesem Allgemeineren, sehen wir uns auch bei einigem Einzelnen in dem durch Bd. 1. erweckten Vertrauen zu dem Verf. zu unserer schmerzlichen Ueberraschung vorderhand noch (denn der Verf. wird bei diesen Ansichten nicht beharren) getäuscht. Von verkünstelter Deutung mancher einzelnen neutest. Stellen (z. B. des „Eines Weibes Mann" in den Pastoralbriefen) und der wol allzu grossen Sicherheit des Verf. in der Annahme des Barnabas als Verfassers des Hebräerbriefs zu schweigen: so müssen wir ja die Beweisführung für das Zwiefache, einmal dafür, dass die Pastoralbriefe, „welche (dieses mit Recht freilich) zeitlich und sachlich zusammengehören und ihrem Inhalt nach ächt Paulinisch sind", „ihre Gestaltung dagegen einem Jünger des Apostels verdanken, welcher sie auf Grund schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung verfasst hat", und sodann dafür, dass die Apokalypse nicht ein Werk des Apostels und Evangelisten Johannes, sondern des s. g. Presbyters Johannes sei, nicht blos für ganz erstaunlich vorschnell, sondern für durch und durch ungründlich und den sonstigen so gesunden theologischen Principien des Autors über den Kanon als solchen grell widersprechend erkennen, und wir wünschen sehnlich, recht bald einer 2ten Auflage des sonst hochverdienstlichen Werks mit Retractation solcher unerwartet luftigen, unhistorisch seichten und hyper- oder vielmehr afterkritisch verkehrten Beigabe zu begegnen.

[G.]

VII. Jüdische Geschichte und Archäologie.

1. *Ebers, Georg (Dr. u. Prof.), Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. Leipzig (Engelmann) 1872.* XVI u. 608 S. 3 Thlr. 10 Gr.

Ein fesselnd schönes und dabei tiefgelehrtes, an Anregungen und Aufschlüssen für das Verständniss des ägyptisch-israelitischen Alterthums reiches Buch. Die Darstellungsgabe,

die des Verf. „Aegyptische Königstochter“, und der Forschungsgeist, der sein „Aegypten und die Bücher Mose's“ auszeichnet, sind hier vereinigt. Im 1. Theile beschreibt er seine Reise von Kairo durch das Delta am südlichen Saume des alten Gosen nach Suês und von da durch die Wüste nach dem Sinai; in geist- und phantasiereichen Reflexen und feinen, tiefblickenden Reflexionen vergegenwärtigt er uns hier das Selbstgesehene und Selbsterlebte. Und in den Zusammenhang dieses Reiseberichtes sind mit grossem künstlerischen Geschick historisch-archäologische Episoden eingearbeitet, welche die Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, den Durchzug durch das Schilfmeer, die Mannaspeisung und die sinaitische Gesetzgebung behandeln. Der 2. Theil, „Aus der Bibliothek“ überschrieben, liefert zu den Aufstellungen des ersten die näheren und ausführlicheren literarischen und monumentalen Begründungen. Obgleich der Verf. in der biblischen Erzählung hie und da Legendarisches ausscheidet, so gilt ihm das Erzählte doch in allen Hauptsachen als Geschichte, und er reproducirt es mit innerer Theilnahme in gehobener Stimmung. „Das Streben nach Erkenntniss der Wahrheit — sagt er — hat überall unsere Schritte geleitet und wir preisen uns glücklich, dass die Resultate dieses Strebens nur dazu gedient haben, uns selbst in der Ehrfurcht vor jener erhabenen Schrift zu bestärken, die mit Recht ein Ausfluss der göttlichen Weisheit und das Buch der Bücher genannt wird.“

Dass das J. 1314 v. Chr. das Jahr des Auszugs ist, betrachtet Ebers als seit Lepsius feststehendes Resultat. Ramses II., Sohn Seti's, ist der Pharao der Bedrückung und Merneptah (Menepthes), Ramses' II. Sohn, ist der Pharao des Auszugs. Die damalige Königsstadt war seit Seti wieder Zoan (Tanis), die alte Hyksosresidenz; diese Stadt mit ihrer Umgebung heisst auf den Denkmälern ganz so wie Ps. 78, 12 „das Gefilde Zoan“ *(sechet tān)*. Die ägyptische Prinzessin badete also, als sie das Knäblein im Papyruskästchen fand, im tanitischen Nilarm. Mose heisst der aus dem Wasser Gezogene *mo-uǵe;* mit Unrecht gibt Ebers diese Namendeutung Jablonski's gegen Lauth's Identificirung mit dem ägyptischen *mes (mesu)* Kind oder Knabe auf, wozu der Name in seiner hebraisirten Form gar keine Beziehung haben würde. In Betreff der Tödtung der Erstgebornen wird bemerkt, dass Merneptah laut der Denkmäler wirklich den Verlust eines Sohnes zu beklagen hatte. Das Ex. 14 geschilderte Wunder — sagt Ebers S. 101 — hält sich durchaus in den Grenzen der natürlichen Möglichkeit. Aber es war doch nicht der Zufall, der dabei waltete, sondern hilfreiche göttliche Fügung. Auch bei der

Station Mara (deren Name genau mit dem arab. *murra* bitteres Wasser zusammenfällt) wird eine natürliche Wundervermittelung angenommen. Die Frage, welche Gründe Mose bestimmten, die Strasse der Bergbaureviere (Dophka = Tamafka) zu ziehen, wird daraus erklärt, dass ein Theil der Hebräer unter Merneptah in die Bergwerke deportirt worden war und dass wahrscheinlich vorzugsweise den Aussätzigen dieses Loos zufiel. *Tamafka* bedeutet die Landschaft des Kupfererzes und, wie Ebers nach Lepsius' seitdem erschienener Abhandlung über die ägyptischen Metallnamen annimmt, insbesondere des Malachits. Die sogen. sinaitischen Inschriften leitet er aus den nächsten Jahrhunderten vor und nach dem Anfang der christlichen Aera ab; sie sind theils nabatäisch theils griechisch, meist heidnisch, aber theilweise mit spezifisch christlichen Merkmalen versehen. Durch die Oase Feirân gelangt er dann zum Serbâl, dem grossartigsten aller Berge der Halbinsel, und behandelt nun die Frage, ob dieser Hochgebirgsriese oder eine der Kuppen oder Klippen der 'Gebel-Musa-Gruppe der Berg der Gesetzgebung sei, unter Heranziehung vieler neuer Beweismittel mit einer Gründlichkeit, wie sie bisher noch nicht behandelt worden war, indem er sich für den Serbal entscheidet und zu beweisen sucht, dass die Wohnstätte der Sinai-Mönche erst später in die Nähe des 'Gebel Musa verlegt worden sei und dass zugleich mit dieser Uebersiedelung eine Uebertragung der heiligen Stätten von der einen Oertlichkeit auf die andere sich vollzogen habe. In der That gibt es merkwürdige Dupletten, wie z. B. sowol ein dem Serbal als ein dem 'Gebel Musa benachbarter Berg der Berg der Zwiesprache *(munâġât)* Mose's mit Gott genannt wird. Und ein altes Zeugniss in Baronius' *Annales* sagt wirklich, dass die Sinai-Mönche ursprünglich auf dem *mons Latrus* gewohnt hätten, was ein Name des Serbâl seyn könnte. Dennoch hat uns die Beweisführung für den Serbal, welche einen Hauptbestandtheil des Werkes bildet, nicht völlig zu überzeugen vermocht, und immer noch sprechen für den 'Gebel Musa oder die Safsâfe-Klippe wichtige Instanzen, welche in der Deutschen Morgenländischen Zeitschrift 2, 315 und erst neuerdings wieder in *The recovery of Jerusalem* 1871 geltend gemacht worden sind. Ebers geht durchweg von der Voraussetzung aus, dass der Gesetzgebungsberg ein besonders hoher gewesen seyn müsse, was nirgends bezeugt ist: er muss im Gegentheil ein leicht ersteigbarer Berg gewesen seyn, ein aus der Thalebene sich schroff erhebender (Ex. 19, 12), ein solcher, vor dem sich eine offene Ebene befand. Die überlieferten Namen am Sinai der Mönche beweisen freilich nichts. Aber die biblische Erzählung ist dem Serbal

nicht günstig, denn dort findet sich nirgends eine ebene Fläche, welche eine grosse Volksmenge fassen könnte, und die ihn umfassenden Wadi's sind Wildnisse, die sich nicht für ein grösseres Lager eigneten. Jedenfalls bedürfen Ebers' Beweise der Sichtung und wenn die Frage schlüsslich gegen ihn entschieden werden sollte, so hat er doch das Verdienst, sie bis zur äussersten Grenze der Spruchreife gefördert zu haben. Auch die Untersuchungen über das Manna, die Constatirung des biblischen Gosen als des „*kesem* des Ostens" auf den Denkmälern, der Versuch die Grenzen der Landschaft festzustellen, welche bis an den tanitischen Nilarm westwärts ausgedehnt werden, die Besprechung der Städte der Landschaft, zu denen auch Heliupolis und Zoan gehört haben sollen, sind wesentliche Förderungen der biblischen Wissenschaft. Ebers machte jene ägyptisch-peträische Reise mit einem noch ungeheilten gebrochenen Arm. Jetzt befindet sich der mit solcher Selbstverleugnung unermüdlich thätige Forscher wieder in Aegypten, und ein Hauptertrag dieser Reise wird der zweite Band des Werkes „Aegypten und die Bücher Mose's" seyn. Manches was in obigem Reisewerk sich noch in Gährung befindet wird da zu voller Klärung kommen. Die biblische Wissenschaft hat volle Ursache, sich solcher ägyptologischer Mitarbeit dankbarst zu freuen. Febr. 1873. [D.]

2. C. W. Hengstenberg (weil. *Dr.* u. *Prof. theol.* in Berlin), Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde. 2te Per.: Von Moses bis zu Christi Geburt. 2te Hälfte. Berlin (Schlawitz) 1871. 416 S. 8. 2 Thlr.

Wir haben die beiden ersten Bände dieses wichtigen Werkes, welche durch den emsigen Betrieb des Verlegers in rascher Folge erschienen sind, so dass jetzt die drei Bände binnen dreier Jahre vollständig veröffentlicht uns vor Augen liegen, bereits früher angezeigt und müssen nun auch über diesen dritten Band im Wesentlichen das gleiche Urtheil fällen. Es ist ein Werk, das besonders dem praktischen Geistlichen und dem schriftkundigen Laien zum Segen gereichen wird, denn es trägt durch und durch den Geist Hengstenberg's, der die theologische Wissenschaft nie *in abstracto* fasste, sondern immer in den engsten Zusammenhang mit der Kirche und ihren Bedürfnissen zu setzen wusste. Die Schrift ist ihm immer der Kompass für die stürmische Fahrt durch diese Zeit, und die Richtung zu deuten, wohin dieser Kompass weise, und überhaupt die Geschichte der Vergangenheit für die Gegenwart nutzbringend zu machen, hat nicht leicht ein Anderer so verstanden, wie unser Verf. Darum ist das Lesen seines Buches nicht blos belehrend, sondern erbaulich; man fühlt es dem

Manne an, es ist ihm nicht darum zu thun, uns einige trockene gelehrte Notizen zu geben, sondern in den Geist und das Verständniss jener fernen Zeit einzuführen. Er hat gelehrte Bemerkungen gerade in diesem Werke besonders verschmäht, obgleich er bekanntlich eine reiche Schatzkammer derselben im Vorrath gehabt hätte; er ist über manche Punkte, die den Gelehrten Anlass zu den eingehendsten Erörterungen schon gegeben haben, oft rasch hinweggeeilt, wenn sie nicht in seinem Plane lagen — und das billigen wir durchaus, sonst hätte er ein dickleibiges Buch schreiben müssen. Er ist ja auch über solche einzelne räthselhafte Punkte an andern Orten seinen Gegnern stets mannhaft zur Antwort bereit gewesen. Hier aber hatte er die Aufgabe, die Entwicklung der heiligen Geschichte in ihren wesentlichen und hervortretenden Zügen zu zeichnen.

Wie Hengstenberg die ganze heilige Geschichte angesehen haben will, das zeigt uns z. B. seine Bemerkung über die Geschichte der Richterzeit. Er sagt: Die Geschichte der Richterperiode erscheint erst dann in ihrem rechten Lichte, wenn wir sie nicht als eine rein äussere, sondern in lebendiger Beziehung auf das eigne Herz und auf die Verhältnisse der Gegenwart betrachten, wenn sie uns zum Spiegel wird, indem wir das Bild des Menschen in seiner Verderbtheit und Gottes in seiner Gerechtigkeit und Gnade erblicken. Dann wird uns diese Geschichte zu einem reichen Quell der Erbauung werden! — Hier sehen wir von ihm selbst das Charakteristische seines Geschichtsbuches bezeichnet. Er will lebendige Beziehung der Vergangenheit auf die Gegenwart und gibt diese auch stets an bedeutsamen Punkten mit wenigen, aber schlagenden Andeutungen, und er will Erbauung der Herzen, nicht im trivialen Sinne des Wortes, sondern in seinem besten Sinne, und eben dies versteht nicht leicht Jemand so, wie Hengstenberg. Ueber Punkte, welche auf dem Wege der Gelehrsamkeit gefunden werden müssen, kann man oft verschiedener Ansicht von ihm seyn; was aber die Darlegung der praktischen Bedeutung der heiligen Geschichte betrifft, kann man sich nur über seine bedeutsamen Bemerkungen freuen. Wir können ihm z. B. auf S. 25 nicht zustimmen, wo er behauptet, Aschera sei nur das Bild der Astarte, was dort entschieden dem Parallelismus widerspricht. Seine Auffassung der Erklärung der Prophetin Debora Jud. 4, 9, dass nicht Barak der Ruhm seyn werde, als enthalte dies keine Züchtigung für die Unentschlossenheit desselben, da er nur aus Demuth ihr Mitziehen verlange, widerstreitet dem Wortlaute, da nun erst das bedeutsame „ausser dass“ folgt, was vorher nicht der Fall war.

Andererseits hat man freilich auch darin geirrt, wenn man in Debora's Worten Hohn fand, statt eine ernste Demüthigung. Ebenso unnatürlich ist es, in v. 6 מֹשֵׁךְ in der Bedeutung „die Posaunen blasen“ zu fassen, da dieser Zusatz eben nicht dabeisteht und sogleich der folgende Vers die richtige Bedeutung „hinziehen“ lehrt. Wenn der Verf. meint, Israel habe wol der That des Weibes Jael sich gefreut, ihre That jedoch nicht gebilligt, so gibt er jener Periode eine Höhe sittlicher Erkenntniss, wie sie ihr noch nicht eigen war. Wir erblicken vielmehr im Liede der Debora die volle, ungetheilte Mitfreude an dieser That, und finden dies ganz natürlich, denn es gehört eine hohe Stufe sittlicher Bildung dazu, um zu erkennen, dass alle Gesetze der Moral auch dem Feinde gegenüber gelten. Die Vermuthung Hengstenb.'s, das Büchlein Ruth weise auf die Zeit der Bedrängung durch die Midianiter Jud. 6, können wir nicht theilen. Da das Buch ganz von jeder Kriegesnoth schweigt und die Heimsuchung Gottes 1, 6 nur in der Verleihung von Nahrung sieht, Naemi auch erst nach 10 Jahren, nicht schon zur Zeit der Befreiung des Landes zurückkehrt, so müssen wir die Zeit dieser Geschichte in eine Periode der Ruhe setzen. Mit Recht eifert Hengstenb. gegen die Annahme, dass die Opferordnung des Pentateuch sich erst allmählich festgesetzt habe, allein andererseits erläutert er uns doch das Opfer Gideons nicht zur Genüge, wenn er es nur als Ausnahme erklären will. Es ist auch anzuerkennen, dass in der Richterperiode die Kenntniss und der Vollzug des Gesetzes noch keine vollendete war und dass Privatkultus stattfand. Nur so wird es deutlich, dass Gideon in dem Befehle zu opfern keinen Anstoss fand. Es ist also keine Entwicklung aus unfertigen Zuständen anzunehmen, sondern ein Rücksinken aus höherer Vollendung in Folge der Zersplitterung der Stämme, jedoch nicht in dem Masse, wie es z. B. Ewald annimmt, da wir überall die Betonung der reinen Gottesverehrung sehen, die keineswegs etwas Unbekanntes ist. Unrichtig scheint mir die Annahme einer Symbolik, die in jenem Vliesse läge. Das Trocknen desselben soll das Elend Israels bedeuten, während alle Völker die Gnade geniessen. Es ist hier nicht beachtet, dass ja Gideon jene Trockniss verlangt, gewiss aber nicht das Elend seines Volkes. Er wollte nur eine entschiedene Bezeugung des Willens Gottes — und das sollte das Eine, wie das Andere seyn. Es mag sich jene Aehnlichkeit hinterher finden lassen, allein Gideon suchte sie nicht. Das *Ephod* in C. 8, 27 kann nicht blos das Schulterkleid seyn, denn dazu bedurfte er des vielen Goldes nicht, sondern es muss das Kleid sammt dem dazu gehörigen Bilde

bedeuten, das legt wenigstens die Form des Satzes: „Er machte das Gold zu einem *Ephod*“ am nächsten, sowie darauf auch die Analogie mit der That Aarons hinweist. Jedenfalls war es eine Versündigung an dem rechtmässigen Heiligthum, daher der Ausdruck: das Volk hurte dort, und Hengstenb. fasst jedenfalls die Sache nicht im Sinne des Autors, wenn er sagt: ihm selbst wurde dieses *Ephod* nicht schädlich; es lag schon der ganzen Einrichtung ein falscher Ehrgeiz zu Grunde. Abimelech herrschte über Israel, sagt Jud. 9, 22. Der Verf. erläutert dies dahin: über einen Theil Israels, allein ganz richtig ist diese Deutung doch nicht. Mögen immerhin einzelne Stämme von seiner Herrschaft sehr wenig empfunden, auch wenig nach ihr gefragt haben, da sie so ziemlich autonom lebten, das liegt doch in jenem Ausdruck, dass kein anderer Mann in Israel ihm an Autorität gleich kam, dass in Fällen der Noth Alles sein Augenmerk auf ihn richtete. Dass Hengstenb. von dem Worte Luther's in der Geschichte Jephta's getroffen wird: „Man will, er habe sie nicht geopfert, aber der Text steht klar da“, ist eine bekannte Sache. Es gehört zu den Schwächen Hengstenb.'s, dass er zäh an einmal gefassten Erklärungen festhielt, auch die klarsten Gründe vermochten ihn nicht zu überzeugen. Gar zu kühn ist die Behauptung, Samuel sei kontrahirt aus *Schaul meel*, es ist ja noch ein Unterschied, ob sich eine Deutung an einen ähnlichen Wortlaut nur anschliesst und ob sie daraus abgeleitet ist. Die Stelle 1 Sam. 6, 19 erklärt er: von jedem Tausend 50, allein dies verstösst gegen alle Grammatik, und stimmt auch nicht zu dem Ausdruck: eine grosse Schlacht. Wie er übrigens das spezielle Vergehen der Einwohner zu Bethsemes jenem Verse gegenüber leugnen kann, ist mir unbegreiflich. Er meint, ein Arzt würde das Unglück aus der Ansteckung abgeleitet haben, allein der Erzähler will offenbar das Gegentheil bezeugen, ein wunderbares Eingreifen Gottes. Um diese Zeit nimmt nun Hengstenb. eine totale Umgestaltung des Cultus durch die Entfernung der Bundeslade an, die in Kitpath Jenaim förmlich ins Grab gelegt worden sei, während man unter Josua und den Richtern von solcher Freiheit nichts gewusst habe. Wir fürchten, er habe nach beiden Seiten hin zu viel behauptet. Das ganze Buch der Richter zeugt von einem gewissen Grade der Kultusfreiheit und 1 Sam. 6 schweigt von einer so gänzlichen Umgestaltung der Verhältnisse. Die hervorragende Einwirkung Samuels auf die Propheten-Schulen leugnet er nicht, meint aber doch, sie hätten schon vorher bestanden, was er indessen nicht zu beweisen vermag. Gewagt ist es auch zu sagen: es wurde in ihnen kein Unterricht

ertheilt; nun allerdings Unterricht im modernen Sinne nicht, aber das Zusammenseyn um ein geistiges Haupt setzt doch auch eine Einwirkung in intellektualer Beziehung voraus. Wenn der Verf. von Saul sagt, derselbe habe bei jenem Vorfall 1 Sam. 14 die Schuld mit Unrecht bei Jonathan gesucht, statt bei sich selbst, denn nur wegen seiner Schuld hätten die Urim geschwiegen, so verstösst das gegen den klaren Wortlaut v. 42 u. 43, wo das heilige Loos die Schuld dem Jonathan zuweist. Es geschieht ihm also Unrecht, wenn ihm dort heuchlerische Selbsttäuschung zugeschrieben wird. Ueberhaupt erhält man den Eindruck von Hengstenb.'s Zeichnung des Charakters des Saul, dass er ihn doch allzu sehr ins Schwarze zeichne gegenüber den allerdings auch extremen Bemühungen, ihn auf Kosten Samuels in ein möglichst günstiges Licht zu stellen. Es wird hier Aufgabe des Historikers seyn, so viel als möglich bei den Angaben der Schrift zu bleiben und nicht die eigene Phantasie spielen zu lassen. Wenn also Hengstenb. sagt, dass gerade die Rührung des Saul einen stärkeren Ausbruch seines Hasses vorbereitet habe, David aber dies wohl wusste und deshalb in das Gebiet der Philister ging, so ist dies zu viel gesagt. Wol das konnte David erkennen, dass bei dem veränderlichen Charakter des Saul kein Verlass auf seine Gunst sei, allein dass aus dieser Rührung eine noch grimmigere Verfolgung erwachse, ist zu viel gesagt. Andererseits geht er auch bei David darin zu weit, wenn er sagt, das Abschneiden des Rockzipfels Saul's sei nur ein schwacher Anfang zu der projektirten Ermordung gewesen. Nein das lag David stets entschieden fern; solche Versuchung konnte nur von aussen an ihn kommen. Sein Gewissen strafte ihn schon C. 24, 6 daüber, dass er nur dieses Geringe gethan hatte, er sah auch darin schon eine Unehrerbietigkeit. Gewundert haben wir uns, dass Hengstenb. bei der Geschichte der Hexe von Endor gegen seine sonstige Gewohnheit der Auffassung huldigt, welche die Realität dieser Geschichte festhält und gegen spiritualistische Verflachung vertheidigt. Sehr viel hat auch seine Annahme für sich, dass jener Amalekiter 2 Sam. 1, 9 wirklich Saul den letzten Rest gegeben habe, da er ja die königlichen Kleinodien bei sich hatte. Wie sollte er sie sonst erhalten haben? Hingegen können wir ihm darin nicht beistimmen, dass Isboseth um die Unterhandlungen Abner's gewusst, ja seine Einwilligung dazu gegeben habe, da ja die Erzählung deutlich genug bezeugt, dass Abner Rachegedanken gegen Isboseth hegte, also sicher nicht dessen Interessen wahrte. Hingegen hebt er mit Recht zur Vertheidigung der strengen Massregeln Davids gegen Moab hervor, dass wol ein

grausames Verfahren derselben gegen Israel der Anlass hiezu gewesen seyn muss, da wir ja sonst bei David die Milde vorwalten sehen, und dass wohl zu bedenken sei, wie es sich hier um einen Kampf mit räuberischen Horden handelte. Zu der rationalisirenden Methode Hengstenb.'s rechnen wir es, wenn er 2 Sam. 6, 11 so deutet: Auf Obededom's Hause schien ein ganz besonderer Segen zu ruhen; auch liegt es doch nicht im Texte selbst, dass David mit dem Fahren der Bundeslade einen Fehler machte; dieser lag vielmehr in der leichtfertigen Behandlung Usa's. Die Beziehung der Psalmen auf bestimmte Zeiten, wo die Ueberschriften keine Winke geben, sollte wenigstens nicht mit der Zuversichtlichkeit geschehen, wie sie dem Verf. eigen ist. Was nicht mit völliger Gewissheit gesagt werden kann, wollen wir auch nur als Vermuthung hinstellen. Die Anlage des Hengstenb. Werkes bezeichnet besonders der Abschnitt über die letzten Regierungsjahre Davids. Während er auf eine halbe Seite die Erfahrungen des Königs vom Tode des Kindes der Bathseba an zusammendrängt, behandelt er die Volkszählung auf 4 Seiten. Er will nicht eine genaue Darlegung der Geschichte geben, nicht ein Fortwandern auf Schritt und Tritt der Geschichte soll sein Buch seyn; wer das hier suchte, würde sich täuschen. Hätte er diesen Plan verfolgen wollen, so hätte sein Werk ihm zu voluminös werden müssen und namentlich für Vorlesungen über die Geschichte hätte sich dasselbe nicht geeignet. Sein Verfahren ist vielmehr ein Hineilen über die Höhen der Geschichte, welche er ausführlicher beleuchtet, so dass allerdings von da aus auch Licht in diese zwischenliegenden Partieen fällt, aber sie nun auch im Einzelnen zu charakterisiren hält er nicht für nöthig. Hingegen jene Höhepunkte werden scharf beleuchtet und jeder derselben wird gleichsam zu einem Spiegel für unsere Zeit. So hat er namentlich bei solchen Vorfällen, die psychologisch bedeutsam sind, eine Meisterschaft in der Zeichnung derselben. Hie und da aber verlässt er jedoch allzu kühn den Wortlaut der Erzählung. So wenn er z. B. bei der Begebenheit der Volkszählung behauptet, dass die Hauptschuld bei dem Volke lag, dass dessen Hochmuth erst das demüthige Herz des Königs angesteckt habe, so streitet dies entschieden gegen 2 Sam. 24, 1, wo gesagt wird, dass David der Zielpunkt der Reizung war, und v. 17, wo er ganz bestimmt sich die Sünde zuerkennt. Gewiss war das Volk auch an der Schuld betheiligt, allein es lag schon in der Art jener Verschuldung, einen Militärstaat zu gründen, dass diese wesentlich vom König herrührte. Hieher rechnen wir auch, wenn er behauptet, dass die 10 Stämme Israel von Rehabeam

abgefallen seyn würden, auch wenn er ihren Beschwerden abgeholfen hätte, allein 1 Kön. 12, 7 wird doch etwas Anderes ausgesagt, denn offenbar will hervorgehoben werden, dass jene alten Rathgeber ihn auf das Richtige aufmerksam machten. Auch in der Beurtheilung Salomo's können wir ihm nicht ganz zustimmen, obgleich seine Charakteristik gewiss im Ganzen trefflich ist. Wenn er sagt, die Anschaffung vieler Pferde habe nicht gegen das Königsgesetz verstossen, denn sonst müsste das auch jetzt noch einem Könige verboten seyn, so hat er doch nicht genug ins Auge gefasst, dass jenes Gesetz auf die besondere Stellung Israels in der Geschichte berechnet ist und nicht ohne Weiteres für alle Könige gilt; ebenso scheint er mir den besonderen Beruf Israels nicht genug beachtet zu haben, wenn er meint, Salomo sei nicht deshalb zu tadeln, dass er sich in grossartige Handelsverbindungen einliess. Freilich ist dies nicht an und für sich Sünde, es kann ja sogar Pflicht und Beruf eines Volkes seyn, allein zu Israels Aufgabe passte es nicht, denn es hatte den Heilsschatz in seiner Reinheit zu wahren. Die Erfahrung aber hat es sattsam bewiesen, dass das Volk noch nicht sittlich genug erstarkt war, um dies auch bei der Vermengung mit den Völkern zu vermögen. Salomo selbst ist durch diesen Synkretismus zu Grunde gegangen und sein Volk mit ihm. Wäre das Volk sittlich gereifter und religiös befähigter gewesen, so hätte unmöglich die Blüthe und der Verfall des Volkes einander so nahe liegen können. Es gehört ferner mit zu der zu grossen Zuversichtlichkeit Hengstenb.'s, wenn er erklärt, Salomo sei am Schlusse seines Lebens nicht mehr zur Einsicht gekommen, denn wenn es auch entschieden unrichtig seyn sollte, dass er Verfasser des Predigers ist, so ist es ja doch noch eine andere Frage, wie kommt der Verf. zu der Ueberschrift des Buches, wenn nicht traditionelle Kunde vorhanden war, dass Salomo schlüsslich also urtheilte.

Doch wir können dem umfangreichen Werke aus Mangel an Raum nicht weiter ins Einzelne folgen. Es führt die Geschichte weiter durch die Zeit der Trennung beider Reiche bis zum babylonischen Exile; im letzten noch sehr eingehenden Abschnitte beschreibt es die babylonische Dienstbarkeit, die neue Colonie unter Serubabel, die Zeit des Esra und Nehemia, und die Folgezeit bis zu der Oberherrlichkeit der Römer, da im 12ten Lebensjahre Jesu Archelaus nach Gallien verwiesen wurde.

Durch den apologetischen Charakter des ganzen Werkes, indem der Verf. fortwährend die falschen Auffassungen einzelner Theile der biblischen Geschichte bekämpft und das rich-

tige Verständniss zu begründen sucht, ja gerade bei den Theilen, an die sich ein Missverständniss knüpfte, mit besonderer Vorliebe verweilt, wird der Leser fortwährend in Spannung erhalten; durch den tief ernsten Geist, mit welchem Hengstenb. die heilige Geschichte betrachtet und gegenüber den rein menschlichen Motiven, welche neuere Historiker mit Vorliebe hervorsuchen, das höhere göttliche Element betont, sowie die Heilsgedanken Gottes mit seinem Volke erläutert; durch die oft so geistvolle Vermittlung der Vergangenheit mit der lebendigen Gegenwart und die bedeutungsvollen Winke, welche er ihr gibt, und durch die lebendige und immer die Hauptpunkte betonende Sprache und Darstellung des Verf.'s ist dieses Werk gewiss eine erfrischende Gabe und edle Hinterlassenschaft des Verf.'s, der auch in seinen späteren Jahren seine geistige Frische nicht verloren und gezeigt hat, welch herrlicher, nie versiegender Born in dem göttlichen Worte und namentlich auch in seinem geschichtlichen Theile liegt. Mögen daher auch insbesondere praktische Theologen sich an diesem Werke erfrischen und stärken und daran lernen, wie sie in der heiligen Geschichte reiche erquickende Quellen köstlichen Lebenswassers für ihre Gemeinden und für das Verständniss der Gegenwart besitzen! [E. E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. A. Hausrath (Prof. zu Heidelberg), Der Apostel Paulus. 2. verm. Aufl. Mit 2 Karten. Heidelberg (Bassermann) 1872. VIII u. 503 S.

Die erste 1865 erschienene Ausgabe des Hausrath'schen Ap. Paulus war hervorgegangen aus einer vom Verf. für einen grösseren gebildeten Leserkreis und Sybels historische Zeitschrift gearbeiteten Skizze über die Umrisse des Lebens Pauli nach dem „dermaligen Stand der theologischen Forschung", welche Skizze aber zu ausführlich ausfiel, darum gesondert erschien und sehr wohlwollende Aufnahme fand. In der jetzigen noch ausführlicheren 2. Ausgabe lässt Verf. dieselbe nun eigentlich nur als einen Ausschnitt aus seiner seitdem herausgegebenen neutestamentlichen Zeitgeschichte erscheinen, wobei er übrigens in seinem Interesse, zu erzählen, wie er sich die apostolische Zeit vorstelle, entschiedener als früher innerhalb der Paulinischen Briefe selbst Stellung zu nehmen gesucht hat. — Was bereits die frühere Ausgabe zeigte, dasselbe erweist nun wesentlich, zum Theil nur in noch erhöhtem Masse, auch diese zweite. Mit unverkennbarer Liebe und Talent hat sich der Verf. in seine subjective Auffassung der apostolischen

Zeit und des Paulinischen Geistes und Strebens versenkt und in formaler Virtuosität der Darstellung dieselbe zur Anerkennung gebracht; und wenn er dabei nun auch von der Extremicität der neutübinger und Renanschen Anschauung sich fern gehalten und gewissermassen zwischen beiden theologischen Hauptpartheien der Gegenwart Stellung genommen hat, so ist und bleibt, was er gegeben, doch immer nur eben ein subjectives Abbild eines Paulus, so wie er sich ihn denkt, nicht wie er von den historischen Zeugen gezeichnet wird. „Eine männlich imposante Persönlichkeit ist Paulus nie gewesen“ (S. 502). „In Einem ist es mit seinem Leben nicht anders bestellt als mit dem Leben Jesu selbst; über Anfang und Ende desselben liegt ein räthselhaftes Dunkel, und nur die Sage hat geschäftig ihre bunten Bilder auf diese leeren Blätter gezeichnet“ (S. 1) [so dass der Verf. beiläufig denn auch über den Tod Jesu selbst hinaus nichts weiter kennt als bei ihm selbst „das sichere Vorgefühl des Genius, eines Hinausreichens seiner persönlichen Thätigkeit über die Schranken des zeitlichen Daseyns“ S. 88 und bei den Seinen „visionäres Schauen“ S. 96]; die Bekehrung Pauli (S. 126) „war nicht ein äusserer Vorgang“ (denn nach dem „3 Mal verschiedenen“ [welch Verständniss!] Berichte über dieselbe im 9., 22. und 26. Cap. der Apostelgeschichte „leuchtet ein, dass der Berichterstatter nicht nach Quellen gearbeitet hat, sondern es vielmehr seiner schriftstellerischen Compositionsgabe überliess, jedes Mal das Bild zu gestalten“), sondern „eine Christophanie“, eine „Vision“ (S. 127); und im späteren apostolischen Leben und Wirken des Paulus ist zwar wohl ein morgenländisches und hellenisches Arbeitsgebiet zu unterscheiden und ein letzter Aufenthalt in Rom, wobei Pauli Hauptbriefe an die Galater, Corinthier und Römer, selbst auch der an die Philipper zur Geltung kommen, alle übrigen aber verschwimmen und verschwinden fast gänzlich im tiefen Dunkel (den Pastoralbriefen, namentlich dem 2ten Timotheusbriefe, „in dem ein Späterer durch den Mund des Apostels gesunde Grundsätze der kirchlichen Disciplin empfehlen wollte“ S. 485, liege nur „ein ächter Bestandtheil zum Grunde, nemlich ein kurzes an Timotheus gerichtetes Schreiben aus der römischen Gefangenschaft, 2 Tim. 1, 1—12. 15—18 und 4, 9—18“). So behält es denn eben, so lange der vom Geiste Gottes entfernt berührte Verf. nicht weit ernstlicher ab- und umlenkt, nur auch jetzt noch seine Wahrheit, was wir von der 1. Ausgabe des Hausrath'schen Paulus an anderem Orte aussprachen: er ist „ein beklagenswerthes Zeugniss der Vergeudung schöner Begabung

im Dienste oratorisch romantisirender Geschichtschreibung und kritisch dogmatischer Halbirungen und Negativen". [G.]

2. *Dr. Adolf Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig (Bidder) 1873.* 89 S. gr. 8. 18 Gr.

Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus ist seit Auffindung der s. g. *Philosophumena* (*κατὰ πασῶν αἱρέσεων*) wahrscheinlich des Hippolytus im J. 1851 und dann seit Lipsius Zur Quellenkritik des Epiphanios 1865 auf theologisch historischem Gebiete unendlich viel zu thun gegeben und überaus wenig erst gethan worden. Allerdings sind namentlich Lipsius' Forschungen in den bezüglichen Hauptpunkten sehr specielle, und wenn es immerhin auch fest stünde, wie er das für unumstösslich sicher hält, dass Epiphanius, Philastrius, Pseudotertullian auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, welche als das Syntagma Hippolyts *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* zu bestimmen sei, und dass jenes Syntagma und der Abschnitt I, 22, 2—27, 4 bei Irenäus das verloren gegangene Syntagma Justin's *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* ziemlich treu wiedergeben, so dass dies Buch gleichsam die Wurzel aller jener Werke sei, so könnte dies leicht als etwas für das Ganze der Anschauung über den Gnosticismus sehr Unwesentliches erscheinen. Die Schlüsse indess, die von diesem Ergebnisse her auf den geschichtlichen Verlauf der Gnosis, darauf insbesondere, ob schon Justin den Marcion für einen der letzten Gnostiker gehalten habe oder nicht, Marcions Systeme also in der Geschichte der Gnosis einer der letzten Plätze anzuweisen und in demselben bereits eine Einlenkung in den Schooss der Kirche zurück zu erkennen sei oder nicht, sind doch wirklich für die Geschichte der Gnosis ungemein bedeutsam, so dass es sich wohl verlohnte, Lipsius in seinen Untersuchungen einmal recht ernst und streng nachzugehen. Dazu hat denn eben der jugendliche Verf. der vorliegenden Studien, der dieselben seinem trefflichen Vater dedicirt, sich veranlasst gesehen, indem er, mit einer monographischen Untersuchung über den Gnostiker Marcion beschäftigt, das Verhältniss der über ihn berichtenden Quellen zu prüfen hatte, und er schickt sich speciell nun an die Fragen zu beantworten, was für Häresieen das Justinische Syntagma denn enthalten, in welcher Reihenfolge es sie behandelt, wie es die Gnosis überhaupt aufgefasst habe, und in wie weit es den späteren ketzerbestreitenden Werken zu Grunde liege. Während nun aber Lipsius, bei seinen Untersuchungen von Epiphanius und Philastrius bis zu Irenäus aufgestiegen, bei Justin anlangend es diesem sich gefallen lassen musste, in einen bereits fertigen Rahmen eingespannt zu

werden, prüft dagegen Harnack zuerst die Angaben Justins über die Gnosis in seinen noch erhaltenen Schriften, zunächst S. 6 ff. den Apologieen, sodann S. 26 ff. dem Dialog mit Trypho, zusehend, ob sich nicht aus sorgfältiger Betrachtung derselben Schlüsse auf Inhalt und Form seines Syntagma ziehen lassen, und knüpft hieran S. 36—76 eine quellenkritische Musterung derjenigen Schriftsteller (namentlich des Hegesippus, Irenäus und Tertullian), von denen eine Abhängigkeit vom Justinischen häresiologischen Werke bezeugt oder wahrscheinlich sei. Und diese Untersuchungen eben bilden den Inhalt vorliegender Studien als des ersten Theils der bezüglichen Gesammtuntersuchung, wobei der Verf. durchgehends in gründlichster und scharfsinnigster Weise vorschreitet, auch im Einzelnen in dankeswerthester Digression über die Grenzen blos literarhistorischer Forschung hinweggeht, und endlich S. 77 ff. mit einer Darstellung seines bisherigen Gesammtergebnisses, als welches den Umfang und die Anordnung des Justinischen Syntagma mit einer an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit bezeichnet habe, mit einer nach den ermüdenden Detailuntersuchungen kurzen, aber geistvollen und tiefen vorläufigen Skizzirung der Schlussentwicklung des gesammten Gnosticismus, wie sie ihm vorschwebt, und zuletzt mit einigen kritisch historischen Beilagen abschliesst. Der 2te Theil seiner Arbeit, dem wir mit Verlangen entgegensehen, wird dann dem Gange der Lipsius'schen Forschungen folgend von Philastrius aufwärts die antignostischen Werke darauf hin zu mustern haben, ob ihnen Justins Syntagma mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liege, und eventuell die Resultate dieses ersten Theiles controlliren, worauf ein Schlusscapitel anhangsweise die Ergebnisse zusammen zu fassen und im Einzelnen durchzuführen haben würde. Dass dies Letztere insbesondere in der für die Gesammtanschauung über den Gnosticismus möglichst fruchtbarsten eingehenden, die *disjecta membra* vereinenden Weise geschehen möge, die dem Verf., wie schon die Schlussskizzirung am Ende dieses Theils luculent zeigt, auch so glänzend zu Gebote steht, diesen Wunsch noch rechtzeitig haben aussprechen zu dürfen erscheint uns als ein entschieden Heilsames bei der sonst schwerlich Vielen liebsamen Theilung des ganzen autoralen Vorwurfs in zwei erst sucessiv hervortretende Theile, und dass nach vorliegendem Ganzen die theologische Welt die volle Ebenbürtigkeit des Verf.'s mit einem Lipsius erkennen, aus seiner kritisch historischen Arbeit aber reichere Frucht, als aus den immer leider grell einseitigen des Vorgängers schöpfen werde, ist uns schon im voraus gewiss.

[G.]

3. K. F. A. Kahnis (zu Leipzig), Die deutsche Reformation. Bd. I. Leipzig (Dörffling & Franke) 1872. VIII u. 411 S. 8. 2 Thlr.

Als vor etwa 10 Jahren eine neue Auflage des Kahnis'schen Inneren Ganges des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts nöthig ward, gedachte der Verf. denselben zu einer innern Geschichte des deutschen Protestantismus seit der Reformation zu erweitern. Als er aber das angriff, nahm die Darstellung der Reformationszeit eine Ausdehnung an, die ihn nöthigte, ihr die Gestalt einer selbstständigen Schrift zu geben; und so bietet er denn hier von der Geschichte der deutschen Reformation den ersten Theil. Dieser erste Band stellt die Entstehung des deutschen Protestantismus bis zum J. 1520 dar, indem das (vorzugsweise bedeutsame) erste Buch das Werden des Protestantismus in der alten und mittleren Kirche betrachtet und dann die beiden folgenden den Gang der deutschen Reformation bis zu Luthers Bruch mit Rom entwickeln und (da in dieser ersten Zeit die Reformation wesentlich auf Luthers Person ruht) mit der Charakteristik desselben als Reformators abschliessen. Von dem Tage von Worms bis auf den Tag von Augsburg galt es darauf, den deutschen Protestantismus kirchlich zu organisiren. Aus der Richtung musste eine Confession werden. Dazu aber mussten die Grundsätze des deutschen Protestantismus positive Gestalt annehmen, und dies konnten sie nur, indem sie widerstrebende Elemente ausschieden; und diese zwischen Ausscheiden und Aufbauen sich bewegende Zeit soll demnächst der 2te Theil des Werks darstellen.

Von allem im 1. Bande hier Vorliegenden, wobei der Verf. stets zu den letzten Quellen zurückgegangen ist, alte und neue Forschungen benutzt und sein Urtheil aus den Thatsachen zu begründen gesucht hat, kann Ref. nur bezeugen, dass es ihm nach Inhalt und Form als trefflich erscheint. Vorzugsweise dürfte dies gelten von den 4 Abschnitten: dem ersten im ersten Buche „die Kirche und das deutsche Volk“, dem 5ten in demselben „die mittelalterliche Kirche und das Evangelium“, dem ersten im 3ten Buche „die Leipziger Disputation“ und dem 4ten in demselben „die reformatorischen Grundschriften Luthers“, und ausserdem von der Charakteristik Luthers im 6ten Abschnitt des 3ten Buches und anderwärts. Zwar, bemerkt (insbesondere hinsichtlich des Lebens Luthers) der Verf. im Vorwort, trete ihm das Vorurtheil entgegen, dass die Liebe, die ihn an Luther binde, auch sein Urtheil binde. „Ich glaube aber, fügt er treffend hinzu, dass das wahre Lutherthum Selbstständigkeit des Standpunkts nicht ausschliesse,

und Luther ist eine Persönlichkeit, welche Freiheit des Urtheils nicht zu fürchten hat.“ Demgemäss redet er denn auch im Folgenden frei von Luther und wird künftig noch freier von ihm zu reden Anlass haben. Aus diesem Bande können wir es uns nicht versagen, nur einiges von dem hervorzuheben, wie Kahnis über Luther sich ausspricht. „Luther — heisst es S. 297 — hatte eine starke Neigung, Alles bei dem Gegner entweder auf Unwissenheit oder auf Verhärtung gegen die Wahrheit oder auf sittliche Fehler oder auf Mangel an evangelischem Sinn zurückzuführen. Eine Mischung .. anzuerkennen war ihm unmöglich. Er behandelte einen Carlstadt, Erasmus, Zwingli im letzten Grunde wie einen Tetzel und Eck. Seine energische Natur, in eine Zeit der Entscheidung und Scheidung gesetzt, drängt Alles entweder nach links oder nach rechts.“ „Man bedenke — S. 299 —, dass die scharfen Auslassungen Luthers die Auswüchse einer Kraft sind, wie sie seit den Tagen der Apostel kaum ein Kirchenlehrer gehabt hat. Solch einen ausserordentlichen Menschen treibt der Geist auf Bahnen, welche gewöhnliche Menschen zu meiden haben. Man muss einem Manne, der mehr war als ein Humanist, mehr als ein Dialektiker, mehr als ein Gelehrter, einem Manne, der einen prophetenartigen Charakter und Beruf hatte, auch das Recht einer Sprache zugestehen, wie sie einem Humanisten, Dialektiker und Gelehrten nicht gestattet ist.“ „Ein Mann — S. 300 —, der so natürlich, so derb, so ehrlich, so tapfer redete, der König Heinrich VIII. und Herzog Georg mit derselben eisernen Elle mass, wie den Bettelmönch Alveld in Leipzig, das war ein deutscher Mann, zu dem die Deutschen Zutrauen fassen konnten.“ Und dann mehr im Allgemeinen S. 395 ff.: „Man kann sagen, dass das Eigenthümliche in Luthers Persönlichkeit darin bestand, dass er durch und durch P e r s ö n l i c h k e i t war .., eine durch und durch deutsche Persönlichkeit .., die Persönlichkeit der deutschen Reformation .., ein Deutscher, wie ihn Deutschland weder vor noch nach ihm gesehen hat. Aus einer Bäuernfamilie gehörte er selbst den unteren Ständen an; den Rittern war er ein Ritter, dessen Geisteskämpfen sie die ihrigen verglichen; gegenüber den Fürsten war er ein Fürst des Reiches Gottes, dessen Geistesmacht selbst der Kaiser anerkennen musste.. Es mag wenige Theologen gegeben haben, die so entfernt von allem Schein waren wie Luther. Während sich so Viele in ihren Schriften besser geben wie sie sind, war er besser wie alle seine Schriften“ u. s. w. *

* Zum Ueberfluss sei auch noch hingewiesen auf die Art, wie der Verf.

Freilich auch manche Einzel-Divergenz unserer Ansicht von der des Verf.'s hätten wir schon bei diesem Bande wol Anlass zu bemerken. Die Ausdrucksweise S. 86 f. vgl. S. 101, wonach einem Tertullian, Cyprian und Augustin ganz gleichmässig „wie einem Clemens und Origenes, Eusebius und den drei Kappadociern", die bestimmte Aussprache zugeschrieben wird, dass „die Abendmahlselemente Symbole des Leibes und Blutes Christi sind", und die Aeusserung, dass Paschasius Radbertus zuerst die Brodverwandlungslehre „rund und entschieden" schlechthin aufgestellt und „die angesehensten Kirchenlehrer des Zeitalters" dieser Lehre widersprochen haben, ist, wenn nicht unrichtig, doch schief und schielend, ebenso wie S. 102 die schlechthinige Zusammenstellung der Lehre Berengars mit der Augustinischen; die Bemerkung S. 99: „die Kirchenlehrer der alten Kirche werden Väter, die der mittelalterlichen Scholastiker, die der nachreformatorischen Kirche Theologen genannt", ist seltsam; das Schweigen S. 110 f. bei Erwähnung der Herzog'schen und Dieckhoff'schen Ansichten über die Waldenser von der sie scharfsinnig und gründlich zurechtstellenden v. Zezschwitz's ist irreleitend; die Betrachtung der mittelalterlichen Mystik S. 107 gegenüber der eingehenden Darstellung der Scholastik ist auffällig flüchtig, die stete Schreibung Wiclif, Huss*, Karlstadt, Kajetan statt entweder Wycliffe oder Wiklef, Hus, Carlstadt, Cajetan wenigstens ganz ungenau, das Schweigen S. 134 über die nicht so unbedeutende Schrift K. Luthers hinsichtlich des Lütherschen Stammes ungerechtfertigt, die Bemerkung S. 303, dass Luthers Aufstellung im Sermon „vom Sacrament des wahren Leichnams Christi" von Christi mystischem Leibe als Substanz des Abendmahls, während er dies doch „ein göttlich Zeichen nennt, da Christi Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist", an Augu-

über Luthers Teufelskämpfe spricht S. 309: „Viele, die sonst Luther wenig kennen, wissen von seinen Teufelskämpfen zu reden. Diese stellen sie den Geschichten von Gespenstern und Wiederkommenden gleich, mit denen sich die Bildungsmenschen der Gegenwart in eine unterhaltende und angenehme Furcht zu versetzen wissen. Aber Satan und sein Reich ist kein mythologisches Gebilde des Christenthums, sondern eine Realität, von welcher Christus, alle Apostel, Väter, Scholastiker, Reformatoren und gläubigen Theologen der Gegenwart zeugen. Und Luther hatte zwar eine hohe Gabe anschaulicher Auffassung und Darstellung, war aber kein Knecht der Phantasie noch erregter Gefühle.. Vielleicht hat kein Kirchenlehrer seit den Zeiten der Apostel die Macht des Satans so viel erfahren und zugleich eine solche Freudigkeit des Sieges über ihn gehabt als Luther. Nur wer so fest im Glauben stand, konnte den Grundsatz, dass man den Teufel mit Verachtung abweisen müsse, mit einem solchen Humor durchführen wie er."

* Beide übrigens werden treffend S. 123 in den Worte charakterisirt: „Wiclif war ein grösserer Lehrer, Huss ein grösserer Charakter."

sius Abendmahlslehre sich anschliesse, ist unrichtig; u. s. w. Auch ein bedeutenderer Druckfehler sei monirt, dass S. 372 steht ***Mon arripit mortalia*** statt ***Non arripit mortalia***.

Doch wozu hier solche Nörgelei an Einzelnem, wo das Ganze so wohlthuend anheimelt? Wir können nur wünschen, dass auch zum Folgenden Gott dem Verf. Kraft, Treue und rechtes Gedeihen schenken, dem Publicum aber auch bei der etwaigen Concurrenz des Werks mit anderen gleichzeitigen Geduld erhalten wolle; denn mit ganz wenigen Bänden kann hier das Ganze wol nicht abgethan seyn, und bei dem Folgenden werden auch Stellen nicht fehlen, wo die Leser zur Zeit noch etwaige Abschreitungen oder wenigstens Abschüssigkeiten des Verf.'s von rein reformatorischer Wahrheit in Liebe werden zu tragen haben. [G.]

4. K. F. Köhler (Superint. zu Eisenach), Luthers Reisen und ihre Bedeutung für das Werk der Reformation. Nach Quellen bearb. Eisenach (Bacmeister). Ohne J. VIII u. 331 S. 8. $1^1/_3$ Thlr.

Luthers Reisen kommen ja für Würdigung und Verständniss seiner Arbeit nicht in dem Masse in Betracht, wie etwa in der apostolischen Zeit die eines Paulus, in der patristischen die eines Origenes oder Athanasius, in der mittelalterlichen eines Patrik, Willebrord, Bonifacius, Anschar, in der reformatorischen eines Calvin, Knox, Bugenhagen, Lasco, Occhino, in der späteren eines Comenius, Zinzendorf, A. H. Francke, Wesley, u. s. w. Wichtig aber ist es doch inderthat auch die Bedeutung der Reisen Luthers für das Werk der Reformation zu erforschen und darzustellen, und so lockt schon der Titel des vorliegenden Werks den Leser an. Nun hat zwar der Verf. insofern seine Arbeit sich leicht gemacht, als er nicht, wie man meinen und wünschen möchte, die Bedeutung der Lutherschen Reisen für das Reformationswerk an sich und überhaupt historisch pragmatisch erforscht und entwickelt, sondern nur einfach Luthern auf allen seinen theils grösseren, theils und meist aber nur sehr kleinen Reisen von seiner Geburt an bis zu, ja nach seinem Tode 1546 durch alle einzelnen Jahre nach chronologischer Folge und Ordnung begleitet und die Umstände der Reisen und die Verhältnisse Luthers und seiner Umgebung auf denselben uns im Ganzen getreulich vorführt, wobei er — mit Ausbeutung der Seckendorfschen *historia Lutheraniani* und der Briefe Luthers — besonders ein sehr rar, ihm aber zu Eisenach genau bekannt gewordenes Buch Theod. Lingke (Archidiac. zu Torgau) Luthers Reisegeschichte. 1769. — er sagt nicht, in welchem Masse, wir vermuthen in sehr hohem Masse — zu Grunde gelegt hat. Aber auch in dieser, ja

bezugsweise selbst gerade in dieser Weise der Behandlung, welche dem ganzen Leben Luthers getreulich folgt und in einem Anhange mit dem Abdruck Lutherscher Geleitsbriefe schliesst, gewährt das Buch jedem, welcher das Leben Luthers, ohne durch kritische Fragen sich aufhalten zu lassen, im Einzelnen verfolgen und näher kennen lernen will, eine ansprechende und instructive Lectüre. [G.]

Vorliegende Schrift will das gegenwärtig selten gewordene Buch Joh. Theod. Lingke's „Luthers Reisegeschichte" 1769 in einer nach den zwischenein neu erschlossenen Materialien erweiterten und vervollständigten Bearbeitung erneuern, und hat diese Aufgabe insbesondere durch sorgfältige Benutzung der de Wette'schen Briefsammlung Luthers sowie mancher Specialgeschichten mit Fleiss gelöst. Wenn auch nicht jede Reise Luthers eine Beziehung zum Reformationswerke hat, so entrollen doch grade seine häufigen Reisen ein überaus reichhaltiges Bild seiner unermüdlichen Arbeit, der verschiedenartigen Aufgaben und Sorgen, deren Lösung seiner persönlichen Einwirkung anvertraut war. Wir haben in Köhlers Arbeit einen recht dankenswerthen Beitrag zur Reformationsgeschichte, ein bei seiner chronologischen Anordnung recht brauchbares Hülfsmittel bei der Beschäftigung mit Luthers Leben und Schriften erhalten.

Was wir im Besonderen zu bemerken finden, das betrifft einmal den Ton, die Schreibweise des Verfassers, andererseits eine Anzahl Ungenauigkeiten, Auslassungen und Unrichtigkeiten der Darstellung, die wir, so weit sie uns beim Durchlesen aufgestossen, anmerken und zurecht stellen möchten. Was Ersteres anbetrifft, so hat es uns gewundert in einem Buche, das sich schon auf dem Titel als nach Quellen gearbeitet bezeichnet, in sehr hervortretender Weise die Einmischung eines gewissen pastoralen Tones in häufig eingestreuten Ausrufen, Mahnungen und Bitten an den Leser, oder gar an das ganze deutsche Volk gefunden zu haben. Der Kanzelton passt in eine geschichtliche Arbeit, die der Wissenschaft dienen will, nicht hinein. Was sollen in einer solchen wesentlich chronologischen Arbeit Exclamationen und Interjectionen wie „ein schönes Wort, das auch in unserer Zeit beachtet zu werden verdient!" (S. 49), „möge dieses Wort auch in unsern Tagen beherzigt werden!" (S. 322), „lieber Leser, getröste dich mit Luther des trostreichen Wortes, das er u. s. w." (S. 289), „versenke dich, mein deutsches Volk, in seinen Geist" (S. 327) u. dergl. häufig wiederkehrende Bemerkungen? Es ist doch ein wesentlich Anderes, ob Jemand Luthers Leben fürs Volk bearbeitet, da lassen wir solchen Ton uns allenfalls gefallen, obgleich wir selbst da sagen müssen, dass es besser ist, man lasse die Geschichte selbst in ihrer Kraft und Grösse wirken und enthalte sich lieber, durch eigne Bemerkungen und Betrachtungen die Geschichte eindringlicher zu machen; aber in einer Arbeit wie vorliegende müssen wir diese Schreibweise als entschieden ungehörig zurückweisen. Man möchte den Verf. nach diesen seinen Exclamationen für einen begeisterten Lutheraner halten, wenn uns nicht seine Weise, Luthers Abendmahlsstreit mit Zwingli auf dem Marburger Colloquium zu behandeln, eines Anderen belehrte (S. 176); da weiss er wohl Luthern allenfalls zu entschuldigen, um dafür die Bekenner lutherischer Abendmahlslehre als Friedensstörer in der evangel. Kirche anzuschuldigen. Das Marburger Gespräch ist ja von jeher der Prüfstein für die Bearbeiter des Lebens Luthers gewesen.

An Ungenauigkeiten ist uns Folgendes aufgefallen. S. 179 mag der 10. Oct. 1529 wol nur ein Druckfehler seyn statt des 16. (Convent zu Schwabach.) Der Text von Luthers Predigt in der Schlosskirche zu Leipzig 1519

ist nicht, wie S. 57 angegeben ist, Matth. 15, 13—20, sondern 16, 13—19. Auf S. 79 wird die längst widerlegte Ansicht, wenn auch nur mit einem „es soll“, erneuert, dass Luther 1521 vor Worms in Oppenheim das Lied Ein feste Burg gedichtet habe; die neueren hymnologischen Forschungen über dies Lied, wie sie Schneider, Geffcken, Wackernagel u. A. angestellt haben, haben jene ältere Annahme, die sich auf nichts Anderes gründete, als auf die Aehnlichkeit des 3ten Verses jenes Liedes mit den bekannten Aussprüchen Luthers über die Teufel in Worms, längst als unhaltbar erwiesen. Bei der ausdrücklichen Berufung des Verf.'s auf die Arbeiten Burkhardts hätte man wol auch S. 84 einen Hinweis auf die von diesem geführte Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der Lutherworte: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen erwarten dürfen. Vgl. Hagenbach, Gesch. d. Reform. 4. Aufl. S. 108, u. diese Ztschr. 1870 S. 74 ff. Die Bemerkung auf S. 175, Luther habe in Marburg „14, nach Andern 15 Artikel“ entworfen, entspricht dem heutigen Stande der Forschung nicht; es waren ja ohne Zweifel 15 Artikel entworfen, nur dass über den 15. vom h. Abendmahl nicht die volle gewünschte Einigung erreicht wurde. Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 413, u. Zöckler, Die Augsb. Conf. S. 8. Die auf S. 85 angeführten Gamalielsworte sprach Luther nicht, wie Köhler angibt, zu Vehus und *Dr.* Peutinger, sondern erst später vor dem Erzbischof von Trier, als dieser ihn nochmals vorgefordert hatte. S. Luthers W. *ed. Jen. Tom.* I, p. 495. Aehnliche geringfügige, aber doch immerhin zu monirende Irrungen sind es, wenn auf S. 312 von einer Predigt L.'s am Feste der Offenbarung Christi statt Opferung Christi geredet wird, und auf derselben Seite zu lesen ist, Luther habe an „vier Sonntagen nach einander“ in Eisleben gepredigt, während es doch nur drei Sonntage und ein dazwischen liegender Festtag waren. Die auf S. 306 erwähnte Predigt ist nicht über Röm. 3, 3 flg., sondern über Röm. 12, 3 flg. gehalten worden. Sinnstörend ist auf S. 72 zu lesen: „des Papstes Reich ist sogar dem Reiche Christi und christl. Leben zuwider“, wo offenbar „so gar“ geschrieben seyn müsste. Auf S. 129 erwähnt Köhler die 1523 aufgestellte „Ordnung eines gemeinen Kastens“, zu der Luther eine Vorrede geschrieben und sie andern Gemeinden zur Nachahmung empfohlen habe. Es hätte aber auch hinzugefügt werden sollen, dass dieselbe ein blosser Versuch geblieben sei, da ihr der Kurfürst die Bestätigung versagte. Vgl. Richter, Ev. KOO. Th. I. S. 10. u. Gesch. der evangel. Kirchenverfassung S. 20. Wo der Verf. von der Mitwirkung Luthers zur Ordnung der kirchl. Verhältnisse im Juli 1524 erzählt, wäre wol als praktische Frucht seiner Anwesenheit daselbst das Zustandekommen der Magdeburger Kastenordnung am 14. Juli zu erwähnen gewesen. Ebenso wäre S. 177 hinzuzufügen, dass Luther wol noch vor seiner Abreise von Marburg die 15 Marburger Artikel mit Hülfe seiner Freunde zu 17 neuen Artikeln umgearbeitet hat. S. 187 vermissen wir die Angabe, dass Luther und die andern Wittenberger Theologen am 14. März vom Kurfürsten Auftrag erhalten, sich am 20. d. M. in Torgau einzufinden, um ihm die Artikel, über welche Zwiespalt sei, vorzulegen. Auch der Bericht über die Leipziger Disputation S. 56 ist nicht in völliger Genauigkeit gehalten; Köhler schreibt: „Hierauf disputirte L. 9 Tage lang mit Eck über das Fegfeuer, den Ablass, die Absolution, die Busse und über die Hoheit und den Primat des Papstes“, während Luther selbst darüber berichtet: „Eck hat mit mir disputirt erstlich aufs heftigste von des Papst Primat... Die dritte Woche haben wir von der Busse, vom Fegfeuer, vom Ablass und von der Gewalt eines jeglichen Priesters zu absolviren oder zu entbinden disputirt.“ *ed. Jen. Tom.* I. p. 146. In der Schilderung des Streites Luthers mit Carlstadt bei seinem Aufenthalt in Jena und Orlamünde a. 1524 (S. 140—143) hat es sich der Verf. doch zu leicht gemacht, dass er die bekannten, in Luthers Werken mit abgedruckten Berichte Reinhards über die beiderseitigen Gespräche gar nicht weiter in Betracht gezogen, da sie den Sachverhalt „nicht ganz wahrheitsgetreu“ darge-

stellt hätten. So wenig wir die Benutzung derselben gutheissen können, die einst Gottfr. Arnold in seiner Ketzerhistorie von ihnen gemacht hat, so wenig können wir es billigen, diese wichtigen, wenn auch partheiischen Documente gänzlich zu übergehen. In der Darstellung der literarischen Beschäftigung Luthers auf der Wartburg haben wir nur ungern die Anführung jenes scharfen Briefes vermisst, den er an Albrecht v. Mainz wegen des in Halle neu begonnenen Ablassunfuges geschrieben, und auf welchen der hohe Prälat eine so bescheidene Antwort gegeben. Und da dieses Schreiben Luthers vom Sonntag nach Katharinen datirt ist, und zwar von der Wartburg aus, so müssen wir die Angabe Köhlers in Zweifel ziehen, dass Luther am 22. Nov. seine erste Reise nach Wittenberg unternommen habe (S. 105). Mit vollem Rechte hat der Verf. auf S. 90 das Datum im Geleitsbrief Philipps v. Hessen als Irrthum bezeichnet und statt des 25. April den 26. gesetzt; warum er aber im Anhange als besondere Beilage diesen Geleitsbrief nebst den vom Kaiser und Kurfürsten für die Wormser Reise gegebenen extra hat abdrucken lassen, ist uns nicht recht ersichtlich; er citirt sie aus Lingkes Reisegeschichte, es ist ihm vielleicht entgangen, dass sie in vollständigen Ausgaben der Lutherschen Werke gleichfalls sich finden (z. B. *ed. Jen. Tom.* I. p. 485. 486. 496), so dass sie keineswegs so seltene Documente sind, dass man fürchten müsste, sie mit dem alten Lingke untergehen zu sehen.

Unsere genaue Durchsicht und Prüfung möge dem Verf. sagen, dass wir seine Arbeit bei genauerer Correktur und Durcharbeitung wohl für geeignet halten, ein brauchbares Hülfsmittel beim Studium der Reformationsgeschichte zu bieten. [Ka.]

5. C. Becker (zu Königsb. i. N.), *Dr.* M. Luther der deutsche Mann. Ein Büchlein für deutsche Schulen und das deutsche Volk. 2. A. Leipzig (Naumann). Ohne J. 128 S.

6. Ebendess. Paul Gerhardt, der treue Kämpfer und Dulder für die lutherische Kirche. 2. verm. A. Leipzig (Naumann). 120 S.

Zwei populär historische Schriften des unermüdeten Verf.'s in zweiter Auflage, welche weiteren Kreisen zur Befestigung in reformatorischer Erkenntniss und im rein lutherischen Bekenntnisse mit gutem Gewissen empfohlen werden können. Die erstere erzählt die Geschichte Luthers in rein biographischem Interesse, ohne schärferer historischer Kritik irgend Raum zu gestatten, so wie sie wahrhaft erbauungskräftig zu wirken vermag; die letztere die Lebens- und Leidensgeschichte Paul Gerhardts mit Einwebung symbolisch polemischer Betrachtung der lutherischen und reformirten Lehrunterschiede und historischer Darstellung der brandenburgischen kirchlichen Verhältnisse in allgemeiner historischem Interesse, aber in erbaulicher Derbheit, und beide sind zugleich mit einigen netten Holzschnitten geziert. [G.]

7. F. H. Eickhoff, *Dr.* M. Luther. Hundert Stimmen namhafter Männer aus 4 Jahrhh. über seine Person und sein Werk. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. VIII u. 312 S. 8.

Luthers Person und Werk redet ja durch sich selbst und bedarf es nicht, dass durch eine Sammlung *testimoniorum* es

gekennzeichnet und gerechtfertigt werde. Jedem aber, der Luthern liebt oder ehrt, oder der ihn näher kennen will, auch seine Gegner nicht ausgenommen, muss es erwünscht seyn, eine Reihe kürzerer oder längerer Aussprüche „namhafter Männer“ über ihn, die ihn nach allen Seiten hin und von allen Gesichtspunkten aus zeichnen, vor sich vorüber gehen zu lassen, und wenn nun dem Herausgeber „seit mehr als 40 Jahren es Bedürfniss gewesen ist“, solche Aussprüche zu sammeln und „diese in zum Theil seltenen und kostbaren Büchern zerstreuten Stimmen nun am Abend seines Lebens zu einem vielstimmigen Chor zu vereinen“, damit nach E. M. Arndts Wort „jeder volle deutsche Mann sich in diesem mächtigen, gottstarken und gewaltigen Manne empfinde und erkenne“: wen sollte diese Pietät nicht rühren, und wer — ob er auch nicht die Hoffnung des Herausgebers auf Zustimmung zur vollen Anerkennung Luthers in dieser unserer Zeit theilt — vernähme nicht gern die Stimmen weit über 100 unter sich höchst verschiedenartiger Männer (eines Petrus Mosellanus wie eines Cochleus und Döllinger, eines Calvin wie eines Carlyle, eines Arndt, Claudius, Fichte, Friedrichs des Gr., Gervinus, Grimm, H. Heine, Herder, Mathesius, Melanchthon, Planck, Ranke, v. Raumer, Stolberg, Strauss, Wackernagel, Zinzendorf, Zwingli u. A. (allerdings auch manche Namen mit eingeschlossen, wie z. B. auch den des Unterzeichneten, deren Bescheidenheit sich hier nicht suchen wird und nur dem Wohlwollen des Herausgebers sich verpflichtet fühlen kann) über einen Luther, der ja nicht vielseitig genug angeschaut werden kann, und doch immer eine Grösse bleibt, und von dem der Herausgeber sagen darf: „So lange Wahrheit, Redlichkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit deutsche Tugenden heissen“ (leider haben sie dermalen nur vielfach aufgehört es zu seyn), „wird Luther Tausenden ein Beispiel, Hunderttausenden ein Mahner seyn!“ „Doch — so schliesst der Herausgeber sein Vorwort — alle Lobeserhebungen der Menschen sind Nebensache, wenn sie sich nicht auf das Lob des lebendigen Gottes stützen, welchem allein die Ehre in Ewigkeit angehört.“

[G.]

8. *H. Schmid (Prof. d. Theol. in Erlangen), Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Hälfte des 18. Jahrh.'s bis in die Gegenwart. 1. Hälfte. München (Oldenberg) 1872.* VIII u. 378 S. gr. 8.

Ref. vermag zwar nicht die gegenwärtige Krise in der katholischen Kirche als so bedeutend und tief greifend zu erkennen, wie dies vom Verf. geschieht, der eben dadurch vornehmlich das Erscheinen des vorliegenden Werks rechtfertigt;

denn auch „wenn die Curie die Beschlüsse des Vaticanums aufrecht zu erhalten und zur Geltung zu bringen weiss“, so dürfte doch nicht der im Mittelalter begonnene Bau dadurch fertig gestellt seyn, sondern vielmehr unter radical veränderten Zeitverhältnissen nur eine relativ neue Phase des Pabstthums und des Katholicismus angebahnt werden, ohne dass doch etwa, wie der Verf. meint (widerlegt durch die Zustände in allen den Staaten, wo man gegen die Unfehlbarkeit sich indifferent verhält), deren Macht, da sie ja doch im Wesentlichen nur die alte ist, „fast allen bestehenden Verhältnissen und Zuständen den Krieg ankündigte“; „gelingt es aber der Curie nicht, ihre Beschlüsse zur Geltung zu bringen“, so sind damit zwar wol in einem Bezug, aber noch keineswegs schlechthin „die Bestrebungen der Curie gescheitert“, welche an und für sich, Jahrhunderte alt, so leicht nicht scheitern können, am wenigsten an unevangelischem Hebel und nur äusserer Gewalt. Indess bedeutsam genug ist die gegenwärtige Krise jedenfalls, so dass es „nahe liegt rückwärts zu blicken und die Entwicklung der Kirche bis zu dem Wendepunkte, bei dem sie jetzt angelangt ist, zu verfolgen“, obschon wir ja dafür halten, dass solcher wahrhaft historische Rückblick auch ohne dies gerechtfertigt seyn würde. — Ebenso kann Ref. dem verehrten Verf. auch nicht unbedingt hinsichtlich des Anfangs- und des gegenwärtigen Schlusspunktes seiner Darstellung zustimmen. Da sein Endzweck war, „zum Verständniss der katholischen Kirche der Gegenwart einen Beitrag zu liefern, so brauchte er — wie er sagt — nicht weiter zurückzugehen als bis in die Mitte des 18. Jahrh.'s, genau genommen nur bis zum Anfang unsers Jahrh.'s“ — was genau genommen aber doch sehr fraglich seyn möchte —; und dass die Aufgabe seines Buchs, „die Neugestaltung der katholischen Kirche Deutschlands und ihre Weiterentwicklung bis in die Gegenwart“, ganz adäquat in 2 Hälften zerfalle, deren erste den Zusammenbruch der deutschen Reichskirche und den Wiederaufbau der katholischen Kirche gerade bis zum J. 1830, und die zweite die Zeit gerade von 1830 umfasse, „von wo an die katholische Kirche energischer in die alten Bahnen zurücklenke“, dabei vermag Ref. auch ein Fragezeichen nicht zu unterdrücken. — Wie dem nun aber in beiden angedeuteten Beziehungen auch sei: jedenfalls ist es hochdankeswerth, dass der Verf. in seiner bekannten, nicht gerade anregenden und anziehenden, aber durchaus gründlichen Weise von dem bezeichneten Zeitpunkte an vorläufig bis zum J. 1830 uns die Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands im Detail vorführt, und wenn derselbe so die Geschichte des Febronius

und des Nuntiaturstreites und Emser Congresses, mit tiefem Blicke in die inneren damaligen Zustände der katholischen Kirche Deutschlands in den einzelnen hervortretenderen Gegenden, und dann die Geschichte des Zusammenbruchs der deutschen Reichskirche und in Betreff ihres Wiederaufbaues die des Reichsdeputations-Hauptschlusses, der ersten Concordatsversuche, des Wiener Congresses, der dann folgenden kirchlichen Zustände in den einzelnen Concordatsstaaten, der neueren Concordate selbst, der papalen und clericalen Stellungen in dieser Zeit und des katholischen Lebens auf den neuen Grundlagen bis 1830, mit bedeutsamen Nachträgen über die Klöster, über Sailer und über die Propaganda, quellenhaft und nüchtern kritisch erörtert: so hat er damit in reichstem Masse treffliche Bausteine geliefert zum näheren Verständniss der katholischen Kirche der Neuzeit, in einer Fundgrube kirchenhistorischen Wissens, die so leicht nicht wird ausgebeutet werden können. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Kaiser und Papst, vom Verfasser der Rundschauen. Berlin (G. van Muyden) 1872. 80 S. gr. 8.

Irren wir nicht, so ist des Büchleins eigentlicher Grundgedanke der: „es habe am 15. Novbr. 1849 in einer Rede gegen die Civilehe in der preussischen zweiten Kammer Hr. v. Bismarck gesprochen, er hoffe es noch zu erleben, dass das Narrenschiff der Zeit an dem Felsen der christlichen Kirche scheitere“; seitdem sei aber in des jetzigen Reichskanzlers Ueberzeugung eine Wandlung vorgegangen, und gegenwärtig meine er, der Staat müsse jenen „Felsen“ zertrümmern, um für sein eigenes Schiff einen gesicherten und glücklichen Weg auf dem atheistischen Fahrwasser zu gewinnen. Hiervon halten wir soviel für richtig, dass es sich thatsächlich darum handelt, ob Christenthum oder Atheismus die Grundlage des „neuen deutschen Reichs“ werden soll. Es lässt sich ja nicht leugnen: „wüster Religionsstreit ist entbrannt im deutschen Reiche von Ostpreussen bis Tyrol und von den französischen und belgischen Grenzen bis Posen; voll von leidenschaftlicher kirchlicher Polemik ist der Reichstag, der preussische Landtag und die deutsche Tagespresse; die Reichs- und die preussische Regierung nimmt Parthei in diesem Streite.“ Das sind lauter bekannte Dinge; auch über den wahren Streitpunkt lässt sich höchstens die *sancta simplicitas* täuschen. Wenn nun das Büchlein den entbrannten Religionsstreit zuerst nach seinem tiefliegenden Untergrunde, sodann

nach seinem eigentlichen, wenn auch noch so künstlich verhüllten und noch so entschieden abgeleugneten Zwecke, endlich nach seinem unvermeidlichen Erfolge darstellt, so stimmen wir mit der klaren, gründlichen, geistvollen Auseinandersetzung in allen Wesenspunkten überein, fühlen uns jedoch gehindert, die ganze Deduction in Bausch und Bogen anzunehmen. Wir stehen zu der Frage doch noch anders, als vorliegendes Büchlein, welches auf einer, von der unsern sehr verschiedenen, wenn auch beziehungsweise mit ihr harmonirenden Glaubensüberzeugung ruht. Hierüber bedarf es keiner langen Erörterung. Con- und Dissensus zwischen uns und dem ehrwürdigen „Rundschauer“ lässt sich in wenigen Worten schiedlich und friedlich ausdrücken: Referent hält es mit M. Luther, Hr. v. Gerlach mit G. Calixt. Hieraus erklärt sich unsere beiderseitige Annäherung und Discrepanz. Wir denken anders über „das neue deutsche Reich“, über „Kaiser und Pabst“, über Kloster- und Jesuitenwesen, über Staatskirchenthum und Fürstenepiskopat u. s. f.; wir hegen auch von all diesem ganz andere Erwartungen als der „Rundschauer“. An einer nähern Entwicklung der erwähnten Differenzen hindert uns schon der zugemessene Raum, noch mehr die terroristische Zeitlage. Daher beschränken wir uns auf eine kurze Angabe jener „Wesenspunkte“, worin wir mit Hrn. v. G. harmoniren. Zunächst trifft sein Urtheil über die jetzigen politischen Partheien Deutschlands im vorliegenden Falle gewiss zu. Im Allgemeinen jedoch dürfte es wol schärfer und bestimmter zu fassen seyn. Denn unsere politischen Partheien sind allesammt innerlich verfault; am verfaultesten ist freilich die „liberale“ oder „nationale“ Servilistenparthei, die bekanntlich alle Sorten von „Dictatur“, von „Zwang“, von „obligatorischer“ Knechtung als unschätzbare „Freiheiten“ feil hält. „Die preussischen Grundrechte fordern Religionsfreiheit, persönliche Freiheit und gerichtlichen Rechtsschutz gegen Polizeiwillkür. Die Nationalliberalen aber votiren Reichsbann gegen Orden und Priester (unter ihnen Deutsche, die nichts verlangen als das gemeine Recht des Reichs), Reichsbann, willkürlich vollstreckbar durch die Polizei mit Ausschluss jedes gerichtlichen Rechtsschutzes.“ Die „Liberalen“ verfahren noch heute, wie sie zu Costnitz gegen Huss und zu Worms gegen Luther verfuhren. „Sie machen kurzen Process“ mit den Rechten und Gesetzen; Ketzern braucht man keine Zusage zu halten, wenn sie auch in Verfassungsurkunden stünde. Den „Liberalen“ gegenüber erscheint die Bildung „des schwarzen Centrums“ wirklich als ein „Schutz des Rechts“. Trauriger Zustand! — Als völlig zutreffend er-

scheint uns zweitens der „Blick auf das Reich im Ganzen“, d. h. auf „die schon heute vorhandene innere Zerrissenheit von Deutschland“. Davon heisst es u. A. bei Aufzählung der vaterländischen Calamitäten: „Ein Viertel definitiv abgerissen; rechtmässige Fürstenhäuser ihres Besitzes entsetzt ohne Friedensschluss und ohne Sühne; die blutende Treue im Verdacht der Untreue; politischer Partheihader, in welchem, formell voll- und gleichberechtigt und weit verbreitet, mächtige Partheien auftreten, die rücksichtslos alles Recht und alle Religion anfeinden vom Privateigenthum an bis zum lebendigen Gott; das Christenthum frech verleugnet von getauften Tausenden und bedroht in Ehe, Schule, Staat und Kirche; die Obrigkeiten der Neutralität in Religionssachen sich befleissigend, und befördernd eine immer weiter fressende, auflösende und religionslose ‚Neugestaltung‘, die immer entschiedener auf die Wege Frankreichs tritt und Frankreichs Zielen uns entgegenführt, wie das Jahr 1871 sie uns angedeutet hat; dies Alles schon seit Jahren, aber nun seit Einem Jahre von Reichswegen eine Verfolgung der katholischen Orden, die praktisch übergeht in eine Verfolgung der katholischen Kirche; daher erbitterter Religionsstreit, wie in Deutschland kein Lebender ihn je gesehen oder auch nur als möglich noch vor zwei Jahren geahnt hat, und dieser Streit sich ergiessend in eine zügellose Presse, die täglich mit feindseligen Leidenschaften und mit schamloser Gottlosigkeit jeden Winkel des Reichs erfüllt; endlich die evangelische Kirche gründlich in sich zerrüttet und machtlos über ihre eigenen Glieder.“ Sprechender lässt sich die heutige Physiognomie des „neuen deutschen Reichs“ nach ihren Grundstrichen wol nicht zeichnen. — Völlig zutreffend finden wir drittens die Beurtheilung der Jesuitenvertreibungsfrage. Regierungsseitlich ist zwar wiederholt zwischen „Jesuiten“ und „Katholiken“ unterschieden worden; aber die dominirenden Partheien spotten dieses Unterschiedes. Sie können auch nicht anders. Nach ihrer Auffassung zerfällt ja die ganze Menschheit in „Jesuiten“ und Atheisten. Jeder Nichtatheist, zumal jeder Bekenner Christi, gilt ihnen *eo ipso* für einen „Jesuiten“, denn unter „Jesuitismus“ verstehen sie zunächst die von „Jesu“ gestiftete, dann überhaupt jede Religion. Darum reden sie auch so oft von den „protestantischen Jesuiten“, deren Stifter sonach Luther und Melanchthon, oder Zwingli und Calvin wären. Im Munde unserer politischen Atheistenpartheien ist „Jesuit“ gleich Christ, „katholischer“ und „protestantischer Jesuit“ schlechtweg gleich Katholik oder Protestant, und „Jesuitenfeind“ gleich Christenverfolger. Hierbei ist noch ein, auch bei Hrn. v. G.

angemerkter, Umstand zu beachten. Da die Atheisten überhaupt Luther'n noch mehr als den römischen Pabst, und den „protestantischen Jesuitismus" mehr als den „katholischen" hassen, so ertheilen sie sogar den römischen Jesuiten wegen ihrer Bekämpfung der deutschen Reformation die höchsten Lobsprüche. Sogar im Reichstage sprach ein Redner: „Es ist das unsterbliche Verdienst der Jesuiten gewesen, dass sie den Kampf aufgenommen und siegreich durchgeführt haben, den Kampf der menschlichen Würde und Freiheit gegen die Idee der Unfreiheit und Prädestination, und dass sie die entwürdigende Augustinische Lehre modificirt und den Semipelagianismus zur herrschenden Lehre der Katholischen Kirche erhoben haben." Hierzu bemerkt Hr. v. G.: „Es scheint hiernach, er (der erasmisch-antilutherische Reichstagsredner) will sagen: die Jesuiten sind rationalistisch, und darum wären sie freizusprechen, aber sie sind nicht rationalistisch genug, und darum müssen sie verurtheilt werden. Sein Resultat ist, dass er ausruft mit den französischen Feinden der Kirche: Es bleibt nur Ein Mittel: *écrasez l'Infame.*" Nun, Gott sei Dank, über alles Dieses fangen bereits den Leuten an die Augen aufzugehen. Selbst Stimmen des Arbeiterstandes klagen: „Wir brauchen den christlichen Glauben, aber die Herren, die Liberalen, die Freimaurer bringen das Volk um seinen Glauben", und Stimmen aus anderen Ständen rufen entsetzt: „Ach, dass sich Gott erbarm'! Bei dem Liberalismus ist das Christenthum der Jesuitismus!" (S. „Beiblatt der fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause"; 1872; Nr. 10. S. 154 u. 149.) Auch in Regierungskreisen spricht man von denen, welche „Jesuiten! rufen, aber Kirche und Religion meinen"; man kennt eben auch hier den Atheistenplan, unter dem Vorwande der „Nothwehr" wider die „Jesuiten" das Christenthum und überhaupt alle Religion in Deutschland auszurotten. Unter diesem Gesichtspunkte wird die Jesuitenverbannung auch vom „Rundschauer" besprochen. Er sagt: „Nicht der Kampf zwischen Evangelischen und Katholiken ist der wesentliche Inhalt der grossen Krise unserer Tage, sondern der Kampf für und wider das Königreich Gottess, der Kampf derer, die wollen, und derer, die nicht wollen, dass Christus über sie herrsche. Die Armeen von Preussen, Bayern und Sachsen wissen sich verbrüdert durch Wörth, Sedan und Paris; was ist aber Wörth, Sedan und Paris im Vergleich mit dem Einen, Dreieinigen Gott, mit der Einheit, die den h. Apostel Paulus begeistert hat zu dem Ausrufe: Ein Gott und Vater unser aller, der ist über uns alle und durch uns alle und in uns allen!" Bei der jetzigen Jesuitenverfolgung hörte

man einen andern Ausruf: „*Écrasez l'Infame!* Soweit ist es im deutschen Reichstage gekommen! Aber die Regierung schwieg.“ „Hinter allem diesem Wüthen steht die reichsregierungsfreundliche, antijesuitische Tagespresse. Auch diese ist, wie viele Jesuitenfeinde im Reichstage, zum grossen Theil nicht blos jesuitenfeindlich, sondern auch consequent bitter-feindlich gegen die katholische Kirche, und ebenso consequent bitter-feindlich gegen jede Aeusserung evangelischen Glaubens und Lebens und evangelischer Zucht, so oft eine solche in der evangelischen Kirche hervortritt. Daher die Benennung: ‚protestantische Jesuiten‘ für diejenigen Protestanten, welche die Lehre und Ordnungen ihrer Kirche treu festhalten; eine Benennung, die auch im Reichstage mehrfach erklang.“ „Wenn nun in der Presse und in den Parlamenten die offene Feindschaft gegen das Christenthum in so schamloser Weise sich breit machte in den Reihen derer, die mit der Regierung gehen und auf welche die Regierung sich stützt in ihren kirchlichen Massregeln und Gesetzen: hatten unter solchen Umständen die Christen des Reichs nicht Anspruch darauf, orientirt zu werden durch einen unzweideutigen christlichen Protest der Regierung und auf deren Lossagung von solchen falschen Freunden? Aber kein solches Wort wurde gehört.“ „Ein Theil der Redner, die am heftigsten gegen die Jesuiten loszogen, drangen zugleich auf Trennung der Kirche von der Ehe, von der Schule und vom Staate, also auf eine völlige Entweihung des Reichs; so derselbe, dessen Rede zum *écrasez l'Infame* auffordert.“ Im Reichstage wurde u. A. auch mitgetheilt, „der Protestantenverein habe erklärt, sein Kampf werde geführt eben so sehr, ja noch mehr gegen die protestantischen Jesuiten (‚sehr richtig‘ wurde darauf aus dem Reichstage gerufen), und in einer Versammlung auf dem berliner Rathhause habe man diese protestantischen Jesuiten sogar für die ‚allergefährlichsten‘ Jesuiten erklärt.“ „Diese Jesuitenfeinde, welche die protestantischen Jesuiten nicht minder entschieden bekämpfen als die katholischen, bezeugen damit die grosse Wahrheit, dass der heutige Kampf gegen die Jesuiten in seinem Kerne ein Kampf gegen die Kirche Gottes überhaupt, und dass der Unterschied, ob er gegen Katholiken oder Evangelische sich richtet, nur Nebensache ist; und diese Wahrheit sollten doch alle Evangelische recht gründlich beherzigen.“ So Hr. v. G. über die „Jesuitensache“, welche vor menschlichen Augen nur zu einer allgemeinen Christenverfolgung im „neuen deutschen Reich“, oder zum Religionskriege führen kann. — Völlig zutreffend erscheinen uns viertens die Aeusserungen über „Freiheit“ und „Staatsomnipotenz“.

„Die wahre Freiheit hat ihr mächtigstes Princip in der Gotteswahrheit. *Deo servire libertas*, sagt Augustinus. Von der ärgsten Form der Tyrannei, von der Staatsomnipotenz, hat das Blut der Märtyrer die Menschheit befreit. Nur das in Gott gebundene Gewissen kann wahre Freiheit gründen. Weil der Mensch Gottes Ebenbild ist, wie Gottes Wort lehrt, hat er Recht und Macht frei zu seyn. So euch der Sohn Gottes frei macht, so seid ihr recht frei, sagt der Mund der Wahrheit.“ Die falsche Freiheit richtet sich nach jener französischen Schablone, „die in allen grossen Staaten des Continents, wo sie probirt worden, fallirt hat. Diese Wege durchirrt Frankreich seit nun über 80 Jahren aus liberalem Constitutionalismus in anarchische Republik und aus dieser in usurpatorischen Absolutismus, um dann, wie jetzt vor Augen ist, hoffnungslos von vorn anzufangen. So ist die französische Nation, die so reich, so mächtig und so begabt ist, in ihre jetzige jämmerliche Erniedrigung gerathen.“ Das Drängen nach dem abstracten Einheitsstaat, mit Unterdrückung der geschichtlich begründeten Stammeigenthümlichkeiten, ist eine letale Schädigung Deutschlands; ohne solche Eigenthümlichkeiten „ist Deutschland nicht mehr Deutschland und das Reich nicht mehr deutsch, sondern bonapartisch.“ „Einheit ist etwas Anderes als Einerleiheit (Centralisation). Die Mannichfaltigkeit kann, wenn das einigende Princip mächtig ist, eine starke Einheit erst recht begründen. Dagegen kann die Einerleiheit sehr bröcklich seyn. In der englischen Staatsverfassung ist sehr viel Mannichfaltigkeit. Ihre Bestandtheile, verschiedenartig unter einander und in scharfen Gegensätzen bunt und charakteristisch ausgeprägt, wurzeln in den reichen Eigenthümlichkeiten einer mehr als tausendjährigen Geschichte. Darum ist diese Verfassung so fest. Ein französischer Staatsmann, der auf die lange Reihe der seit 1789 neu verfertigten und wieder beseitigten französ. Staatsverfassungen zurückblickte, sagte neulich: ‚Die englische Verfassung kann nicht abgeschafft werden, weil sie nirgend geschrieben steht.‘ Eher würde die englische Nation selber untergehen.“ Darum herrscht aber auch in England eine Freiheit und doch zugleich auch eine Unterthanentreue, wie beide in Deutschland schon längst nicht mehr und am allerwenigsten jetzt angetroffen werden. Dafür droht uns aber auch ein Zustand, der „in der Gestalt der Staatsomnipotenz schon im Anzuge ist und im heidnischen Römerreiche zur Anbetung der Kaiser und zum Martyrium der Christen geführt hat“. Man behauptet jetzt, „alles Recht werde allein vom Staate abgeleitet“; nun, dieser Satz „führt uns in das krasseste Heidenthum und dessen unerträgliche Tyrannei

zurück". „Um solche Tyrannei aufrecht zu halten, darum wurden unter den heidnischen römischen Kaisern die Christen, die den Kaisern nicht opfern oder räuchern wollten, zu Tode gemartert. Die heidnischen Verfolger der Christen fragten wol meist sehr wenig nach ihren Kaisern, die immer wieder in raschem Wechsel abgesetzt und getödtet wurden von ihren heidnischen Unterthanen. Noch weniger glaubten sie an deren Gottheit, welche die Kaiser aus den Händen des Senats empfingen. Aber daran lag ihnen in hohem Grade, den Satz: ‚alles Recht geht vom Staate aus', unumschränkte Menschenherrschaft, ‚Omnipotenz des Staats' festzustellen. Denn praktisch war der Staat, Rom, ihr Gott. Sie hatten eine Ahnung von der Macht der Freiheitsprincipien, welche das Christenthum in die Welt gebracht hatte und welche die heidnischen Tyrannen und ihre Sclaven überwinden sollte und nach einigen Jahrhunderten voll Christenblut endlich auch wirklich überwunden hat auf den Wegen der Leidensfähigkeit und Leidenswilligkeit. Gottes heilige Gebote, wie sie gelehrt und in die Herzen geschrieben sind vom Herrn und seinen Aposteln und von der christlichen Kirche, haben die Throne und Dynastieen erst befestigt eben dadurch, dass sie die abscheuliche Staatsallmacht beseitigten und mit der Freiheit in und durch Gott auch politische Freiheit begründeten, Freiheit und Rechtssicherheit in dem Masse, wie wir sie nun über ein Jahrtausend geniessen mitten unter vielen Ungerechtigkeiten. Staatsomnipotenz dagegen, nackte souveräne Menschenherrschaft, droht uns zurückzuwerfen in jene grässliche Sclaverei, und dass diese Sclaverei nicht gemildert, sondern gesteigert wird, wenn die Omnipotenz nicht von Kaisern und Königen ausgeübt wird, sondern von der wilden Menge, das hat die pariser Commune bewiesen durch Mord und Brand." Welcher protestantische Christ sollte diesen Aufstellungen des „Rundschauers" nicht beistimmen? Die Staatsomnipotenz ist ja das Grab aller Religion, aller Freiheit, aller Menschenwürde. Man erwäge doch nur den Sinn der, früher in Deutschland unerhört gewesenen, Forderung einer „unbedingten Unterwerfung unter die Staatsgesetze", auch die noch zukünftigen, noch unbekannten! Durch ihre Begeisterung für diese Formel der absoluten Knechtschaft verrathen die tonangebenden Partheien den wirklichen Stand ihrer Activa und Passiva: ihren Geschäftsbetrieb krönt kein Triumph, „sondern ein eclatanter Bankerutt ihrer so oft mit der grössten Schärfe proclamirten Grundsätze über Polizeiwillkür und Rechtsschutz." Noch obendrein handeln sie mit ihrem Geschrei nach Staatsomnipotenz höchst unklug. „Es ist möglich, vielleicht wahrscheinlich, dass bald die Zeit kommt,

wo man Communisten, oder Fortschrittsleute, oder Demokraten, oder Nationalliberale als solche u. s. w. für Reichsfeinde, oder doch für reichsgefährlich erklären wird, nicht ohne guten Schein, vielleicht nicht ohne guten Grund." Könnten dann nicht „diese alle, incl. der Antijesuitenredner des Reichstags, so behandelt werden wie jetzt die Jesuiten und die ‚verwandten' Orden: kurzer Process, kein Beweis und in wenigen Tagen ein neues Verbannungs- und Verfolgungsgesetz in den Händen der Polizei und von ihr schonungslos ausgeführt weit über seinen Wortsinn hinaus?" Halten sich die jetzt obenauf schwimmenden Partheien für völlig gesichert vor dem Untersinken, so können sie sich zeitig genug getäuscht finden. „Man mache sich klar, wie unter veränderten Umständen gegen die persönliche Sicherheit jedes Antijesuiten-Redners oder -Schriftstellers die Bezeichnung ‚liberal', oder ‚radical', oder ‚revolutionär' auf das leichteste von jeder mässig geschulten hohen oder niedern Polizeibehörde verwerthet werden kann, wenn sie so verfahren und es sich so bequem machen darf, wie jetzt die Jesuitenfeinde." Möge es anders kommen! Aber der omnipotente Staat hat schon früher, als ein ewig argwöhnischer Saturn, seine Eltern, Kinder und Feinde zugleich verschlungen. „In Frankreich haben in den 1790er Jahren alle Partheien ihre Häupter unter das Fallbeil gelegt. Es ist nicht zu wünschen, dass wir denselben Weg gehen." — Für völlig zutreffend halten wir fünftens Hrn. v. G.'s Ansichten über die Jämmerlichkeit vieler „deutschen Protestanten"; über die Wahrheit, „dass die Reiche dieser Welt, wenn sie gottlos werden, dem Fleische und der Verwesung verfallen"; über die für Deutschland und die Christenheit entstandene Gefahr „von unten, aus der wüsten Menge und von denen, die auf die wüste Menge sich stützen"; über „den grossen Gegensatz des Rechts gegen die Revolution"; über die „Annexionen von 1866"; über „den gewaltsamen Umsturz des deutschen Bundes"; über „das Recht der Ausschliessung oder Excommunication", welches zu „den natürlichen Rechten j e d e r Gesellschaft gehört" und welches nicht tadeln wird, „wer irgend einen Grad von christlichem Recht und christlicher Freiheit will und nicht muhamedanischen oder heidnischen Absolutismus"; über „die edle Tugend der Toleranz, welche nie, wie es so oft geschieht, mit Indifferenz und Religionslosigkeit befleckt werden darf"; über „die Praxis der absoluten kirchlichen Büreaukratie" und „Rehabilitation des territorialistischen Princips"; über die Unhaltbarkeit der „altkatholischen Parthei", deren „gewissenhafte Glieder stets sorgfältig unterschieden werden sollten von ihrem freigeisterischen Anhange";

über das „Nationalitätsprincip“, welches in unseren Tagen „zum krassen Egoismus im grossen Styl wird“; über die „Eingriffe, die in weitem Umfange in der evangelischen Kirche in dem willkürlichen Unionstreiben vorgekommen sind“; über die Thatsache, dass „die gesammte Katholische Kirche als grosse, einheitlich organisirte Macht, durch die gegen sie gerichtete Gesammtaction der Reichs- und preussischen Regierung wesentlich gestärkt worden ist“; über die Feudalverfassung (die wol am meisten darum gehasst wird, weil sie von stehenden Friedensheeren, allmächtigen Polizeibehörden und anderen Errungenschaften des omnipotenten Staats so gar wenig, hingegen von städtischen Freiheiten, steuerverweigernden Landständen und ähnlichen „Mittelalterlichkeiten“ sehr viel aufzuweisen hatte); über den patriotischen Eifer, womit „die Nationalliberalen jetzt Stück für Stück deutsches Wesen, als feudal, abthun, und Franzosenthum an die Stelle setzen, von den Maassen und Gewichten und deren barbarischen Namen an bis zur Entweihung der Ehe und des Staats“; und über noch manches Derartige, was wir nur der Kürze wegen übergehen. — Endlich finden wir sechstens völlig zutreffend, was Hr. v. G. über „die nächsten Schritte“ bemerkt, die „allen christlichen Reichsunterthanen“ obliegen. Billig beklagt er wiederholt und bitter die Haltung der Protestanten im Reichstage. „Sie bekannten nicht, wo doch bekennen so nöthig war. Dies ist vielleicht der schmerzlichste Inhalt dieser so schmerzlichen Verhandlungen. Die Römischen kräftig und munter bekennend ihren Glauben, tapfer und muthig vertheidigend ihre Kirche und deren Heiligthümer, und auf der andern Seite die Evangelischen stumm und verleugnend!“ Zur Beschämung stellt er diesen muthlosen Schweigern selbst die Juden und Nihilisten vor, die ihre Meinungen frei und offen bekannten. Die trübselige Erscheinung lässt sich freilich leicht erklären: wer weiss, ob wirkliche Protestanten im Reichstage waren! Von den Angehörigen der unirten Staatskirchen lässt sich ein Bekenntniss der himmlischen Wahrheit und des „Rechtes aus Gott“ weder erwarten, noch verlangen, weil sie nach ihrer politisch-religiösen Grundlage nichts Anderes zu bekennen haben als Hegel's Lehrsatz: „der Staat ist Gott“, verbunden mit Ludwig's XIV. Ausspruch: „ich bin der Staat“. Dagegen sind aber die drei anderen völkerrechtlich in Deutschland bestehenden Kirchen schon durch ihre anerkannten Bekenntnisse zu einem energischen Zeugnisse für „den gemeinsamen Glauben der gesammten Kirche Gottes“, auch der Staatomnipotenz gegenüber, verpflichtet. Denn bereits i. J. 1530 haben die Evangelisch-Lutherischen auf dem

augsb. Reichstage, unter sofortiger Zustimmung der Katholiken und mit nachträglichem Beitritt der Reformirten, den Satz vom unbedingten Unterthanengehorsam gegen die obrigkeitlichen Gebote zurückgewiesen (je in der „*Confess. August.*", in der „*Confutatio*", in der „*Variata*"). Diese Bekenntnisspflicht wird durch den gegenwärtigen Stand der Dinge nur noch gesteigert. „Der Hass gegen die Jesuiten würde schwerlich hingereicht haben, die Mehrheit so zu erhitzen. Das ‚*Écrasez l'Infame*', was im Reichstage wieder erklang, war vor hundert Jahren das Schlachtgeschrei nicht gegen die Jesuiten, sondern gegen die Kirche Gottes." Es wäre entsetzlicher Leichtsinn, das je, zumal jetzt, zu vergessen. Dem heutigen Atheismus gegenüber gilt es ein entschiedenes protestantisches Bekenntniss zu dem ewiglebenden Gott, der seine Vorsehung niemals an einen allwissenden Pabst, oder allmächtigen Staat abtreten wird. „Thatkräftiges" Bekenntniss seiner dreieinigen Majestät sind wir auch unseren Volksgenossen, als einen Warnruf, schuldig. Denn geht unsere religiöse, politische und sociale Entwicklung auf ihren bisherigen Bahnen weiter, so wird sie zur letzten Erfüllung von Th. Körner's Klage: „Deutsches Land, du herrlichstes von allen, deine Eichen stehn, du bist gefallen!" Thut doch in der zwölften Stunde die Augen auf! Einst bildete der Rhein mit der natürlichen zugleich die Charakter-Grenze zwischen den Galliern und Germanen. Wie hat sich das geändert! Jetzt bevölkert beide Ufer des Stroms ein wesensgleicher Menschenschlag: jenseits bis an die Pyrenäen wohnen die französischredenden Deutschen, diesseits bis zur russischen Grenze die deutsch redenden Franzosen. Welches Prognostikon auf unsere Zukunft! „Was der Mensch säet, das wird er ernten!" Wird die göttliche Weltordnung dies ihr unverbrüchliches Gesetz zu unsern Gunsten umstossen? Werden von Paris an der Spree heilsamere Einflüsse ausgehen, als sie Jahrhunderte lang von Berlin an der Seine ausgegangen sind?! Deutsche Protestantenkirche, zeuge treu gegen den Einbruch des gallischen Wessns: des Atheismus, der Staatsomnipotenz, der Genusssucht und Frivolität, und behandelt man dich nach dem „*Vos non licet esse*", so werde durch dein unerschrockenes Bekenntniss wenigstens des Vaterlandes verschmähte Cassandra!

[Str.]

2. M. J. Hartung (weil. Pfarrer in Wilchenreuth), Das kirchliche Recht der Protestanten im vormal. Herzogthum Sulzbach. Herausg. von Wilh. Engelhardt, zweitem Pfarrer in Weiden. Erlangen (Deichert) 1872. XII u. 79 S. 8.

Vorliegende Schrift ward von dem am 13. März 1871

verstorbenen Pfarrer Hartung nicht ganz zur Vollendung geführt, das Capitel Weiden fand dieselbe aber so vortrefflich, dass sie die Schlussredaktion und Herausgabe des Werkes wünschte und diese dem Pfarrer Engelhardt übertrug. Derselbe sagt in der Vorrede, dass er nur wenige Zusätze und Erläuterungen beizufügen hatte. Auch Professor v. Scheurl, der die Schrift durch ein Vorwort einführt, erklärt dieselbe für eine verdienstliche Arbeit. Diese aber ist hervorgerufen durch eine Rechtskränkung, wie sie vielleicht in der neueren Zeit beispiellos dasteht. Wir müssen die Entscheidung des obersten bayerischen Gerichtshofes vom 8. Mai 1866 geradezu als eine Schmach für denselben bezeichnen, da der Referent in dieser Sache eine so komplete Unkenntniss der historischen Verhältnisse zeigt, wie man sie kaum von einem Gymnasiasten erwarten dürfte. Er setzt voraus, dass die Kirchen des Herzogthums Sulzbach bis 1653 katholisch gewesen seien, während jeder nur einigermassen mit der Geschichte Betraute weiss, dass Sulzbach von 1542 an 85 Jahre hindurch ausschliessend protestantisch war, dass dasselbe Verhältniss im Normaljahre noch bestand und der katholische Kultus erst im Jahre 1627 den Gemeinden mit Gewalt aufgedrungen wurde. Zufolge des Westphälischens Friedens hätte sämmtliches Kirchengut den Protestanten zurückgegeben werden sollen, allein unter dem Drucke jener Zeiten mussten sie sich den Kölner Vergleich von 1652 gefallen lassen, obgleich der Westphälische Friede Art. V. §. 33 solche Vergleiche nur anerkennt, wenn sie *mutuo consensu* zwischen Landesherrn und Unterthanen geschlossen werden, was hier eigentlich nicht der Fall war, da man ein zwangsweises Sichgefallenlassen noch keinen *consensus* nennen kann. Trotzdem bescheiden sich die protestantischen Gemeinden mit jenem Kölner Vergleich, allein nicht einmal diesen will man ehrlich ausführen, ohne zu bedenken, dass nach gesetzlichen Bestimmungen, wenn der Kölner Vergleich nicht gehalten wird, die Anforderungen des Westphälischen Friedens rechtskräftig werden. Mit Recht weist daher v. Scheurl darauf hin, dass die evangelischen Gemeinden ihr Recht, speziell die gleiche Vertheilung des Kirchen-Einkommens mit allem Ernste bei dem kgl. Cultusministerium suchen sollten. Es könne ihnen nach der hier gegebenen geschichtlichen Erläuterung ihr Recht unmöglich verweigert werden. Und in der that, es wäre Zeit, dass ein so schreiendes, Jahrhunderte lang andauerndes Unrecht endlich einmal beseitigt würde, ja es ist geradezu eine Ehrensache des bayerischen Staates, dass er auch gegen die Protestanten Gerechtigkeit zu üben wisse.

Um nun die geschichtlichen Verhältnisse klar zu legen, gibt der Verf. hauptsächlich auf Grund der wichtigen Urkundensammlung von Struve: Ausführlicher Bericht von der Pfälzischen Kirchenhistorie, Frankfurt 1721 eine übersichtliche Darstellung der wichtigsten Religionshandlungen in diesem Lande, in Abschnitt I. von der Begründung der evangelischen Kirche, wo wir die Hinweisung auf Ranke's Geschichtswerke ungern vermissten, in Abschnitt II. von der Gegenreformation, welche im Jahre 1627 zu Weiden mit einem schmählichen Treubruch begann, wo jener elende Wolfgang von Neuburg, der um einer rothhaarigen Münchener Prinzessin und einer Ohrfeige willen katholisch geworden war, seinen eigenen Bruder August, den eigentlichen Landesherrn, so schmählich behandelte, dass dieser zu Gustav Adolf flüchten musste. Nur mit Hilfe der Schweden war es möglich, zeitenweise wieder der Jesuiten los zu werden, und als der Westphälische Friede geschlossen war, konnte dort der Liederdichter Clausnitzer das Friedensfest celebriren. Der Art. V. §. 31 jenes Friedens verlangte die völlige Restitution des früheren Zustandes, allein der jetzt bigott katholische Wolfgang suchte nicht blos im eigenen Lande den Katholizismus festzuhalten, sondern auch im Sulzbach'schen die Rechte der Evangelischen zu bestreiten, so dass selbst der Kaiser ihn zurückweisen musste. Wäre er nicht 1653 gestorben, so wäre es wol zwischen ihm und Churpfaz zu einem Krieg gekommen. Ganz anders handelte der Pfalzgraf Christian August, der freiwillig, ohne dass ihn der Friede hiezu verpflichtete, den noch im Lande befindlichen Katholiken, welche durch die Jesuiten gewonnen worden waren, die Hälfte des evangelischen Kirchen- und Pfarrgutes schenkte, und zwar blos gegen Aufgabe einiger Hoheitsrechte, die bisher Neuburg gehabt hatte. Das ist der berühmte Kölner Vergleich vom 22., nicht 29., Febr. 1652, von dem des Pfalzgrafen Agent sogleich mit Recht bemerkte: Fürchte leider, es werde die Ehre Gottes wenig durch dergleichen *Simultaneum*, so ohne einzige Noth gegen herbeinahenden Reichstag dem evangelischen Wesen zum Nachtheil eingegangen worden, befördert werden. Die Hauptsache aber war, dass er geradezu dem Westphälischen Frieden widersprach, da hiebei die Gerechtsame der Unterthanen ohne deren Befragen vergeben wurden. Die Folgen dieses Unrechtes waren höchst traurig, die Gemeinden hatten nun nach der Theilung des Vermögens die Mittel nicht mehr, einen eigenen Geistlichen zu bezahlen, und Christian August, sonst ein biederer Mann, hat darum sein Andenken um eines kleinen zeitlichen Vortheiles willen, der längst hinfällig geworden ist, für

immer befleckt. Er, nicht der eigentliche Erbe, wie der Verf. sich S. 34 irrig ausdrückt, die Gemeinden, hat ein Erbgut abgetreten, über das er kein Verfügungsrecht hatte.

Die Evangelischen hatten den Katholiken Halbscheid einräumen müssen, allein bald sollten sie erfahren, dass man auch so viel ihnen nicht gönnte. Zur Erklärung dieses Uebelstandes hätte der Verf. den Uebertritt Christian's zum Katholizismus im Jahr 1656 und die daran sich knüpfenden schlimmen Folgen verzeichnen sollen. Man sieht so recht die Miserabilität des damaligen deutschen Reiches, dass die Evangelischen trotz immer und immer wieder erhobener Beschwerden nicht zu ihrem Rechte gelangen konnten. Das weltliche Regiment zeigte sich den Anmassungen der katholischen Geistlichkeit gegenüber als durchaus ohnmächtig und die evangelischen Pfarrer verloren schlüsslich den Muth, auch nur Beschwerden einzureichen. So blieb das Kirchenvermögen bis in die neueste Zeit in vielen Orten ungetheilt, und da die Protestanten fast durchweg die Vermögenderen sind, haben sie vielfach, da die Lasten nach den Steuergulden ausgeschlagen werden, $^3/_4$ der Umlagen zu tragen, während der katholische Cultus $^3/_4$ des Einkommens absorbirt. Man hätte nun denken sollen, dass, nachdem Bayern diese Landestheile übernommen hatte und die Verfassung beiden Confessionen gleiche Rechte garantirte, das himmelschreiende Unrecht endlich gesühnt würde, allein es zeigte sich auch hier so recht deutlich, wie man die konfessionellen Interessen über das Recht stellte, und es klingt wirklich unglaublich, wenn eine kgl. Entschliessung vom 25. Nov. 1842 geradezu mit Umsturz aller Rechtsgrundlagen erklärt, man könne in eine Abtheilung des Stammvermögens nur willigen, wenn die Katholiken mit einem *Praecipuum* bedacht würden. Noch ungeschickter ist ein Erkenntniss des obersten Gerichtshofes vom 9. Juni 1857, welches den Kölner Vergleich für nicht mehr zu Recht bestehend erklärt, und nicht bedenkt, dass dann einfach die Bestimmungen des Westphälischen Friedens in Kraft treten müssten, vermöge deren alles Vermögen den Protestanten allein zufiele. Das wäre allerdings die allein richtige Consequenz, denn es leidet keinen Zweifel, dass der Kölner Vergleich gegen die ausdrücklichen Bestimmungen des Westphälischen Friedens abgeschlossen wurde, allein die Evangelischen des Herzogthums Sulzbach wollen diese Consequenz gar nicht ziehen, sie wollen nur, dass sie nicht gegen die 200jährige Praxis, über welche sogar die Zeit der Gewaltherrschaft nicht hinausging, noch mehr als die Hälfte der Lasten tragen sollen.

Sehr wichtig ist das Testament des redlichen und fried-

lichen Pfalzgrafen Christian, in welchem er geradezu erklärt, dass, falls seine *Successores* die Rechte der Protestanten kränken sollten, dieselben nicht mehr an ihre Einwilligung zur Introducirung des *Simultaneum* gebunden seien und das Normaljahr 1624 dann vollends in Kraft treten würde. Die fortdauernde Gültigkeit des Kölner Vergleichs erkannte sodann dessen Sohn Theodor ausdrücklich an, was neueren bayerischen Entschliessungen ebenfalls unbekannt geblieben ist. Die Urkunden hierüber datiren vom 7. April 1708; vierzehn Tage darauf verstarb der alte Pfalzgraf. Sein Sohn regierte bis 1732 (der Verf. gibt 1733 an), ein an sich friedlicher, aber von fanatischen Beamten beherrschter Fürst. Selbst die fanatisch katholische Regentschaft für den unmündigen Carl Theodor erkannte in ihrer Denkschrift vom 20. Febr. 1736 durchaus den Kölner Vergleich an, und hebt die unverneinliche Basis aller Entscheidungen hervor, die man heutzutage leichten Kaufes beseitigen zu können meint. So fest sind die Rechte der Protestanten gegründet. Werden sie von den bayerischen Behörden auf die Länge nicht anerkannt, so bleibt allerdings schlüsslich nichts übrig, als was der Verf. am Schlusse andeutet, sich an den deutschen Bundesrath zu wenden. Doch wir hoffen, dass die so klar und eingehend in dieser Schrift geschehene Darlegung der Verhältnisse nicht ohne Erfolg bleiben wird. [E. E.]

3. *Dr.* G. Warneck (am Missionshause zu Barmen), Briefe über innere Mission an die Aufrichtigen unter ihren Gegnern. Hft. 1. Halle (Barthel) 1872. 39 S. gr. 8. 5 Gr.

Das von der „für christliche Zwecke rastlos thätigen Verlagsbuchhandlung“ würdig ausgestattete „Heftchen“ erscheint als „revidirter Abdruck aus G. Stutzer's Christlichem Volksblatte“ (einer „zur Erbauung und Belehrung“ bestimmten, von namhaften Mitarbeitern bedienten und mehrseitig, z. B. auch von Delitzsch, empfohlenen Wochenschrift, deren „Prospect“ am Eingange unserer „Briefe“ man nicht unbeachtet lassen möge). In den 6 Briefen wird mit sachkundiger Hand zusammengefasst und unter die günstigste Beleuchtung gestellt, was sich überhaupt zu Gunsten der innern Mission sagen lässt. Insofern hat das Büchlein keinen geringen Werth für die Gegenwart, ganz abgesehen von dem Interesse, das die Gegenstände, mit denen es sich beschäftigt, unwillkürlich erwecken, — und in noch höherem Grade erwecken müssen, wenn versprochenermassen „in einer Reihe von weiteren Briefen gezeigt werden wird, was die innere Mission bereits gethan hat“. Wir hätten jedoch schon jetzt, erlaubte es der Raum, mit Hrn. *Dr.* W. um mehr als ein Quidproquo zu rechten. Zwei

Punkte müssen wir ihm aber andeutend zu Gemüthe führen, weil von ihnen, unseres Bedünkens, das richtige Urtheil in der Sache abhängt. Erstens wird fortwährend in den „Briefen“ als selbstverständlich vorausgesetzt, es bestehe zwischen dem „barmherzigen Samariter“ und der „innern Mission“ kein wesentlicher Unterschied. Eine solche Voraussetzung kann nur durch ihre ungeheure Naivität imponiren; an sich gehört sie zu den kühnsten Nichtigkeiten und thut dem römischen Ordens-, wie dem modernen „Vereinswesen resp. Unwesen“ erwünschten Vorschub. Zweitens wissen wir zwar schon längst, was im ersten Briefe als ein grosser Vorzug der innern Mission gerühmt wird: sie verhält sich „neutral“ gegen den christlichen Glauben und sucht ihren Indifferentismus durch fadenscheinige Formeln und Ausreden zu beschönigen. Sie müsse „ein weites Herz“ haben; sie dürfe sich bei keinem ihrer „Mitarbeiter“ darum bekümmern, „ob er auch in allen Punkten der Lehre correct erfunden werde“; sie gehe hinsichtlich des Glaubens „in gar verschiedene Heerlager auseinander“; sie dringe auf „die Gemeinschaft in der Liebe“ und frage wenig nach dem Glauben, — so und ähnlich lauten die Phrasen, über die wir uns nicht verwundern, weil wir sie eben längst kennen. Erstaunen müssen wir aber, wenn uns dennoch im 4ten Briefe eingeredet werden soll, die innere Mission treibe ihr Werk in demselben Geiste, worin „Vater Luther“ und „Paulus“ das ihre trieben. Ei, seit wann haben sich denn die Männer von Tarsen und Wittenberg in Herolde der Glaubens-„Neutralität“ verwandelt? Die innere Mission stelle sich doch ja nicht so hochfahrend neben Christum und seine Apostel; sie lerne erst in aller Bescheidenheit, was sie jetzt noch nicht weiss: „dass unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat und sie noch fort und fort überwindet.“ [Str.]

4. Allgemeine Kirchliche Chronik, begründet von K. Matthes, fortgesetzt von M. H. Schulze, Pfarrer zu Stadt Naunhof in Sachsen. 18. Jahrg., das J. 1871. Hamburg (Haendcke & Lehmkuhl) 1872. 174 S. 8.

Da wir den vorigen Jahrgang der „Chronik“ ausführlicher besprochen haben, so können wir uns diesmal kürzer fassen. Zwar rationalistisch, doch nicht ohne Mässigung und Billigkeit im Urtheil über entgegengesetzte Ueberzeugungen redigirt, darf das Buch als eine brauchbare Zusammenstellung des auf kirchlichem Gebiete Wichtigsten aus dem J. 1871 empfohlen werden. Die Einrichtung ist im Wesentlichen wie früher: nach einem einleitenden Vorwort zuerst „Geschichtliches aus der evangelischen Kirche“, und zwar *a.* „Allgemei-

nes in Bezug auf Bekenntniss, Cultus und Verfassung aus den Verhandlungen der kirchlichen Vereine und Conferenzen"; *b.* „Verbreitung und Befestigung des Protestantismus in katholischen Gegenden; Aeussere und innere Mission"; *c.* „Zur Geschichte der Theologie und theologischen Streitigkeiten; Theologische Literatur"; *d.* „Specialgeschichte aus den einzelnen evangelischen Landeskirchen"; — sodann Beiträge „zur Geschichte der römisch-katholischen Kirche", nemlich „das Wichtigste aus Russland, Italien, Deutschland und Oesterreich"; — endlich als doppelter Anhang: die „Besetzung der evangelisch-theologischen Facultäten" (in Deutschland und der Schweiz, — mit Einschluss von Dorpat und Wien), und die „Todesfälle" *a.* „in der evangelischen", *b.* „in der katholischen Kirche". — Auf die Vollständigkeit einer „allgemeinen" kirchlichen Chronik will nun jedenfalls die vorliegende keinen Anspruch machen; immerhin bleibt indess eine grössere Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse in Amerika und wenigstens einige Kunde aus der griechisch-orthodoxen Kirche des Morgenlandes für spätere Jahrgänge wünschenswerth. Die diesfallsige Entschuldigung auf S. 148 dürfte schwerlich genügen. [Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

J. A. Köhler (Seminardirector in Grimma), Stoffe und Entwürfe zu Katechesen. 2. Aufl. 1. Theil. XXIII und 196 S. 2. Th. XIII u. 257 S. 3. Th. IX u. 240 S. Grimma (Gensel) 1871. 1872. 2 Thlr.

Das vorliegende Handbuch über den kleinen lutherischen Katechismus unterscheidet sich nach Form und Methode wesentlich von allen übrigen, die mir bekannt sind. Der Lehrer „kündigt das Wochenthema vor oder bei Beginn der Woche an, stellt es mit etlichen eindringlichen Worten in seiner Wichtigkeit vor, sorgt auch dafür dass es den Kindern immer gegenwärtig bleibe. (Z. B. Gott hat sich allen Menschen offenbart. Allgemeine Offenbarung.) Montags geht er etwa die bezügliche biblische Geschichte durch (Apostelgesch. 14, 8—18 Paulus in Lystra). Dienstags behandelt er das Lied (1. Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre, von Gellert. 2. Wenn ich, o Schöpfer deine Macht, von Gellert). Mittwochs folgt die entsprechende Spruch- und Epistelkatechese (Röm. 1, 16—25). Donnerstags schliesst sich die Katechismusunterredung an, für welche in den vorhergehenden Religionsgesprächen die vorbereitenden Veranschaulichungen und Deductionsquellen gegeben sind (Thema: Die natürliche Gotteserkenntniss. 1. Quel-

len. 2. Mangelhaftigkeit derselben). Endlich wird Freitags und Sonnabends der religiöse Stoff der Woche in einer Art Schulliturgie, in einer Erbauungsstunde zusammengefasst, in welcher das Wochenthema des Katechismusunterrichts und seine weitere katechetische Ausführung den Mittelpunkt bildet, mit welcher aber auch der freie Vortrag (auch Gesangesvortrag) des Wochenliedes in seinen einzelnen Versen, der freie Vortrag der biblischen Wochengeschichte wie der bezüglichen biblischen Lehrstellen in umsichtig geordneter Folge verbunden werden soll." Man sieht wohl, wie sehr dem Verf. an der Einheit des Unterrichts gelegen ist, sie soll sich durch die ganze Woche hindurchziehen, und erst die folgende Woche bringt einen Fortschritt, nemlich ein neues Wochenthema, das durch alle Rubriken gleichmässig hindurchtönt. Mit der grössten Sorgfalt, Umsicht und Treue ist dies System durch 47 Wochen hindurchgeführt, und der Leser findet die Tabellen darüber in dem Buche selbst. Der Fortschritt geschieht an der Hand des lutherischen Katechismus, dem deshalb auch alles Uebrige aus Gesangbuch und Bibel zu nutze kommt. Fünf Wochen Einleitung, dann 6—16 die zehn Gebote; in 6 Wochen wird der erste Artikel, und was damit zusammenhängt, abgemacht; für den zweiten sind 7 Wochen, für den dritten Artikel sind 5 Wochen angesetzt. Sind also dem Gesetze 11 Wochen gewidmet, so werden dem christlichen Glauben 18 Wochen Raum gegeben. Für das Vaterunser sind 8 Wochen, für die Taufe 2, für Beichte und Amt der Schlüssel 1, für das Abendmahl 2 Wochen angesetzt. Das ist ein einjähriger Curs, vorausgesetzt, dass man einiges kürzt, denn in keiner Schule der Welt finden sich 47 Schulwochen, und man erkennt in dem allen den gewandten Katecheten. — In den ausgeführten Entwürfen findet nun der Lehrer für seine Präparation ein wahres Magazin von brauchbarem Stoff, und wenn nur derselbe, wie der Verfasser es wünscht, sich solchen Stoff nicht blos mit dem Gedächtnisse aneignet, sondern auch mit dem Verständnisse und ihn in sein Gemüth eindringen lässt, so wird sicherlich der Lehrer wohlgerüstet seinen Schülern gegenüberstehen. Doch haben wir auch einige Bedenken gegen diese Methode den Religionsunterricht wochenweise so zu „concentriren". Zunächst wird die biblische Geschichte zerrissen und in grösste Verwirrung gebracht. Der natürliche Gang der Geschichte vom alten zum neuen Testamente fortschreitend hört ja gänzlich auf, wenn in folgender Weise unterrichtet wird: Sechste Woche: vom goldenen Kalbe. 7.: die drei Männer im feurigen Ofen. Jesus Christus als Erfüller des ersten und grössten Gebotes. 8.: der Sohn der Selomith.

2 Mos. 24. 9.: Luc. 4, 16 ff. Feiertagsleben in Nazareth und bei uns. Luc. 5, 1 ff. Berufstreue und ihr Segen. 10.: Noah und seine Söhne. Joseph, Jakobs Sohn. Wie der Herr Christus als Mensch auf Erden das vierte Gebot erfüllt hat. So wird einerseits die biblische Geschichte ihres wahren geschichtlichen Charakters entkleidet und zu einer Sammlung von Katechismusgedanken erniedrigt, andererseits wird sie sich auch dem Schüler nicht einprägen. Scheint uns nun die biblische Geschichte, weil sie nur „verwerthet" wird, stiefmütterlich behandelt zu seyn, so das Kirchenlied allzu bevorzugt. So müssen zum Vaterunser allein mindestens 8 Gesänge erklärt, gelernt, gesungen und geübt werden, während der Verf. sogar 23 erklärt, also auch diese Möglichkeit offen lässt. Ebenso zum Gesetze nimmt der Verf. 20 Kirchenlieder durch, von denen der Lehrer in 11 Wochen doch mindestens 11 lernen lassen soll. Dadurch wird einerseits das Gedächtniss überladen, andererseits eine Fülle von Liedern dritten und vierten Ranges blos um des Wochenthemas willen herbeigezogen. So sagt der Verf. selbst I, S. 154: „Das moralisirende Lied von Hävecke (gest. 1722): „„Die Zunge, die vernehmlich spricht"", obschon es eines höheren lyrisch-poetischen Geistes ledig ist, enthält doch manche erbauliche Gedanken." Hin und wieder ist uns auch eine arge Text-Corruption aufgefallen; z. B.

Luther singt:	Köhler erklärt:
Das Aug allein das Wasser sieht,	Das Aug hier Wasser sieht allein,
Wie Menschen Wasser giessen,	Der Glaub das Wort betrachtet,
Der Glaub im Geist die Kraft versteht	Des Bundes Pfand, des Blutes Schein
Des Blutes Jesu Christi,	Vom Lamm, für uns geschlachtet.
Und ist vor ihm ein rothe Fluth	Er schaut in ihm die rothe Fluth
Von Christi Blut gefärbet,	Von Christi Blut gefärbet,
Die allen Schaden heilen thut,	Die allen Schaden machet gut,
Von Adam her geerbet,	Von Adam her geerbet;
Auch von uns selbst begangen.	Und die wir selbst begangen.

Die Katechismuserklärung selbst und Alles was zur ferneren Deduction aus Gesangbuch und Bibel erklärt ist, ist im Wesentlichen dem lutherischen Glauben conform; doch enthält der Abschnitt über Jesu Höllenfahrt viel Widersprechendes (II, S. 131), indem er nicht Luthers Osterpredigt im Schloss zu Torgau gepredigt, sondern allerlei mittelalterlichen und modernen Gedanken folgt. Auch über die Confirmation scheint nicht die gehörige Klarheit zu herrschen, indem der Verf. (III, S. 180 ff.) so manches beibringt, was ganz gut zur Peripherie gehört, aber doch nicht so recht ins Centrum trifft. — Schlüsslich empfehlen wir allen Katecheten, auch denen, welche nicht in der Lage seyn sollten, die Wochenthemata durchzuführen,

die Arbeit des Verf.'s auf das beste; je länger wir sie bei unsern Präparationen brauchen, desto werthvoller wird sie uns werden. [H. O. Kö.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. W. Tölle (Pfarrer in Dannheim bei Arnstadt), Die Religion als Culturmacht auf dem Gebiete der Wissenschaft. Göttingen (Vandenhoeck) 1871. XII u. 384 S.*

Der Verfasser obiger Schrift ist uns bereits bekannt durch zwei literarische Produkte, von welchen das eine den ersten Band zu vorliegendem Werke bildet: Die Wissenschaft der Religion; die Grundformen des religiösen Bekenntnisses und die Geschichte der Religion, und das zweite den Titel führt: Beweis der christlichen Wahrheit; apologetische Betrachtungen für die Gegenwart. I. Heft. Ueber die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt, spricht er sich im Vorwort also aus: „Das vorliegende Werk ist die Fortsetzung der im Jahre 1865 edirten „Wissenschaft der Religion", bildet aber für sich eine selbständige Schrift, indem hier die Religion und die Wissenschaft nach ihrem Wesen und ihrem geschichtlichen Verhältnisse beleuchtet werden. Es tritt mitten in den grossen Kampf der Gegenwart, den Kampf zwischen Christenthum und Cultur hinein und sucht als eine umfassende Apologetik auf philosophischem und historischem Wege den Streit schlichten zu helfen, indem es den Nachweis führt, dass das Christenthum zu allen Zeiten die wirkliche Culturmacht gewesen ist und auch für die Gegenwart und Zukunft bleiben muss; dass es überhaupt eine Wissenschaft im wahren Sinne des Worts ohne den Grundfactor der Religion nicht geben kann, dass eine Losreissung der Cultur vom Christenthume nur den Verfall der Cultur, nicht aber den Untergang des Christenthums nach sich ziehen kann, dass deshalb der zum Hasse und zur offenen Feindschaft zugespitzte Gegensatz einer hohlen Scheincultur gegen die göttliche Wahrheit ein Frevel an den Heiligthümern der Menschheit ist." Jedes Streben, die tiefsten Gegensätze der Gegenwart zu beleuchten und einen Beitrag zur Lösung ihrer höchsten und brennendsten Frage, der Frage nach dem richtigen Verhältnisse von Cultur und Christenthum, zu liefern, begrüssen wir mit grosser Freude. Wir müssen nun auch von vorn gestehen, dass aus dem vorliegenden Werke ein edler, gebildeter Geist, ein Mann, dem das wahre, geschicht-

---

* Die Red. glaubt auch diese ihr zugesandte Besprechung der früheren in H. 1. 1873 noch zugesellen zu dürfen. G.

liche Christenthum vollste Herzenssache ist und der über bedeutende Mittel theologischer und philosophischer Gelehrsamkeit zu verfügen im Stande ist, uns entgegentritt. Der Verfasser untersucht zuerst das Verhältniss von Religion und Wissenschaft, gibt dann einen interessanten und lehrreichen Ueberblick über die Geschichte der Philosophie der alten Welt, über die Entfaltung der christlichen Wissenschaft durch das Zeitalter der apostolischen Väter, der Kirchenväter und der Reformation, über die Entwicklung des religiösen und philosophischen Geistes der neueren und neusten Zeit, alles in der Absicht, um „das Wahrheitsideal als Abbild des religiösen Urideals" darzustellen, und schliesst mit einer Formenlehre der Wissenschaft. Die historische Seite nimmt bei weitem den grössten Raum ein; diese ist es auch, die uns vor allem angesprochen und gefesselt hat. In der Gruppirung des ungemein reichen Stoffes hat der geehrte Verfasser kein geringes Geschick an den Tag gelegt; auch hat es in der that etwas Grossartiges, wie derselbe durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch den Faden der religiösen Idee verfolgt, namentlich hat er dies auch bei Darstellung des Entwicklungsganges der deutschen Philosophie, auf deren Gebiet er sich sehr bewandert zeigt, gethan; die Annäherung an das Christliche bei Kant, Fichte und besonders Jacobi, das Hinübergreifen in das wirklich Christliche bei Schelling ist mit vieler Sachkenntniss und grossem Takt gezeichnet. Namentlich jüngere Theologen können hieraus viel lernen; ihnen vor Allem möchten wir das schöne Buch, das sich abgesehen von seinem anziehenden Inhalte auch durch edle, gebildete, fliessende Sprache auszeichnet, warm empfehlen. Das Streben des Verfassers, unserem Volke an seinem Theile den Segen des Christenthums zu erhalten, die tiefe Durchdrungenheit von der Ueberzeugung, dass ohne letzteres kein ächtes Culturleben, kein Volksthum und staatliches Gemeinwesen auf die Dauer bestehen kann, hat uns wohlthuendst berührt und sympathisch gestimmmt. Der Verf. sieht die Gegenwart ziemlich optimistisch an, worüber wir mit ihm nicht weiter rechten wollen, verkennt aber dabei doch die widerchristischen Mächte nicht, die in den Eingeweiden unseres Volks wühlen; „offene Feindschaft gegen Alle", ruft er S. 260 aus, „die unserem Volke das Kleinod des evangelischen Christenthums rauben oder verkehren, die mit der satanischen Lüge von einer Feindschaft des Christenthums wider die Cultur die Schwachen blenden, wie sie sich selbst geblendet haben." Maassvoll, aber gleichwol evangelisch ernst und schneidend ist auch Tölle's Urtheil über den Protestanten-Verein. „Man kämpft", sagt er S. 276,

„gegen die Buchstabentheologen mit Feuer und Ingrimm und hält sich selbst doch nur an neue Formeln ohne lebendigen Inhalt, man ereifert sich mehr darüber, dass beschränkte Gegner um eines missverstandenen Schriftworts willen der Wissenschaft Hohn sprechen, als darüber, dass man im eigenen Lager die evangelische Wahrheit um einer beschränkten Wissenschaft willen verleugnet, ja dem Spotte des Pöbels zum Raube gibt ohne eine Gewissensregung, wie oft als verordneter Diener des Worts. Nur die Opposition und Negation verbindet viele Glieder mit diesem Vereine; man wird auf diesem Wege, indem man die Kirche der Reformation zu einem hohlen Protestantismus verflacht und das Christenthum an die Cultur verräth, die Noth der Zeit nicht heilen, sondern mehren."

Bei der grossen Aufgabe, die Tölle sich gestellt, darf es uns nicht wunder nehmen, wenn er, wie uns fast dünken möchte, selbst noch nicht über Alles bei sich zur Klarheit gekommen ist. Man könnte zunächst den Titel seiner Schrift: „Die Religion als Culturmacht auf dem Gebiete der Wissenschaft" beanstanden, sofern es doch eigentlich nur die Wissenschaft der Theologie und Philosophie ist, die Tölle berücksichtigt und deren Zusammenhang mit der religiösen Idee er nachzuweisen sucht; wenigstens thut er auf das Gebiet der übrigen Wissenschaften nur kurze Streifzüge. Doch sehen wir gern davon ab, da wenn die Ausführung dem Titel geradezu hätte entsprechen sollen, der Stoff kaum zu bewältigen gewesen wäre. Sehr eingehend und von grosser Belesenheit zeugend sind des Verfassers Untersuchungen über das prinzipielle Verhältniss der Religion zur Wissenschaft, Kunst und zum sittlichen Leben. Der Verf. weist das offenbar Falsche, was in gewissen neueren, das Wesen der Religion in das allgemein menschliche Geisteswesen auflösenden oder dieselbe aus ihrer centralen Stellung wenigstens rückenden Theorieen liegt, mit Schärfe ab, scheint uns aber doch selbst das fragliche Verhältniss nicht völlig richtig bestimmt zu haben. Der Verfasser scheint nemlich auch das wissenschaftliche und künstlerische Leben wie das sittliche im engeren Sinne unmittelbar aus dem religiösen Leben abzuleiten; so dass — ein Einwurf, den er sich bereits S. 2 selbst macht — alles höhere geistige Leben mit der Religion selbst zusammen fällt; S. 13 sagt er: „Aus dem religiösen Leben geht alle wissenschaftliche, künstlerische und sittliche Thätigkeit hervor und in ihm concentrirt sich dieselbe wieder"; selbst wenn dies thatsächlich, geschichtlich angesehen, im Ganzen und Grossen der Fall wäre, könnten wir es prinzipiell für die beiden ersten Factoren nicht annehmen. Kunst und Cultur sind aber gerade nach der Erzählung

der h. Schrift innerhalb eines der Offenbarungs-Oeconomie und Religion möglichst entfremdeten Kreises entstanden (Gen. 4, 21. 22). Auch uns ist selbstverständlich die Religion die centrale, fundamentelle, universelle Geistesmacht; Kunst und Wissenschaft gehören aber an und für sich einem andern Gebiete als dem der Religion an. Der künstlerische und wissenschaftliche Trieb ist dem Menschen eingeboren vermöge seiner Weltzugehörigkeit, der religiöse Trieb vermöge seiner Wesensverwandtschaft mit Gott. Es sind zunächst keine religiösen Gedanken, wenigstens nicht nothwendig religiöse Gedanken, welche der Mensch verfolgt, wenn er die Welt und ihre Objecte erkennend in sich aufnimmt oder mittelst seiner Ideen den Stoff künstlerisch formt. Da aber Gott es ist, welcher den Weltzusammenhang des Menschen geordnet und die Welt selbst gesetzt hat, so ist es allerdings Aufgabe der erkennenden und schaffenden Thätigkeit des Menschen, auf diesem Gebiete der göttlichen Gedanken sich zu bemächtigen oder sie zu verwirklichen. Aber auch Letzteres ist noch nicht Religion selbst; auch der Künstler, der mit den erhabensten Gegenständen der h. Geschichte sich befasst, kann irreligiös seyn; auch wer z. B. Geschichte schreibt im Geiste einer christlichen Teleologie, braucht selbst nicht nothwendig von der christlichen Idee tiefer erfasst zu seyn. Wol zeigt sich hier der Zusammenhang der religiösen Idee mit allen Aufgaben, die dem Menschen nach seiner Weltseite gegeben sind; in der Religion steht der Mensch mit Gott selbst in Verbindung, wie Gott aber die oberste, alles umfassende Macht ist, so ist mit der religiösen als der höchsten Idee auch für den Menschen das Streben gegeben, seine gesammte Weltgemeinschaft und Weltaufgabe von ihr durchdringen zu lassen. Es lässt sich deshalb Beides wohl erklären, wie auf der einen Seite, dass je einfacher, ursprünglicher, unvermittelter das Leben des Menschen ist, um so mehr Kunst und Wissenschaft ihren Zusammenhang mit der Religion bethätigen, ja nach ihren geschichtlich gegebenen Anfängen vielfach aus ihr wie aus einem Mutterschoosse geboren werden; so auf der andern Seite, dass je weiter der Mensch fortschreitet und je reicher sein Leben wird, seine Geistesthätigkeit auf dem natürlichen Gebiete sich verselbständigt und in eine gewisse Emancipation von der religiösen Idee tritt; während allerdings die Wissenschaft sich in dem Maasse um ihre Wahrheit, und die Kunst um ihre Idealität bringt, als beide grundsätzlich sich vom religiösen Gedanken loslösen, denn Gott ist die Wahrheit alles Irdischen und der Gedanke Gottes ist der höchste, den der Mensch überhaupt verwerthen und verwirklichen kann. So fordern Wissenschaft und Kunst

die Religion, ohne sie selbst und deren unmittelbare Offenbarung zu seyn; so können und sollen wissenschaftliche und künstlerische Thätigkeit umfasst und beherrscht seyn vom religiösen Leben, ohne selbst zum religiösen Thun zu werden. Doch wir gehen hievon ab und möchten in Kürze nur noch eines, was uns die Hauptsache ist, besprechen. Tölle nimmt durchaus, wie aus dem Gesagten bereits hervorgeht, einen positiv christlichen, im Allgemeinen auch kirchlichen Standpunkt ein. Er weiss die Kämpfe um die schriftgemässen Lehren von Christo als dem gottmenschlichen Erlöser des sündigen Geschlechts, von dem Menschen als dem erlösungsbedürftigen Subject, er weiss die Heroen dieser Kämpfe, einen Athanasius, Augustinus u. s. w. wohl zu würdigen; er sagt z. B. S. 215 auch: „Mit Recht hat die Reformation die Dogmenbildung der alten Kirche in Bezug auf die christologischen Fragen in ihrer Geltung gelassen", und spricht namentlich gegen den Schluss treffend von Bedeutung und Nothwendigkeit des Bekenntnisses. Gleichwol zeigt sich hie und da eine gewisse Verstimmung gegen Orthodoxie, confessionelle Theologie u. s. w. So sagt er schon im Vorwort: „das Christenthum ist die höchste Culturmacht nicht als formulirtes dogmatisches System, sondern als der Urquell des göttlichen Geistes und neuen Lebens"; dies leugnet ja aber auch unseres Wissens Niemand, gleichwol brauchen wir, um das Christenthum festzuhalten und uns seiner als Erkenntnissmacht gewiss zu werden, der Bekenntnissformel wie des dogmatischen Systems. S. 270 lesen wir, dass die positiv unirte und confessionelle Theologie ihr Recht und ihre Bedeutung haben, da erstere das Christenthum als Cultur- und Lebensmacht geltend mache u. s. w. Thut denn aber die confessionelle Theologie letzteres nicht auch? Einer unserer bedeutendsten Theologen hat unlängst, wie wir glauben mit vollem Recht, behauptet, die drei tüchtigsten Leistungen auf apologetischem Gebiete rührten von drei lutherischen Theologen, Luthardt, Delitzsch, Zezschwitz her; und wer hätte schöner über das Verhältniss von Christenthum zu Cultur und Humanität gesprochen, als der Lutheraner Martensen in seiner trefflichen Ethik? Der Verfasser führt unter den Schülern Schleiermachers, wogegen sich allerdings einiges sagen liesse, streng confessionelle Theologen, Hofmann, Thomasius, Delitzsch auf, er gesteht aber durch diese Zusammenstellung jedenfalls zu, dass dieselben keiner „Streittheologie", keiner „starren Orthodoxie", gegen welche er mehrfach eifert, huldigen, wie er denn S. 95 und zwar ganz mit Recht von Professor von Hofmann als „dem grossen Schrifttheologen" redet. Der Vf. thut nach dieser Seite offenbar etwas unsichere Schritte; es

hängt dies zusammen mit der einseitigen Zeichnung der Perioden des Protestantismus als eines objectiven (Zeitalter der Orthodoxie), subjectiven (Rationalismus u. s. w.), und der Periode des evangelischen Christenthums, welch letztere ihm namentlich mit Schleiermacher beginnt. Schleiermachern ganz in Ehren, er ist der grösste Theolog des Jahrhunderts [?], wir haben auch jetzt noch von ihm zu lernen; der Herr Verfasser stellt uns ihn aber gleichwol zu hoch und zeichnet uns die tiefen Schatten, die auf seiner Richtung und seinem System liegen, zu wenig. Hat der von Tölle öfters angeführte Kahnis so Unrecht, wenn er von Schleiermacher's Glaubenslehre sagt: „Sie wird, nachdem die Impulse, die von ihr ausgegangen sind, verarbeitet seyn werden, der Nachwelt dastehen als der dogmatische Monolog eines grossen Theologen?“ S. 270 wird von einem Sprung aus dem Dogmatismus der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Rechten in confessionelle Orthodoxie geredet; allein sowol Thomasius in seinem „Wiedererwachen des ev. Lebens in der luther. Kirche Bayerns“ als Kahnis in seinem „Christenthum und Lutherthum“ haben wol klar und überzeugend genug nachgewiesen, dass der Uebergang zu kirchlicher Richtung und Theologie in diesem Jahrhundert kein sprunghafter, sondern ein wohlvermittelter und innerlich nothwendiger war.

So Manches hätten wir noch anzuführen. Doch wir schliessen, erfüllt von aufrichtiger Hochachtung für den Verfasser, im Bewusstseyn tiefer Geistesgemeinschaft mit ihm und von dem herzlichen Wunsche beseelt, dass ihm Gott Zeit und Kraft schenken wolle, zum Abschluss des Ganzen noch in zwei folgenden Bänden „Religion und Kunst“, „Religion und Leben“ zu behandeln. [A. Stä.]

2. Lic. A. Mücke (Privatdoc. der Univ. Berlin), Die heutige Unionscontroverse mit dem modernen Lutherthum ausser der Union. Leipzig (Fleischer) 1872. 152 S. gr. 8.

Entschieden genug tritt die scharfgeschriebene Broschüre auf, wenn es nur mit ihrer Zuversichtlichkeit nicht gar zu windig aussähe. Wie seinem Geistesverwandten Heppe so hat auch unserm Verf. die Phantasie einen Streich gespielt, sonst würde er sich nach dem wirklichen Sachverhalte wol genauer erkundigt haben. Er wirft Anderen einen „willkürlichen Unionsbegriff“ vor, und doch gibt es nichts Willkürlicheres als seinen eigenen Begriff von der Union, vom „Lutherthum“, von der Schweizerreformation und von der „Unionscontroverse“. Ueberall werden die Thatsachen den Fictionen dienstbar gemacht. Willkürlich ist schon der Begriff des „modernen Lutherthums ausser der Union.“

Als zwei von dessen hervorragendsten Häuptern werden „Hengstenberg und Stahl" aufgeführt, die doch beide innerhalb der Union standen. Sodann werden die „Modern-Lutherischen" in zwei Lager vertheilt. In dem einen sieht Hr. M. „alle Radien in jenem glühenden und verzehrenden Brennpunkte zusammenlaufen, dass die schweizerisch-oberländische Reformbewegung, von einem schwärmerischen Geiste eingegeben und von einem fanatischen Wesen beherrscht, in einem diametralen Gegensatze zur wahren Reformation und ihren positiven Principien, dem Worte Gottes und dem rechtfertigenden Glauben an Christus, von Haus aus stehe; und die echten Zeugen für diesen ursprünglichen Stand der lutherischen Polemik gegen die Reformirten sind in unserm Jahrhundert noch (!!) Rudelbach, Scheibel und die Altlutheraner" (im breslauer Verbande; von einer missourischen Kirche scheint Verf. überhaupt gar nichts zu wissen). Das zweite „modern-lutherische" Heerlager wird, auf das Zeugniss des Rationalisten Hupfeld hin, der „gefährlichsten Verirrungen" beschuldigt. Dieses „jüngere confessionelle Lutherthum der Gegenwart" habe sich „in tiefsinnig grübelnder Reflexion einem in allen Farbenstrahlen des gnostischen Irrlichts geheimnissvoll funkelnden System theosophischer Mythologie und mythologischer Theosophie" ergeben; es huldige einer „träumerischen und helldunkeln kosmischen Spekulation, welche christliches und paganistisches Wesen, monotheistisches und polytheistisches Bewusstseyn, abendländische und morgenländische Gnosis, positive Offenbarung und neuschelling'sche Naturphilosophie zu einem gordischen Knoten unlösbar zusammenknüpft." Und wer wird als einer von den Coryphäen des junglutherischen Gnosticismus bezeichnet? „Guericke"! Schon allein aus dieser fabelhaften Absurdität formirt sich von selbst ein unantastbarer Schluss gegen Hrn. M.'s Zuverlässigkeit und Sachkunde. Ob es wol die übrigen „Väter dieser neulutherischen Vermittelungstheologie", ein „v. Hofmann, Baumgarten, Kurtz, Delitzsch, Zezschwitz, Luthardt, Nägelsbach, Engelhardt, Harless, Thomasius, Kahnis, Harnack u. A.", der Mühe werth finden, sich über die ihnen gemachten Insinuationen zu äussern? Schaden könnte es nicht, wol aber nützen. Es ist zwar eine leere und auf geschichtlichem Wege leicht zu widerlegende Fiction, dass nur eine „negative Partheilosung" die heutigen Lutheraner verbinde; gesteht doch sogar unser Verf. dem von ihm am meisten angefochtenen (und auch wirklich sehr anfechtbaren) Kahnis ohne weiteres zu: „Gewiss ein streng positiver Theolog war K. immer gewesen und in seiner lutherischen Dogmatik auch verblieben; darüber konnten we-

der Freunde noch Feinde ernstlich rechten wollen.“ Ueberhaupt klingt der Vorwurf einer ‚negativen‘ Vereinigung doch allzukomisch im Munde eines Anhängers der Union von 1817. Dennoch möchte es gerathen seyn, der kecken Behauptung entgegenzutreten, „das heutige Lutherthum sei eine lose verbundene Vielheit von allerlei Lutherthümern, welche den Grund des Bekenntnisses bald weiter, bald schmäler abstecke.“ Und zur Widerlegung dieser Anklage sind doch zunächst jene Theologen herausgefordert, die einer „willkürlichen und forcirten Bekenntnisstreue“ bezüchtigt werden. Warum wollten sie den bösen Schein eines unlutherischen Eklekticismus auf sich nehmen? — Bezeichnet es doch „auch Kahnis als eine Verleugnung der Wahrheit, wenn verschiedene Ueberzeugungen neben einander mit gleichem Rechte bestehen sollen, da ja die Wahrheit nur eine seyn könne.“ Sollte es jenen Theologen kein Bedürfniss seyn, durch Klarstellung des wahren Thatbestandes die „Eine Wahrheit“ zu urgiren und den Verdacht einer „Verleugnung der Wahrheit“ in seiner ganzen Blösse zu zeigen? Man stellt ihnen ja jetzt das Dilemma, „sich entweder von ihren eigenen divergirenden Lehrdissensen zu dem verlassenen Bekenntnisse der Väter in allen Punkten rückhaltslos zu bekehren, oder aber seine für sie selbst verblichene Autorität nicht zu einen Deckmantel ihrer persönlichen Interessen und ihres wilden Partheiterrorismus gegen die evangelische Union zu missbrauchen.“ Sollte es nicht nützlich seyn, die in dieser Alternative liegende Sophistik und Perfidie aufzudecken? — — Doch nicht blos von allen „modernen“ Lutheranern“, auch von „der genuinen Confessionskirche des wahren geschichtlichen Lutherthums“ macht sich unser Verf. einen willkürlichen Begriff. Da lesen wir: „Das confessionelle Lutherthum kann seinem Ursprung und Begriff nach nur ein absolutes seyn; ist es ein blos relatives, so ist es eben ein bekenntnisswidriges und begriffswidriges, eine blosse Carricatur des wahren und bekenntnisstreuen geschichtlichen Lutherthums.“ Nun, das ist doch geradezu die völlige Umkehrung des wahren Sachverhältnisses. Von allem Anfang an stellte sich das Lutherthum unter die h. Schrift als die „absolute“ Norm, Regel und Richtschnur alles Glaubens, und erklärte sich damit für „blos relativ“. Bezeugt nicht schon jene „*norma normata*“ und jenes „*quia consentiunt cum scr. s.*“ den „blos relativen“ Charakter des Lutherthums? Ja letztlich bezeugt ihn sogar des Verf.'s eigene, widerwillige Concession: „Allerdings ordnet es sich der Schrift unter, aus welcher es selbst geschöpft ist.“ — Alle Welt kennt zwar eine ‚absolute‘, weil über die h. Schrift sich stellende, Union;

wer aber hat von einem ‚absoluten‘ Lutherthum unserer Väter auch nur eine Vorstellung? Wie kam denn überhaupt Hr. M. zu dieser Fiction? Sehr einfach. Trotz aller gegentheiligen Grosssprechereien fröhnt doch seine Broschüre durchweg dem naturalistischen Zeitgeist, und seine ganze Polemik gegen das Lutherthum ist eben so timid als verwegen und eben so phraseologisch als fadenscheinig. Das Ganze läuft auf eitel Wind hinaus; ein Amüsement für Unwissenheit und Denkscheu! Wie bei allen Unionisten ohne Unterschied, so ist auch bei Hrn. M. die „*n. normata*“ nur darum verhasst, weil ihm die „*norma normans*“ nicht zusagt. Er kann es der deutschen Reformation nicht vergeben, dass ihr die h. Schrift als Gottes Wort, als „absolute“, über allem Wechsel der Zeiten und Menschensatzungen erhabene Wahrheit gilt. Offen das auszusprechen scheut er sich; er gehört ja zu den „Gläubigen“; so muss denn das Lutherthum mit seiner Concordienformel die Schläge leiden, die der h. Schrift gelten. Unter diesen Schlägen macht sich durch seine unablässige Wiederholung besonders bemerklich die in allen Tonarten variirte Anklage der ursprünglichen „Lutherkirche“ auf „Verknöcherung, Versteinerung, Ausdörrung“ und geistigen Tod in Lehre, Leben und „Frömmigkeit“. Dieser aufgewärmte Vorwurf, der schon an der unvergleichlichen altlutherischen Hymnologie vollständig zu Schanden wird, riecht zu stark nach der aufgeklärten Garküche, aus der er stammt, als dass wir über seinen Sinn zweifelhaft seyn könnten. O ihr Lutheraner der Vorzeit, was habt ihr euch doch zu Schulden kommen lassen! Habt das „*Noli sapere ultra Scripturam*“ proklamirt und praktisch verwerthet, habt die Perfectibilität der h. Schrift geleugnet, habt den Fortschritt des Menschengeistes über das Christenthum hinaus nicht anerkannt, habt jedes neue Evangelium verworfen, und habt mit diesem Allem der Union einen eisernen Riegel vorgeschoben! Wie können die geistigen „Errungenschaften“ des 19. Jahrh.'s in der Menschheit Wurzel fassen, wenn diese Bibel noch etwas gelten, wenn man sich nicht für weiser halten soll als diese Propheten und Apostel, deren Schriften in eurer Concordienformel (die darum mit vollem Rechte von allen Aufklärern verworfen wird) zur ausschliesslichen Auctorität in Religionssachen erhoben werden! Nun ja, das gemeinte und gewünschte Gegentheil von jener „Verknöcherung“ und wie die abgedroschenen Schlagworte weiter heissen, wird in der h. Schrift und darum auch in der lutherischen Kirche ungünstig beurtheilt: beide leisten den heutigen Religionsmachern und ihrem ephemeren Gemächte keinen Vorschub. Aber gerade die-

sen Umstand halten wir für einen grossen Vorzug an der Bibel und dem Lutherthum. Beweglichkeit, Regsamkeit, Agilität und Agitation findet sich allerdings reichlich in der Union, — doch wol noch reichlicher in der Socialdemokratie, — und wer entscheidet zwischen diesen beiden? — — Willkurlich ist ferner des Verf.'s Begriff von der reformirten Confession. Er träumt von einem ursprünglich ungetheilten Protestantismus, der sich erst später in zwei „evangelische Schwesterkirchen" gesondert habe. Laut der Geschichte waren jedoch Lutheraner und Reformirte von Haus aus geschiedene Leute und sind es trotz aller künstlichen Copulationsversuche geblieben bis auf diesen Tag. Wären beide aus Einer Wurzel entsprungen, so hätte die Trennung gar nicht entstehen, geschweige sich mehr als 300 Jahre erhalten können. Aber in allen alten und neuen reformirten Häuptern und Hauptpartheien: in Carlstadt, Zwingli, Calvin, Schleiermacher, Hegel, in Philippismus, Aufklärung, „Vermittelungstheologie" und Union, lebt eben ein, das Lutherthum nicht „ergänzender", sondern vernichtender Geist: jener „andere Geist", den Luther schon in Marburg erwähnte, — der Geist, welcher die „Wissenschaft" zum Formal- und die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Adam zum Materialprincip aller Religion macht. So stehen die Dinge. Und dass sie nicht anders stehen, könnte dem Verf. aus seiner eigenen Broschüre nachgewiesen werden. — — Willkürlich ist auch sein Begriff von der Union. Wiederholt spricht er den Lutheranern alle Einsicht in Wesen und Zweck der Union ab. „Die evangelische Union gewähre die zuverlässige Bürgschaft für eine neue schönere und gesegnete Entfaltung des evangelischen Geistes in der Wissenschaft und im Leben seiner eigenthümlichen Frömmigkeit"; sie wolle „das neu erwachte evangelische Glaubens- und Geistesleben unseres Jahrhunderts bewahren". Und das vermöge sie auch, da sie keineswegs auf „Indifferentismus", sondern auf „die augsb. Confession und Apologie, die beiden Katechismen Luther's und die schmalk. Artikel" gegründet worden sei. Diese Ansicht halten allerdings die Lutheraner alle für unbegreiflich phantastisch. Auch unser „Endurtheil" über die Union lässt sich kürzlich zusammenfassen in dem Satze, dass ‚dieses sogenannt Gott wohlgefällige Werk, von einem reformirten Könige auf völlig illegitime Weise beschlossen, von einer falschen Theologie vertreten, mit Unwahrheit und brutaler Gewalt durchgesetzt, von der Unkirchlichkeit des Zeitalters getragen, einen Zustand der Zersetzung herbeigeführt habe‘ (Kahnis). Hierin stimmen glücklicherweise auch die nüchternen Unirten in

Europa und Amerika mit uns überein. Nirgends in Deutschland, am allerwenigsten in Preussen, fand der Prediger Richter eine Spur von der „positiven“, den „Unglauben“ ausschliessenden Union des Hrn. M.; im Gegentheil führt er in seinem Buche über „das christliche Glaubensbekenntniss“ (Berlin, 1868, S. 196—229) unwiderleglich den Satz aus: „Die Behauptung, dass die Union nur diejenigen vereinige, die sich vor Allem zu den auch in die Agende aufgenommenen Bekenntnissen der gesammten Christenheit bekennen, ist ein Missbrauch des Namens der Union und ein Widerspruch gegen Sinn und Absicht ihres Stifters Friedrich Wilhelm's III.“ Und der ehrwürdige Pfarrer Riedel zu New Albany, Ind., sagt ohne Hehl sogar in einer Synodalpredigt: „Diese Union, welche, in Preussen begonnen und anderwärts nachgeahmt, seit 1817 die Lutheraner und Reformirten kirchlich verschmolz, hat dem gesammten deutschen Protestantismus eine wesentlich veränderte Gestalt gegeben.“ Und nun entwirft er ein so abschreckendes Bild von der Union, dass er sie geradezu „Hesekiel's Knochenfeld“ nennt. (S. d. missour. „Lutheraner“, Nr. 2, v. 15. Octbr. 1872.) Aber auf solche Stimmen aus dem unirten Lager hört jene winzige Zahl von Neugläubigen, die sich die „positive Union“ nennen, grundsätzlich nicht; sie ignoriren geflissentlich, dass mindestens $^{9}/_{10}$ ihrer Unionsgenossen sich, mit Berufung auf Geist und Tendenz der königlichen Unionsstiftung, dem Indifferentismus und Nihilismus ergeben haben. Ja noch mehr: sie selbst lassen ihre „positive“ Union ganz heimlich in eine „charitative“, auf die „Liebe“ und den „heutigen regen Weltverkehr“, statt auf Wahrheit und Glauben, gegründete übergehen. So thut auch Hr. M., und will doch nicht leiden, dass Kahnis „die Eisenbahn als Propoganda der Union“ bezeichnet! — — Endlich hegt unser Verf. auch einen willkürlichen Begriff von der „heutigen Unionscontroverse“. Diese dreht sich lediglich um die Giltigkeit des *Cujus regio, ejus religio;* denn „aus rein äusserlichen kirchenpolitischen und weltklugen Motiven“ entstand die Union von 1817. Hier steht nun der „gläubige“ Hr. M. mit dem grössten Eifer auf Seiten der landesherrlichen Religionspolitik. Selbst Kahnis gilt ihm für „Eines Geistes Kind mit der terroristischen und fleischlichen, die kirchlichen Hoheitsrechte des eigenen Landesherrn antastenden Opposition der preussischen Altlutheraner.“ So? Wo bleibt denn da die h. Schrift? „*Laudetur et amoveatur*“? —

[Str.]

XIV. Dogmatik.

1. Fr. Brunn (luther. Pfarrer), Die Lehre von der Kirche. Aus der h. Schrift und gemäss den Bekenntnissen der luth. Kirche dargestellt. Dresden (Just. Naumann) 1872. X u. 105 S. gr. 8. 12 Gr.

Der rühmlichst bekannte Pastor zu Steeden in Nassau bietet hier eine Gabe, die in zwei Welttheilen (das Büchlein wird auch in St. Louis Mo., bei M. C. Barthel ausgegeben) auf dankbare Freunde rechnen darf. Wir erhalten mit dem Schriftchen „das Ergebniss vieljähriger, schwerer kirchlichen Kämpfe, in denen der Verf. in Betreff der Lehren von Kirche, Kirchenregiment und damit verwandten Lebensfragen unserer Zeit seines Glaubens aus Gottes Wort unter vielem Forschen und Beten gewiss zu werden suchen musste, um Rechenschaft geben zu können der Hoffnung, die in ihm ist.“ Sonach ist die Frucht an der rechten Temperatur gereift; denn „nicht auf dem Wege blos gelehrter wissenschaftl. Untersuchungen, sondern in der Schule des Lebens und seiner Kämpfe werden wirkliche Glaubenserkenntnisse und Ueberzeugungen geboren.“ „Indem daher der Verf. die gute alte luth. Lehre von der Kirche, in der Schule heisser Kämpfe und durchrungener Trübsale neu erlebt und durchfochten, darbietet, glaubt er damit auch selbst der theolog. Wissenschaft hier und da dienen zu können“, — und wir zweifeln nicht, dass auch dazu „der Herr diese Blätter gebrauchen und segnen“ wird. „Die Form der Darstellung ist allerdings eine rein populäre, gebildeten und erleuchteten Christen aller Stände zugänglich.“ Das halten wir aber auch für einen grossen Vorzug. Denn „ohne Zweifel gehen wir einer Zeit der schwersten und entscheidendsten kirchlichen Kämpfe, zumal in Deutschland, entgegen, ja wir stehen grossentheils schon mitten darin; um so nöthiger und unerlässlicher erscheint es daher, auch geförderten Christen ausser den Theologen von Fach ein Büchlein darzubieten, das ihnen helfen kann, auf dem Gebiete der Lehrfragen von Kirche, Kirchenregiment und Verfassung, die unsere Zeit so tief bewegen, sich eine klare und gegründete biblische und lutherische Glaubensüberzeugung zu bilden, die sie tüchtig machen kann, in den kirchlichen Wirren unserer Zeit den Weg des Heils nicht zu verfehlen, sondern zu erkennen, was zu ihrem und der Kirche Frieden dient.“ Als ein solches „Büchlein“ können wir nun das vorliegende, nach sorgfältigstem Durchlesen, allen theologischen und nichttheolog. Glaubensgenossen bestens empfehlen. Es wird namentlich den von Union, Pietismus, romanisirendem Lutherthum, Landeskirchen-

vergötterung, Separationssucht u. s. f. Angefochtenen die erspriesslichsten Dienste leisten. [Str.]

2. A. Koch (evang.-luth. Pastor zu Huntlosen im Grossherz. Oldenburg), Das tausendjährige Reich. Wider die Gegner des schriftgemässen Chiliasmus. Basel (Bahnmaier) 1872. 203 S. gr. 8.

Da der Chiliasmus zur brennenden und trennenden Kirchenfrage geworden ist, so dürfte eine summarische Besprechung bei dem hier gebotenen Anlass nicht unnütz seyn. Unser Verf. gibt im „Anhang“ eine „Beleuchtung der Schrift: Der Chiliasmus ist falsch. Von C. J. H. Fick, ev.-luth. Pastor von Detroit, Mich., Nordamerika. Herausgegeben vom Lutheraner-Verein in Dresden“ (b. Just. Naumann), — desgleichen im „Nachtrag X.“ u. A. eine beziehungsweise Beurtheilung von *Dr.* Keil's Commentar zu Ezechiel. Wir denken in vielen betreffenden Punkten anders als Fick und Keil, finden aber das, was Verf. an ihnen aussetzt, doch nur im Unwesentlichen begründet; ihre Resultate sind die richtigen. Ein solches Resultat liegt zunächst vor in Fick's These: „Der Chiliasmus ist falsch, weil er etwas Sichtbares und Zeitliches zum Gegenstande des christlichen Glaubens und Hoffens macht.“ Auf diesen unumstösslichen Satz erwidert nun Past. Koch, hier „trete der Spiritualismus besonders deutlich hervor“; Fick könne sich „unter der Herrlichkeit, welche der Chiliasmus lehrt, nur eine fleischliche denken, nicht den Widerschein der Auferstehungsherrlichkeit Jesu, die von seiner verklärten Gemeine aus in diese Welt und Zeit hineinstrahlt“, darum behaupte er auch, „ein erleuchteter Christ wende sich mit tiefem Ekel von einem tausendjährigen Pracht-Messias ab, diesem armseligen widrigen Götzen, den eine jüdisch-fleischliche Einbildungskraft geschaffen habe.“ Stark sind allerdings diese Aeusserungen Fick's; aber, was dagegen von unserm Verf., hier und im Folgenden, bemerkt wird, zeugt nicht einmal von Vorsicht. Schon „den in diese Welt und Zeit hineinstrahlenden Widerschein“ u. s. w., bei dem sich niemand etwas Concretes zu denken vermag, hätte er als eine leere Redensart vermeiden sollen. Ganz unklug aber war es, gerade bei dieser Controverse an den Unterschied von geistlich und fleischlich zu erinnern und jenes dem Gegner zum Hauptvorwurf zu machen. Kennt denn Verf. die früheste Geschichte des Chiliasmus innerhalb der Christenheit nicht? Wie unbefangen und zuversichtlich spricht es ein Justin d. M. aus: „Ich und wer nur überhaupt zu den in allen Stücken richtig denkenden Christen gehört, wissen sowol von einer zukünftigen Auferstehung des Flei-

sches, als auch, laut des einstimmigen Wortes der Propheten Ezechiel und Jesaias und der anderen, von 1000 glückseligen Jahren in dem wiedererbauten und geschmückten und erweiterten Jerusalem!" „Und ein Mann bei uns, welcher Johannes hiess, einer von den 12 Aposteln Christi, hat in der ihm zu theil gewordenen Offenbarung geweissagt, dass die, welche an Christum glauben, in Jerusalem 1000 Jahre leben werden." Gleicher Meinung waren Papias, Irenäus, Tertullian, Lactantius, Victorinus, Apollinarius, Hippolytus, Methodius, kurz, eine ganze Reihe ehrwürdiger Namen. Aus gebührender Hochachtung vor diesen Autoritäten liessen andere Kirchenlehrer die scheinbar ganz harmlose Ansicht unangefochten, ohne sich jedoch mit ihr zu befreunden. So äussert Hieronymus über jene Zukunftsgedanken: „*Quae licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et Martyres ista dixerunt, et unusquisque suo sensu abundat, et Domini cuncta judicio reserventur.*" Der entschiedene Widerspruch der Alexandriner, eines Clemens, Origenes und Dionysius, hatte anfangs keinen Erfolg; die patristische Kirche schien ihren ältesten Vätern wenigstens stillschweigend beitreten zu wollen. Doch schon Augustin durchschaute klar, vollständig und erfahrungsmässig den Geist jener Doctrin, ihren radikalen Gegensatz zum Christenglauben und die Unvermeidlichkeit ihrer verderblichen Consequenzen. Unbeirrt durch das Ansehen ihrer Vertreter erklärte er über jene Lieblingsansicht vieler Zeitgenossen: „*Quae opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo Sabbato affuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. Sed cum eos, qui tum resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant, nullo modo possunt ista nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spiritales sunt, istos ita credentes Chiliastas appellant graeco vocabulo, quod verbum e verbo exprimentes nos possumus Milliarios nuncupare.*" So sagt er auch von den Cerinthianern: „*Mille quoque annos post resurrectionem in terreno regno Christi secundum carnales ventris et libidinis voluptates futuros fabulantur, unde etiam Chiliastae sunt appellati.*" Hier liegt die kirchengeschichtliche Begriffsbestimmung des Chiliasmus vor, infolge deren er später als häretisch verworfen wurde. Es verhält sich keineswegs so, wie uns Past. Koch belehren will, als vertrete der Chiliasmus die berechtigten Ansprüche der Leiblichkeit, der Natur, des „Realismus"; er vertritt etwas ganz Anderes. Der Unterschied zwischen der apostolischen

und chiliastischen Ueberzeugung ist der Unterschied von „Geist“ und „Fleisch“, von „Spiritualismus“ und Carnalismus. Fleischlichkeit ist der chiliastische Grundcharakter zu allen Zeiten gewesen. Man meine ja nicht, diesen Vorwurf durch Hinweisung auf die Unsträflichkeit sehr vieler alten und neuen Chiliasten zurückweisen zu können. So wohlfeil lässt sich die Sache nicht abthun. Der Schluss von der Beschaffenheit einer Person auf die gleiche Beschaffenheit ihres Glaubens ist eben so unlogisch als der umgekehrte. *A persona ad fidem et a fide ad personam nulla valet consequentia.* Auch genügt es nicht im entferntesten, von einem „schriftgemässen Chiliasmus“ zu reden; das muss eben als eine *contradictio in adjecto* zurückgewiesen, oder aber behauptet werden, die rechtgläubige Kirche habe eine Schriftlehre als Häresie verworfen. Auch der Einwand, das Christenthum schliesse nur gewisse Arten des Chiliasmus aus, ist unbegründet. Schon Augustin legt den Nachdruck keineswegs auf „*cibus ac potus*“, oder auf „*ventris et libidinis voluptates*“, sondern auf den Gegensatz von „*spiritalis*“ und „*carnalis*“. Die Tiefe und Weite dieses Gegensatzes lässt sich aber am besten aus dem Galaterbriefe erkennen. Nicht annäherungsweise wird der Begriff „Fleisch“ durch „Fressen, Saufen, Unzucht“ und Gleichartiges erschöpft. Es gibt noch ganz andere Seiten dieses Begriffs, namentlich eine, die ganz in unsere Frage einschlägt. Wenn Paulus ausruft: „im Geist habt ihr angefangen, und nun wollt ihr's im Fleisch vollenden!“ so kann hier nach dem ganzen Zweck und Zusammenhang der Rede unter „Geist“ zunächst nur das evangelische, christliche Wesen gemeint seyn, wie unter „Fleisch“ das gesetzliche, jüdische Wesen. Darum spricht Fick ganz richtig von einer „jüdisch-fleischlichen Einbildungskraft“ der Chiliasten, welche bei dem Einen auf sinnlichen, bei dem Andern auf psychischen Genuss, bei Allen aber auf Erde und Vergänglichkeit blickt. Diesen Punkt verkennt unser Verf. gänzlich, wenn er im 17. Art. d. Augsb. Conf. „nur“ den *furor* der „schwärmerischen Wiedertäufer“ verworfen findet, während doch der Text ausdrücklich und unterschiedslos von „jüdischen Lehren“ redet, nicht von anabaptistischen. Dem Eindringen des Judenthums in's Christenthum auf eschatologischem Wege zu wehren, ist der Zweck der augsburg. Antithesis, die unsern Verf. nicht minder als jeden andern Chiliasten trifft. Er hätte übrigens nicht nöthig gehabt, erst noch 1872 „wider die Gegner“ des Chiliasmus zu schreiben; denn deren Zahl ist gegenwärtig verhältnissmässig sehr gering und wird vielleicht noch geringer werden, im Vergleich mit der Zahl seiner An-

hänger. Doch damit uns hierin Hr. P. Koch nicht etwa falsch verstehe, so weisen wir ihn auf ein ganzes Heer von nicht theologischen Sachwaltern des „1000j. Reichs" hin. Alle „die antichristischen Massen", von denen er schreibt, sind zugleich chiliastische Massen, und zwar ist ihr Antichristenthum erst die Folge ihres Chiliasmus. Aber nicht sie allein, auch die „moderne" Kirche, Schule und Wissenschaft, der „moderne" Staat und seine Politik, die „moderne" Gesellschaft, Familie, Industrie, kurz der ganze „moderne Weltverkehr" in religiöser, kirchlicher, politischer, sittlicher und socialer Beziehung ist chiliastisch, und die „moderne Weltanschauung" ist eine vollständig durchgeführte Theorie vom „1000j. Reiche", die sich jeder anderen chiliast. Theorie, auch der unsers Verf.'s, ebenbürtig an die Seite stellen darf. Denn fromm oder frech, plump oder subtil formulirt, als Communismus und Nihilismus, oder als Zukunftskirche und Zukunftsreligion proclamirt, gleichviel; im Munde der „Gläubigen" und „Ungläubigen" unserer Tage lebt nur Eine Parole: die der Mormonen und Socialdemokraten, gerichtet auf zeitliche, irdische Güter, auf Veräusserlichung und Verweltlichung aller Lebensverhältnisse. Ist hier nicht das gepriesene Gegentheil des „Spiritualismus"? Siehe da, das „1000j. Reich der Zukunft" in seinem Anbruche! — — Wie verhält es sich nun aber mit den eigenthümlichen Ansichten unsers Buchs, auf die der Verf. so hohen Werth legt? Die eigenthümlichste ist die Verlegung des 1000j. R. nicht vor, sondern auf den jüngsten Tag, welcher als das letzte Jahrtausend der Welt zu verstehen sei. Eine starke, den ganzen Chiliasmus in Frage stellende Concession an die, von keiner doppelten sichtbaren Wiederkunft Christi wissende h. Schrift! Sonach wären die Bürger des Millenniums ganz buchstäblich „Heilige des jüngsten Tages". Wegen des handgreiflichen Verstosses dieser Ansicht gegen den einfachen Schriftglauben betrachten wir sie blos als ein Phantasiestück, müssen aber gleichwol auf ihr eigentliches, wenn auch von P. Koch nicht anerkanntes, Wesen aufmerksam machen. Da die h. Schrift immer und immer nur einen jüngsten Tag, niemals ein jüngstes Jahrtausend erwähnt, so fiele, biblisch gedacht und gesprochen, das 1000j. R. nach dem jüngsten Tage und wäre nur die erste Periode einer sich endlos fortsetzenden Zeit. Hierüber ist nun wol der Verf. im Unklaren geblieben; gewisslich aber kennt er die Ewigkeit nur als eine unzählige Menge auf einander folgender „Aeonen", d. h. nur als einen temporalen Begriff. Darüber wundern wir uns nicht: der Chiliasmus klebt eben durchweg an der Zeitlichkeit. Er klebt aber eben

so sehr auch an der Oertlichkeit. Wie schon für Justin d. M., so noch für Hrn. P. Koch, ist alle Glückseligkeit an das geographische Kanaan und Jerusalem geknüpft, ja für letzteren noch viel mehr als für ersteren. Unser Buch erzählt, der zur Aufrichtung seines 1000j. „Herrlichkeitsreiches“ sichtbar wiederkommende Herr werde das räumliche Palästina, seine Hauptstadt und alle seine Einwohner „verklären“, sündlos und unsterblich machen, mit leiblichen Gütern überschütten, kurz, in den paradiesischen Zustand vor dem Sündenfalle versetzen, während die ganze übrige Erde und ihre Bewohner unverklärt und unter der Herrschaft von Elend, Sünde und Tod bleiben würden. Die Angehörigen des 1000j. R. werden aber „ihrem Kerne nach“ Juden seyn; es ist recht eigentlich ein Judenreich: ein Reich der bekehrten Juden, nicht der bekehrten Juden. Zugleich ist es durch und durch ein irdisches Machtreich; die Apostel hätten ja verheissen, „dass dermaleinst die ganze gegenwärtig verlorene davidisch-salomonische Reichsherrlichkeit dem Volke Israel zurückgegeben werden solle.“ Wer das leugnet, und es leugnen's ja selbst viele Chiliasten, dem ruft P. Koch zu: „Wohin sich doch die heidenchristliche Abneigung gegen die dem jüdischen Volke verliehenen Verheissungen, das Scheelsehen dazu, dass Gott so gütig ist, verirren kann!“ Als die rechte Hauptsumma jener „Verheissungen“ an die Juden wird sodann angegeben, „dass dermaleinst alle diejenigen, die von Natur Mitglieder dieses Volks sind, auch in den der Bestimmung des Volkes Gottes entsprechenden Stand des Heils gesetzt“ werden sollen. Ginge P. Koch hier und anderwärts offen mit der Sprache heraus, so sähe jeder, wie feindlich er dem Römerbriefe entgegentritt. Unser Verf. nemlich glaubt, von den leiblichen Nachkommen Jakob's, von allen Juden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, werde kein einziger zur ewigen Verdammniss eingehen; selbst die im verstockten Unglauben gestorbenen würden „im Todtenreich“ sich noch bekehren, weil jeder Jude als solcher supralapsarisch zur ewigen Seligkeit prädestinirt sei; er erbt das Himmelreich, durch seine Geburt von Abraham, als ein unverlierbares Recht, als einen *character indelebilis*. Und solche Ideen sollen kein Carnalismus seyn, kein Pochen auf Fleisch und Judenthum? — — Wie stellt sich nun aber P. Koch zur h. Schrift? Ei, sehr zuversichtlich. „Wer nicht fortschreitet in der Schrifterkenntniss, der kommt zurück“, — so fertigt er schlüsslich den Past. Fick ab. Auch mit Keil nimmt er es ziemlich leicht. Da er jedoch auch, und zwar hauptsächlich, mit Hengstenberg und Kliefoth zu fechten hat, so findet sich reichliche Gelegenheit,

seine „fortschreitende“ Exegese mit der „zurückkommenden“ zu vergleichen. Da zeigt sich nun bald die principlose Willkürlichkeit der Fortschrittshermeneutik. Vulgärrationalistische Lascivität und rabbinische Mückenseigerei stehen freundlichst neben einander. Man betrachte z. B. den „Nachtrag“, welcher „die in dieser Schrift gegebene Auffassung der ersten Auferstehung eingehender zu begründen“ beabsichtigt. Da heisst es zu Apok. 20, 4: „Die Seelen sind hier ... nicht die Seelen, die körperlosen Geister, die nie also bezeichnet werden“, sondern „es könnte auch statt der Seelen das Blut stehen, oder die Leichname... Von den Gestorbenen hätte es heissen müssen: ich sah die Geister.“ Das wird nun weiter ausgesponnen und zum chiliastischen Zwecke verwandt. Also unter „Seelen“ versteht die h. Schrift nicht „Geister“, sondern „Leichname“! Erinnert das nicht an die Ausdeutungen der Aufklärer des vorigen Jahrhunderts? Als totales Gegenstück tritt eine andere Glosse auf in der Schlussbemerkung 1., nemlich, die Apok. erwähne „Schlüssel des Todes, was nur gesagt werden könne, wenn der Tod als eine Oertlichkeit zu denken sei“! Und diese beiden Glossen kommen mehr als einmal vor. Doch das ist noch nichts gegen des Verf.'s eigentlichen Auslegungsgrundsatz. Bisher hielt man daran fest, das Dunkle durch das Klare auszulegen. Für den dunkelsten Theil der h. Schrift wurden aber die Bücher Ezechiel, Daniel, Sacharja und Apokalypse angesehen; sie erklärte man also durch die übrigen, deutlicheren. Das Alles ist nun, nach P. Koch's Wissenschaft, grundfalsch. Gerade jene 4 Bücher, sammt Jesaias und den übrigen Propheten, gelten ihm für sonnenklar; in ihnen findet er den einzigrichtigen Verständnissschlüssel für den gesammten historischen und epistolischen Theil des N. Testaments. Er hat eben gar keinen Begriff von Prophetie. Trotz aller gegentheiligen Behauptungen stellt er factisch die biblischen Weissagungsschriften in Eine Klasse mit den Chroniken und Annalen. Die Apokalypse insonderheit behandelt er ohne weiteres als das nur anticipirte, erste von den Jahrbüchern, die möglicherweise in den Zeiten der blauen Zukunft über dannige Begebenheiten und Zustände geschrieben werden dürften, und interpretirt sie und alle anderen Prophetieen so buchstäblich, wie man ein gerichtliches Dokument interpretirt. Von einer bildlichen Redeweise der Propheten hat er fast gar keine Vorstellung, und andere als chronikenförmige Weissagungen findet er nirgends in der Bibel. Lediglich auf diesen Anschauungen beruht die angebliche „Schriftmässigkeit“ seines Chiliasmus. Er sieht nicht die ungeheure *petitio principii* in seinem rastlos wiederholten

und für ganz unumstösslich ausgegebenen Schlusse: weil Apok. 19, 11—21 erst *Anno Dom.* 1872 + x erfüllt werden wird, so kann cap. 20, 1—6 erst *Anno* 1872 + x + y und V. 7—15 erst 1872 + x + y + z eintreten. Nicht einmal für eine Weltgeschichtstabelle ist dieser Schluss richtig. Aber die chiliastische Tendenz, das 1000j. R. der Zukunft, erfordert ihn. Aus dieser Tendenz ist auch jener haarsträubende Canon hervorgegangen, der das ganze Wesen des modernen Chiliasmus enthüllt. Der ehrliche *Dr.* Keil hat, wie alle nüchternen Ausleger, zum Verständniss des Prophetenworts die Erläuterungen der Geschichte herangezogen. Da sagt denn unser Verf., Keil habe sich zu dieser Auslegungsmethode verleiten lassen „durch den falschen Grundsatz, dass die Weissagung nach der Geschichte, statt aus sich selber, auszulegen sei. So wie Keil dürfe man nicht verfahren. Vielmehr zuerst gelte es, den Sinn der Weissagung aus ihr selber festzustellen, und darauf sie zu fragen: wie verhält sich zu ihr die Erfüllung? Finde man dann, dass sich die Weissagung theilweise in Ereignissen der Vergangenheit realisirt habe, aber auch nur theilweise, so sei das immer ein Beweis dafür, dass zwar eine, aber nicht die, nemlich nicht die schlüssliche, volle Erfüllung eingetreten sei, diese vielmehr erst in der Zukunft zu erwarten stehe, und da dürfe man denn keineswegs diejenigen Züge der Propheten, die offenbar noch nicht sich verwirklicht haben, auf gewaltsame Weise beseitigen oder so umdeuten, dass sie mit Mühe und Noth in einer Epoche der Vergangenheit unterzubringen sind.“ Wer dies verkenne, fügt P. Koch hinzu, komme zu so verkehrten Erklärungen wie Fick, — oder, so fügen wir im Sinne des obigen Canons hinzu, wie Matthäus, der schon sein erstes prophetisches Citat (1, 23) falsch erklärt, nemlich von Einem, an dem die Weissagung, dass der Messias „Immanuel“ heissen werde, sich nicht erfüllt hat. Verstanden? Wir wollen sagen: ist jener Canon richtig, so ist das Christenthum falsch, und die Juden thun dann wohl, uns Jesum, als einen blos halben Heiland, zu überlassen und den ganzen Messias, sammt der „schlüsslichen, vollen Erfüllung“ des A. T.'s „erst in der Zukunft zu erwarten“. Zu so vrrzweifelten Mitteln greift der moderne Chiliast, — und dennoch reichen sie nicht aus, seinen Traum aus der h. Schrift zu beweisen. Mit allem Fortschrittsgerede ist er noch nicht um Einen Schritt über Justin d. M. hinausgekommen; noch heute, wie damals, verweisen die Chiliasten auf Jesaias, Ezechiel und die Apokalypse, und noch heute, wie damals, bestätigt sich an ihnen bei dieser Berufung das unvergleichlich wahre Wort

Kliefoth's: „Das 1000j. R. ist der rechte Ueberall und Nirgends. Es ist eben die alte Geschichte. Wenn die Chiliasten mit dem Ezechiel zu thun haben, so ist das 1000j. R. beim Jesaias, und aus ihm in den Ezechiel herüberzunehmen. Und, wenn sie beim Jesaias sind, ist das tausendjährige Reich beim Ezechiel zu finden und von daher zu entlehnen." Unser Verf. will es zwar „im Ezechiel sowol wie im Sacharja und im Daniel gefunden haben". Ja doch; aber nur nicht anders wie z. B. Ref. im Evang. Lucä seiner deutschen Handbibel schon bei ihrer Acquisition das berühmte Reformationslied von Sachse „gefunden" hat. Was in die h. Schrift hineingelegt wird, das wird auch in ihr „gefunden". — — Noch einen vielverkannten Punkt bringen wir zur Sprache. Unser Verf. brüstet sich mit seiner Kenntniss Bengel's und erhebt gegen Fick und Keil den Vorwurf, „sie seien auf den Standpunkt vorbengel'scher Exegese zurückgesunken". Wie unklug! Er selbst ist mit Bengel kaum durch einen halben Blick in den „*Gnomon*" bekannt (ja er kennt ihn wol nur aus Hengstenberg's Commentar) und steht, als Exeget wie als Chiliast, noch ganz auf vorbengel'scher Stufe. Bengel war eben „zu sehr Ausleger", als dass er die chiliastischen Chimären des P. Koch hätte annehmen können, — und zu sehr Historiker, um Hengstenberg's windschiefe Ansichten zu theilen (z. B. die: „Bengel nahm mit der Kirche seiner Zeit an, dass das Thier das Pabstthum sei; der Chiliasmus ist die nothwendige Consequenz dieser Ansicht." Beruht diese „nothwendige Consequenz", geschichtlich betrachtet, auf Menschenverstand, oder auf — der Schlafmütze?). Wenn unser Verf. die betreffenden Stellen bei Bengel nachlesen will, so wird er erstaunliche Dinge vernehmen. Denn da steht unter *Apoc. cap.* 20 wider einen Gegner: „*Quae chiliastis tu tribuis, ab iis ego plane abhorreo: imo statum mundi naturalem, viatores egentes remissionis peccatorum et credentes, usum legis et evangelii, mortem nondum absorptam etc. aeque statuit exegesis mea, ac disquisitio tua. Martyres, dum solutus est Satanas ex custodia mille annorum, et ultima faece terra laborat, viventes, non in terra, sed cum Christo regnant: deinde adventus demum Christi gloriosus est in die novissimo: deinde, coelum novum, nova terra, nova Jerusalem. Quae pseudochiliasmus confundit, vera interpretatio, textui obsecuta, distinguit.*" Das ist ja das gerade Gegentheil von P. Koch's Ansichten. Bengel kennt kein 1000j. Reich auf Erden und keine Wiederkunft Christi zu dessen Aufrichtung. Vielmehr macht er, V. 4, die feine Bemerkung: „*μετά, cum. Erunt cum Christo, v. 6, et cum Deo, ibid., non Deus et Christus cum illis. Igitur id regnum erit in coelo*", wozu Ernst Bengel

(ed. III) noch ausdrücklich bemerkt: „*Attende, Lector! in coelo.*“ Unser Verf. findet für das tausendjährige Reich auf Erden ganz schlagende Beweise in 1 Thess. 4, 16. 17 und 1 Cor. 15, 23 ff.; in beiden Stellen erblickt Bengel keine Spur vom Millennium, sondern legt sie auf's allerbestimmteste von der allgemeinen Todtenauferstehung zum jüngsten Gericht aus. In jeder Hinsicht unbegreiflich ist es daher, wie P. Koch behaupten kann, nach Bengel's Ueberzeugung „erfolge der Untergang des in einer bestimmten Person, dem Antichrist, schlüsslich gipfelnden Pabstthums durch das Gericht des wiederkommenden Christus, der sodann auf der gegenwärtigen Erde seine 1000jährige Herrschaft aufrichte.“ So etwas kann nur von Unwissenden, oder für Unwissende geschrieben werden. Wir sagen das zu Bengel's Ehrenrettung, weil er und seine Schule gewöhnlich mit allen anderen Chiliasten in Einen Topf geworfen werden. Gleichwol ist hier ein gewaltiger Unterschied, wie Jeder weiss, der den Mann aus seiner grundlegenden Schrift, dem freilich jetzt sehr unbekannt gewordenen „*Ordo Temporum*“, kennen gelernt hat. Bengel verwarf den, bis auf seine Zeit herrschend gewesenen, lediglich im dicken Nebel unübersehlicher Zukunftsfernen sein Wesen treibenden mythologischen Chiliasmus. Er wollte nicht, wie dessen Anhänger, immer nur erzählen: es wird einmal ein Mann seyn. Ausgehend von dem Gedanken, dass 1000 Jahre kein Moment der zeitlosen Ewigkeit, vielmehr eine bestimmte arithmetische Grösse, ein zeitlich umschriebenes, berechenbares Object sind, hielt er die herkömmliche Meinung vom 1000j. R. für ein phantastisches Hirngespinnst. An ihre Stelle setzte er den chronologischen Chiliasmus, der darauf ausgeht, die biblischen Weissagungen an der Hand der Geschichte und Zeitrechnung zu erforschen. Eine unzeitige Klugheit hat diesen Weg getadelt und auf die vermeintliche Unrichtigkeit der Bengel'schen Berechnungen hingewiesen. Wenn man nur aber erst verstanden hätte, was der Mann gewollt und geleistet hat! Gerade die Zahl ist seine Stärke. Mittelst der Zahl machte er die Probe auf den Chiliasmus, und wenigstens Ref. hält das Resultat für höchst merkwürdig. Die Zahlen treffen überraschend zu, aber ihre Benennung erweist sich als falsch. Das Merkwürdigste hierbei ist aber das: in Bengel's Schule hat sich neben der unerschütterlichen Ueberzeugung von der Richtigkeit des „Zahlensystems“ auch die Ahnung einer theilweise verfehlten Angabe der *Data* geltend gemacht. Namentlich bleibt es völlig ungewiss, ob das letzte Jahr der Berechnung als Anfang „des 1000j. Reichs“, oder ganz anders und antichiliastisch zu bezeichnen sei. In

Folge dieses wenig bekannten Umstandes muss jeder Schüler Bengel's, der seinem Meister treu bleiben will, noch das J. 1892 abwarten. Ist bis zu dessen Ablauf das „Millennium“ noch nicht eingetreten, so liegt es bereits hinter uns. So steht es mit Bengel's Chiliasmus, auf den sich unser Verf. schon darum gar nicht berufen darf, weil sein Antichrist erst in der mythologischen Zukunft erscheinen soll, während der Bengel'sche im 19. Jahrhundert bereits da ist (s. zu 2 Thess. 2, 3—8). [Str.]

XVII. Pastoraltheologie.

Cl. G. Schmidt (Lic. d. Theol. und Pfarrer zu Colmnitz bei Freiberg), Geschichte der Predigt in der evangel. Kirche Deutschlands von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographieen und Charakteristiken. Gotha (F. A. Perthes) 1872. XIV u. 218 S. 8.

Es wäre wol an der Zeit, dass die Geschichte der protestantischen Theologie oder einzelner Gebiete derselben einmal von lutherischen Gelehrten bearbeitet würde, nicht um etwa einen besonderen Partheistandpunkt vertreten zu sehen, sondern um den mannichfachen Geschichtswidrigkeiten und sonstigen Entstellungen der Wahrheit, die man sich neuerdings darin auf Kosten der lutherischen Kirche erlaubt hat, gründlich zu begegnen. An Männern mit der entsprechenden Literaturkenntniss und der nöthigen Begabung fehlt es ja (Gott sei Dank!) nicht, und wenn auch der Mangel an Vorarbeiten gewisse Schwierigkeiten bereiten würde, so sind solche doch nicht unüberwindlich: selbst der kleinste Beitrag wäre hier dankenswerth, wofern er auf treuer Forschung beruhte. Wir würden uns nun herzlich freuen, wenn wir in letzterer Beziehung Lic. Schmidt's „Geschichte der Predigt“ empfehlen könnten: allein wir vermögen es nur unter dem Vorbehalt grösster Vorsicht bei der Benutzung derselben. Beschränkt auf die evangelische Kirche Deutschlands in der Zeit von Luther bis Spener, zerfällt sie in drei Abschnitte, gegen deren Abgränzung (von Luther bis Arnd, von Arnd bis Spener, Spener und seine Zeit) sich nichts einwenden lässt. In jedem Abschnitte folgt erst eine Reihe von ausgeführteren Biographieen und Charakteristiken und dann ein Ueberblick über die betreffende Periode, durch welchen wir mit noch mehr Personen bekannt gemacht werden. Dem Ganzen voran geht das Doppelgespann des Humanismus, Reuchlin und Erasmus, die „in verschiedener Art zwar, ein Jeder aber an seinem Theile auch auf kirchlichem und homiletischem Gebiete zu neuem Leben zu wecken

verstanden". — Knüpfen wir sogleich an die letzte Bemerkung die Frage: Wie kommt denn Reuchlin hierher? so antwortet der Vf.: „Nicht sowol um des Werkes willen, das ihm die homiletische Literatur zunächst verdankt *(Liber congestorum de arte praedicandi)*, sondern um deswillen vielmehr, was er durch seine Verdienste um die Hochschulen Deutschlands für die Hebung der Wissenschaften im Allgemeinen, durch seine *Rudimenta hebraicae linguae* und seine Commentare für das Studium der hebräischen Sprache und das Verständniss der heiligen Schrift, durch seine mannhafte Haltung endlich in den Cölner Streitigkeiten für die Ehrenrettung einer reinen Theologie gethan." Allein warum wird dann der *Rudimenta* hernach gar nicht, des *Liber congestorum* aber ausführlich gedacht? Welche Commentare zu biblischen Büchern — solche können doch nur gemeint seyn — hat denn Reuchlin noch geschrieben ausser dem zu den sieben Busspsalmen? Und nun gar der Mann, der es einem Melanchthon nicht verzeihen konnte, dass er sich an Luther anschloss, der Ehrenretter einer reinen Theologie! *Dr.* Geiger, dessen Buch ja vom Vf. angeführt ist, sagt mit Recht von Reuchlin: „Einen Vorläufer der Reformation nennen darf man ihn nicht." Bei solcher Anlage der „Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche" hat man sich nicht zu wundern, dass Melanchthon, der übrigens hier (S. 4 und 27) als Reuchlins Schwestersohn (!) erscheint, mit fünf Seiten bedacht ist, wol aber dass vieler namhafter Prediger nicht Erwähnung geschieht. — Wenden wir uns zu den einzelnen Abschnitten, so müssen wir gegen den ersten den Vorwurf erheben, dass er uns kein lebendiges Bild von der Entwicklung des Predigtwesens in der Reformationszeit gibt: der Vf. ist offenbar mit der Literatur jener Periode nicht genügend bekannt; von der Bedeutung der damaligen Flugschriften hat er keine Ahnung. Nach den beiden Reformatoren, Luther und Melanchthon, behandelt er sogleich die vier Postillatoren Joh. Mathesius, Veit Dietrich, Joh. Brentz, Luc. Osiander d. Aelt., dann folgen fünf Verfasser von Homiletiken, Hier. Weller, Andr. Hyperius, Nic. Hemming, Aeg. Hunnius, Jac. Andreä, und in dem Ueberblick treten noch die Namen Nicolaus Selnecker, Mart. Chemnitz, Tilemann Heshusius u. A. hervor. Man sieht hieraus, der Vf. hat sich nicht etwa die Aufgabe gestellt, blos Predigten zu berücksichtigen, sondern die verschiedenen Seiten, die auf die homiletische Literatur von Einfluss gewesen sind, heranzuziehen. Wäre da nicht auch auf die Kirchenordnungen Rücksicht zu nehmen, ein Bugenhagen wenigstens zu nennen gewesen? Unter den Postillenschreibern vermissten wir anfänglich Joh. Spangenberg,

bis uns nähere Untersuchung zeigte, dass der Vf. Vater und Sohn verwechselt hat und S. 77 des Ersteren „Auslegung der Episteln und Evangelien“, welche Luther mit einer Vorrede begleitete, dem Cyriacus Spangenberg zuschreibt. Die Mittheilungen aus Werken der älteren Periode sind meistens abgerissen, ohne erkennbaren Zusammenhang und darum auch nur hier und da einen Fortschritt aufweisend. Anders ist der zweite Abschnitt gehalten: nur die entschieden hervorragendsten Männer werden näher geschildert (Joh. Arnd, Valerius Herberger, Joh. Gerhard, Joh. Val. Andreä, Heinr. Müller, Christian Scriver); der Darstellung fühlt man eine grössere Wärme ab; der Fluss der Rede ist leichter, die Sachkenntniss genauer. In solcher Weise hätte das ganze Werk gehalten werden sollen: wir hätten dann keine „Geschichte der Predigt“ erwartet, aber einen Einblick in sie bekommen. Nach dem vorher befolgten Plane dagegen müssen wir auch hier auf die Lückenhaftigkeit hinweisen. So sucht man vergebens nach einem Urtheil über Martin Moller's *Praxis evangelica*, ein Buch, das Jahrhunderte lang eine segensreiche Wirkung geübt hat und noch vor wenigen Jahren vom christlichen Verein im nördlichen Deutschland wieder aufgelegt worden. Im dritten Abschnitt ist die Art der Darstellung des zweiten festgehalten: er ist zuverlässiger als der erste, doch zeigt sich nicht ganz die Wärme des zweiten. Mit Recht schliesst der Vf. nicht mit Spener ab: er zieht auch seine von ihm gegründete Schule (A. H. Francke, J. J. Breithaupt, Joach. Lange, Joh. Anast. Freylinghausen) in seine Aufgabe; selbst der Gegenbewegung kirchlicher (orthodoxer) und philosophischer seits, sowie der durch J. J. Rambach und G. C. Rieger vertretenen vermittelnden Richtung gönnt er einigen Raum. Im Schlussabschnitt wird kurz noch J. L. von Mosheim seiner Bedeutung nach gewürdigt, und ein unvollständiges Personen- und Sachregister nebst „Berichtigungen“ füllt die letzten Blätter. — Um unsern obigen Vorbehalt näher zu begründen, heben wir jetzt noch einige Einzelheiten hervor. Melanchthon's Rede über Reuchlin soll 1522 zu Wittenberg gehalten seyn (S. 2): es geschah aber erst 30 Jahre später; Reuchlin starb allerdings 1522, aber nicht am 30. Juli (S. 4), sondern am 30. Juni. Das Todesjahr Geiler's von Kaisersberg muss um 30 Jahre vordatirt werden; S. 16 ist daher 1510 statt 1540 zu lesen. Auf S. 8 wird des Erasmus *Ecclesiastes* als im J. 1535 zu Basel erschienen erwähnt und S. 9 wieder behauptet, dass „die erste Ausgabe wahrscheinlich erst vom Jahre 1543“ sei. Ueber Luther's Leben bringt Lic. Schmidt im Einzelnen trotz der „langen Reihe trefflicher Arbeiten darüber“ manches Fal-

sche: wir wollen ihn nur darauf aufmerksam machen, dass G. Rörer überhaupt nicht Luther's Hauspostille herausgegeben hat, am allerwenigsten 1544, wie er S. 25 sagt, sondern V. Dietrich war es. In allen Punkten unrichtig ist folgende Behauptung über Melanchthon (S. 27 Anm. 2): „Seit dem Jahre 1531 hat er bald „*Melanchthon*", bald „*Melanthon*" sich geschrieben; jedoch war schon bei seinen Lebzeiten die erstere Schreibart die herrschendere, weil dieser Name durch die *Confessio Augustana* (1530) einen weit verbreiteten Ruf erlangt hatte"; — in der ganzen Augsburgischen Confession dürfte Lic. Schmidt Melanchthon's Namen nicht finden, also auch schwerlich ein Zeitgenosse dadurch in der Schreibweise beeinflusst seyn, und was den ersten Punkt betrifft, so hat zwar seit Bretschneider die Ansicht platz gegriffen, dass Melanchthon sich erst seit 1531 und seitdem immer der Form *Melanthon* bedient habe: aber dies ist unerwiesen, dagegen nachweisbar letztere Form schon vorher im Gebrauch gewesen. Ein verkehrtes Urtheil, jedenfalls unter dem Druck der hergebrachten Meinung, fällt der Vf. S. 35 über Flacius, der zwar als ein durch seine Gelehrsamkeit berühmter Theolog hingestellt wird, aber gewähnt habe, Luther'n um so näher zu kommen, je ungeordneter die Anlage seiner Predigten und je incorrecter seine Ausdrucksweise sei. Dass Veit Dietrich als *Bavarus* bezeichnet worden, war uns bisher unbekannt; wir können es auch dem Vf. noch nicht glauben, da er aus Nürnberg stammte und Nürnberg zu Franken gehörte. Weitere Belehrung empfangen wir über das Marburger Religionsgespräch: Veit Dietrich wohnte demselben schon 1528 bei (S. 40) und Brentz am 30. September 1529 (S. 44), während jedes kirchengeschichtliche Handbuch bisher die ersten Tage des Octobers 1529 als die Zeit des Colloquiums angab. Der Uebersetzer der Hauspostille Luther's ins Lateinische wird S. 42 Mich. Rotius genannt, er hiess Roting. Ob Heinrich VIII. in seinen letzten Lebensjahren noch sich bemühte, sich des vom Pabste ihm verliehenen Ehrentitels eines „*defensor fidei*" würdig zu erweisen, wie S. 54 angenommen wird, muss nach der Geschichte beanstandet werden. Nach S. 59 soll Hunnius 1603, nach S. 60 aber 1604 gestorben seyn. Missverständlich ist die Bemerkung S. 66 Anm. 5, Chemnitz sei in dem Streite gegen die Osiandrische Lehre von der Rechtfertigung unterlegen: wer aus persönlicher Zuneigung des Machthabers zum Gegner weichen muss, ist darum noch nicht besiegt, oft vielmehr der Sieger. Wenn S. 71 Brentz als „fast der Einzige" des 16. Jahrhunderts hingestellt wird, „der ganze Predigten über einzelne Berufspflichten gehalten hat", so steht

dem entgegen, dass damals gerade die „Haustafel“ gern durchgepredigt wurde; überdies gibt es eine grosse Anzahl von Schriften aus jener Zeit, die einzelne Seiten des praktischen Lebens zum Gegenstande ihrer Betrachtung machen, ohne freilich als Predigten zu erscheinen; wir erinnern nur an J. Menius' treffliche „Oeconomia Christiana, das ist, von christlicher Haushaltung, Wittenberg 1529“. Zum Beweise dafür, dass Luther lateinische Psalmen dichterisch bearbeitet habe, werden S. 72 die Gesänge „Ein' feste Burg“ und „Aus tiefer Noth“ angeführt; man sieht nicht ein, warum Luther erst zur Vulgata griff, wenn er dichten wollte, und die genannten Lieder tragen doch wahrlich kein merkbar lateinisches Gepräge an sich, oder stützt sich des Vf.'s Meinung auf Ueberschriften wie „*De profundis*“? Ueber Joh. Gigas erfahren wir, dass er ursprünglich „Riese“ oder „Heune“ geheissen habe: es ist dies aber nur eine versuchte Uebersetzung, wie Urbanus Rhegius lange unter dem Namen „König“ figurirte und man es ihm noch gar als Bescheidenheit auslegte, dass er sich nicht „Regius“ schrieb. — Ungenau und wenig verlässlich sind die bibliographischen Angaben. Wir haben schon auf die Verwechselung von Johann und Cyriacus Spangenberg hingewiesen: über den Letzteren bringt der Vf. S. 63 Anm. 1 einige Notizen und empfiehlt uns, jedenfalls um uns weiter zu unterrichten, allen Ernstes „Risler, Spangenberg's Leben, Barby 1794“, wo der geneigte Leser zwar viel von einem Spangenberg erzählt findet, aber von dem bekannten Bischof der Brüdergemeinde A. G. Spangenberg, kein Wort indess von Cyriacus. So hat der Vf. mehrfach die Titel von Schriften nur abgeschrieben, ohne diese selbst näher einzusehen, und wir begreifen nicht, wie er es wagen durfte, zu behaupten (Vorw. S. XI): „Die meisten der in den Anmerkungen verzeichneten biographischen Werke und Abhandlungen haben dem Verfasser vorgelegen, und die er hat erlangen können, hat er gelesen und verarbeitet; auf sie ausdrücklich verwiesen hat er nur dann, wenn sie originale, von andern abweichende Nachrichten enthielten.“ An Widersprüchen fehlt es so wenig wie an schiefen Urtheilen. Joh. Arnd beginnt nach S. 83 sein erstes Werk „die vier Bücher vom wahren Christenthum“ 1605 herauszugeben; er wird darob verfolgt „wegen seiner Verwandtschaft mit älteren mystischen Schriften“: unter den letzteren werden auch die des Valentin Weigel genannt (S. 82), der aber „erst wirksam“ ward „durch seine *Opera posthuma*“ von 1611 ab. Auf S. 116 heisst es: „Die belebende und gestaltende Kraft der Reformation hatte schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts sich erchöpft, ihr Geist war in einem

Buchstabenglauben untergegangen, der die Geister lähmte und jeden Aufschwung der Völker unmöglich machte"; wir fragen billig: Woher dann ein Joh. Arnd, ein Val. Herberger, ein Joh. Gerhard? „Man sollte vermuthen, sagt Lic. Schmidt S. 173 von Freylinghausen, dass das poetische Talent, das ihn auszeichnete, sich auch in seinen kirchlichen Vorträgen geltend gemacht und denselben einen gewissen Schwung verliehen hätte, aber dem ist nicht so"; dagegen S. 207 äussert er: „Freylinghausen war ein zu dichterisches Gemüth, als dass dieser poetische Ton nicht auch durch seine Predigten hindurchgeklungen wäre." Unangenehm und lästig sind die Wiederholungen, die sich der Vf. erlaubt hat, z. B. S. 61 Anm. 3, vgl. S. 63 Anm. 3, S. 185 Anm. 1, vgl. S. 208 Anm. 1 u. ö. Als sprachliche Eigenthümlichkeit bezeichnen wir die Vorliebe für die lateinische Endung an deutschen Namen: wir lernen einen Buchnerus, Reimannus, Reiserus, Majerus u. s. w. kennen, Chemnitz wechselt mit Chemnitius ab, und Leyser wird immer Lyser genannt. Auch grammatische Incorrectheiten finden sich, wie S. 68: „In jener Zeit war es natürlich, dass die Geister, der Theologen zumal, von den grossen Streitfragen auf dem Gebiete des Glaubens beschäftigt und ganz und gar hingenommen waren." Durchaus unverständlich geblieben ist uns folgender Satz S. 139 f.: „Diese (Spener's *Pia desideria*) zuerst als Vorrede einer neuen Ausgabe der Arndschen Postille, dann in demselben Jahre selbständig (1678 auch lateinisch) erschienenen Schrift ist Forderung eines Studium der Theologie und einer volkskirchlichen Amtsführung, welche beide gegründet seien auf religiöse Schrift- und Christenthumserkenntniss." Aus Nachlässigkeit in der Darstellung entspringen die falschen Beziehungen, die der Leser an verschiedenen Stellen zuerst macht, um hinterher zu sehen, dass es anders zu verstehen ist, will man dem Vf. nicht einen sachlichen Irrthum zuschreiben. Wir verdanken ihr vermuthlich auch das Räthel, das uns S. 180 aufgegeben wird, indem wir in dem 1711 in den „unschuldigen Nachrichten" erschienenen „*Timotheus verinus*" eine Versetzung des Namens „Valentin Ernst Löscher" entdecken sollen. — Schliesslich richten wir an die Verlagsbuchhandlung noch die Bitte, die Ehre ihrer Druckerei nicht in einer grossen Anzahl von Druckfehlern zu suchen: neun „Berichtigungen" stehen auf der letzten Seite, die meisten in dem Range von *Erratis;* ihre mögliche Vermehrung schätzen wir auf das Zwanzigfache, und darin dann Fehler von Bedeutung, wie S. 167, wo „Merseburg" für „Magdeburg" einen Widerspruch mit Scriver's Leben begründen würde.

[Kn.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. H. Wendel, Evangel. Gebetbüchlein für die Hausandacht zusammengestellt. Breslau (Dülfer) 1872. 151 S. 3½ Gr.

Ein evangelisches Gebetbüchlein, Altes und Neues (nicht ohne Namen), in Prosa und Lied, für alle Zeiten, Tage, Feste, Verhältnisse, so kurz, schlicht, lauter und andringend und zu so überaus billigem Preise darbietend, dass demselben nicht warm genug die weiteste Verbreitung gewünscht werden kann. [G.]

2. H. Wendel, Evangelisches Communion-Büchlein. Nebst einem Anhange: Morgen- und Abend-, Fest- und Berufs-Gebete. Breslau (Dülfer) 1872. 144 S. kl. 8. Je 3½, 5 und 7½ Gr.

Aus des Zusammenstellers grösserem „Communionbuch" erhalten wir hier einen Auszug, durch dessen Herstellung Herausgeber und Verleger dem vielfach geäusserten Verlangen nach einem Communionbüchlein, das, unbeschadet der nöthigen Vollständigkeit, vermöge seiner Billigkeit auch den ärmeren Confirmanden zugänglich sei, entgegengekommen sind. Doch ist es nicht allein für Confirmanden bestimmt, sondern zugleich, ja fast noch mehr, für Erwachsenere. Die mit einem Holzschnitte (Christus, das h. Abendmahl einsetzend) geschmückte Sammlung enthält, den „Anhang" mitgerechnet, 72 Stücke, darunter 44 Gebete, Betrachtungen, Unterweisungen, Lieder u. dergl. in Bezug auf Confirmation, Beichte, Absolution, Abendmahl und Vorbereitung auf dasselbe, Krankencommunion u. s. f. Diese 72 Formulare rühren zwar aus den verschiedensten Zeiten der evangel.-luther. Kirche und von den verschiedensten Verfassern (Luther, J. G. Olearius, J. F. Stark, Bj. Schmolk, J. Ph. Fresenius, Casp. Melisander, Joh. Frank, J. Habermann, Ziethe, Rittmeyer, Göring, Kirstein, Kapff, Delitzsch, Löhe, Wangemann, sowie aus Cubach und aus verschiedenen Gesangbüchern und Agenden) her, sind deshalb nach Ton und Haltung sehr verschieden; doch haben wir nirgends einen Verstoss gegen den schriftmässigen Glauben der Reformatoren gefunden. Nur etwa die beiden Gebete am Confirmationstage und die „Prüfungstafel" bedürfen eines Salzkörnleins zum richtigen Verständniss, — welcher geringe Mangel indess schon durch die meisterhafte Auslegung des 5. und 6. Hauptstücks unsers kl. Katechismus, nicht minder durch Rittmeyer's „heilsamen Unterricht vom rechten Brauch des h. Abendmahls" überreichlich ersetzt wird, der anderen trefflichen Stücke des Büchleins gar nicht besonders zu ge-

denken. So möge denn die anspruchlose Gabe freundliche Aufnahme finden und vielen Seelen ein Segen werden! [Str.]

XIX. Hymnologie.

1. *Joh. God. Petschelii Cantor christianus redivivus. Cur. G. E. Summa. Suabac. (Schreyer) 1872.* L und 247 S.

Mehr als ein Jahrhundert ist verflossen, seit der ungarische Geistliche J. G. Petschelius seinen *Cantor christianus*, bestehend in der lateinischen Uebertragung von 481 der schönsten evangelischen Kirchenlieder von Luther bis zur Zeit des Editors, (Sulzbach 1754) herausgab. Der Uebersetzer verdiente es, dass sein Andenken der Vergessenheit entrissen und erneut ward. Past. Summa in Schwabach hat dies Verdienst sich erworben, indem er (nach classisch geschriebenem lateinischen Vorwort und nicht ohne einige bescheiden erläuternde Bemerkungen) von den mehr als 400 Petschelschen Uebersetzungen 40 wohlgeordnet hier darbietet, zunächst 20 Paul Gerhardtsche, dann 20 Luthersche und andere Lieder, alle zugleich mit Beigabe des deutschen Textes und einige mit Zufügung noch einiger anderen bekannten oder unbekannten lateinischen Recensionen (wie namentlich der Bernhard von Clairvaux'schen Urform des *Salve caput cruentatum* mit einer im Rhythmus entsprechenden Biarowsky'schen deutschen Uebertragung): Alles in correctem Texte und überaus würdiger Ausstattung. Die Petschelsche lateinische Uebersetzung selbst schliesst sich durchaus dem Rhythmus der entsprechenden deutschen Lieder an und ist in lateinischer und metrischer Form wie evangelischer Sache vortrefflich, so dass die liebliche Sammlung Liebhabern der evangelischen Kerngesänge nur willkommen seyn wird. Wahrhaft classisch ist vor allen das *Fert agnus mundi crimina cet.* als Version des Gerhardtschen Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld. [G.]

2. Sammlung kirchl. Kernlieder. Schulausgabe. Dorpat (Glaser) 1872. geb. VIII u. 111 S. 8.

3. Sammlung kirchl. Kernlieder mit Singweisen. Schulausgabe. 3. A. Dorpat (Glaser) 1872. geb. VIII u. 160 S. 8.

Eine durch *Dr.* A. v. Oettingen bevorwortete Sammlung von 150 wirklichen kirchlichen Kernliedern zum Schulgebrauch, mit einem Anhange einiger sonst der Jugend lieb gewordenen Lieder, das Ganze — in seiner freilich fühlbaren Beschränkung — durch treffliche Auswahl (auch mit Bezeichnung der etwa auswendig zu lernenden), durch wesentlich reine ungefälschte Darbietung mit nur zarter und seltener Textver-

änderung und — die eine Ausgabe (während die andere die Singweisen weglässt) — durch Zufügung der moderat rhythmisch für den Sopran gesetzten Singweisen (deren esthnische Form auch nur verhältnissmässig wenig von unserer sächsich deutschen abweicht) ausgezeichuet, so dass ihr Gebrauch auch in unseren Landen sich empfiehlt. [G.]

4. G. A. H. Barth (Organist zu Wittstock), Schulchoralbuch. 41 Choräle für den 4stimmigen gemischten Chor. 2. Aufl. Wittstock (Stein). 34 S. 8.

Die Bedeutung des vierstimmigen Choralgesangs für pädagogische Lehranstalten ist leider eine seit vielen Jahren ausser Acht gelassene und unterschätzte Materie. Man begnügt sich damit, die Jugend mit den „80 Kirchenliedern“ bekannt zu machen und überlässt es meist der gelegentlichen Feier von Schul- oder kirchlichen Andachten, eine oder die andere Melodie in häufigen Wiederholungen und ohne Unterschied ihres inneren Werthes vorzuführen. Dabei bleibt nun wol der Durst der Jugend, die nur geahnte Schönheit der alten Kirchenmelodieen in ihrem ganzen Umfange, in ihrer süssinnigen, herrlich stärkenden, hingebend gläubigen Beziehung zu dem Geiste der Lieder selbst zu erfassen, ungestillt. Die Rückwirkung dieses Mangels ist natürlich auch negativ: die Kirchenlieder, mit den Melodieen häufig untrennbar verwachsen, erleiden durch diese Loslösung eines integrirenden Bestandtheiles eine Verkürzung, die um so fühlbarer wird, je stärker der Zusammenhang zwischen dem Inhalte des Liedes und der denselben in süss himmlischer Weise verklärenden Melodie geahnt und vermisst wird.

Wenn sich deshalb aus den obigen Andeutungen eine wichtige Aufgabe höherer Lehranstalten ergibt, so verpflichtet uns der Verfasser der vorliegenden Sammlung vierstimmiger Choräle zu besonderem Danke, indem er zur Abhülfe des bezeichneten Mangels rechtzeitig ein Mittel entdeckt und angeboten hat. Gerade der Choral für 4stimmigen gemischten Chor offenbart am sprechendsten in dieser harmonischen Gliederung die Tiefe seiner ergreifenden Schönheit und wird selten verfehlen, auf junge Gemüther einen solchen Eindruck hervorzubringen, wie er durch die Worte des Textes schwerlich durchgreifend erreicht wird. Die Sammlung empfiehlt sich aber auch an sich durch einen correkten lebendigen Tonsatz und durch eine gewissenhaft durchgeführte Berücksichtigung der Stimmmittel, über welche jugendliche Sänger zu verfügen vermögend sind. Der wohlfeile Preis desselben möge seine schnelle Verbreitung erleichtern! [H. G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.
(Zur Pädagogik, Philosophie, Sprachgeschichte, Biographie, Verschiedenes.)

1. Georg Hoffmann, Grundlinien des Religions-Unterrichtes in den unteren und mittleren Klassen der deutschen Volksschulen. II, 1. enthaltend Behandlung der 10 Gebote. München (Central-Schulbücher-Verlag) 1871. 112 S. 8.

Der Verfasser, Lehrer an der höheren Töchterschule zu Bayreuth, hat in diesem Büchlein zunächst für Lehrer ein katechetisches Hand- und Hilfsbuch gegeben, das namentlich jüngeren Lehrern sehr zu empfehlen ist, denn es ist aus einer langen Praxis hervorgewachsen und zugleich in recht guter Gesinnung, in christlichem Geiste geschrieben. Das aber sind die Hauptgrundlagen für ein empfehlenswerthes Handbüchlein. Der Verf. hat die richtige Einsicht, dass es im Religionsunterrichte mit einem blossen Dociren nicht gethan sei, dass das Herz und Gewissen der Kinder in Anspruch genommen werden müsse und fort und fort die Illustration durch das Beispiel zu geschehen habe. Er verwendet hiezu in recht geeigneter Weise die biblische Geschichte, soweit sie dieser Altersstufe bekannt ist. Vorzüglich ist dieses Handbüchlein für solche Lehrer zu empfehlen, die in einklassigen Schulen zu wirken haben, da es zugleich in seiner Einleitung instruktive Winke gibt, wie man verschiedene Klassen zu gleicher Zeit in geeigneter Weise in diesem Stoffe unterweisen könne. Durch die Beigabe von Sprüchwörtern, Erzählungen und Gedichten hat er das Ganze belebt und damit den Kindern sicher Freude bereitet. Bezüglich der Auswahl der Geschichten für ein Religionsbüchlein wird allerdings mancher Lehrer hie und da gerechte Bedenken haben, doch ist er ja nicht genöthigt, sie alle zu verwenden, und wird der Verf. bei einer etwaigen neuen Auflage hierauf seine besondere Aufmerksamkeit zu richten haben. [E. E.]

2. C. Th. L. Morich (Superintend. a. D. u. Past. zu Wackersleben), Die nationale Schule. Eine Warnung. Braunschweig (Meyer) 1872. 59 S. gr. 8.

Eine „Warnung“ nennt der ehrwürdige Verf. sein Schriftchen. Eine Warnung ernstester Art ist es auch wirklich: es zeigt uns Deutschen den unvermeidlichen Untergang als das Ende des seit 1848 eingeschlagenen Weges. Möchten doch unseren Landsleuten, insbesondere den Stimmführern und Lenkern des Volks, nicht zu spät die Augen aufgehen! Möchten die Worte eines treuen Vaterlandsfreundes noch rechtzeitig ihre wohlverdiente Anerkennung finden! Es handelt sich

nicht blos um den auf dem Titel genannten Gegenstand, so wichtig derselbe auch schon an sich ist. Die Schulfrage wird hier nicht als etwas Isolirtes oder Isolirbares hingestellt; sie wird als ein Glied der ganzen gegenwärtigen Richtung unseres Volks aufgefasst, kurz: wir bekommen sie in allen ihren Verhältnissen, als Tochter, als Schwester, als Mutter anderer Zeitfragen und künftiger, oder gegenwärtiger und vergangener Zeitlagen und Schicksale zu sehen. Hierin liegt die Bedeutung der wenigen und doch so inhaltreichen Morich'schen Blätter, die kein Gebildeter ungelesen lassen sollte (die auch im Aeussern würdig ausgestattet sind). Schon das kurze „Vorwort" belehrt uns über die Stellung und Behandlung der Frage. „Der Begriff der nationalen Schule liegt in dem Ganzen, woraus er gezogen werden muss. Verfasser ist rein vom kirchlichen Standpunkte ausgegangen, politische Antipathieen und Sympathieen haben ihn nicht geleitet." Diese beiden Gedanken werden im Folgenden aus- und durchgeführt. Zunächst beschäftigt sich die „Einleitung" mit der Thatsache, dass unser „früherhin vorherrschend religiös-kirchlich gestimmtes" Volk, nach mancherlei wissenschaftlichen, künstlerischen und materialistischen Wandlungen, „nun mit einemmale eine politisch ausschauende und aufstrebende Nation geworden" sei. „Die Politik ist jetzt das erste geistige Bedürfniss und die vornehmste und allgemeinste geistige Nahrung der Deutschen, die Zeitung ist das tägliche Brod auch des gemeinen Mannes." „Wie sich in Alles die Politik hineinzieht, so überzieht sich Alles mit politischer Farbe und politischem Rost." „Nation und Nationalität sind die beliebtesten Wörter geworden, und nationale Grösse und Ehre, nationale Kraft und Bildung die höchsten Ziele." Man „will jetzt in Deutschland nicht blos ein nationales Heer und eine nationale Flotte, nicht blos nationalen Handel und nationale Viehzucht, sondern auch nationale Schulen und nationale Kirchen haben." Es wird nun gezeigt, dass beides, Ausdruck und Begriff „Nation", undeutsch ist. Bisher sind die Deutschen ein „Volk" gewesen; das heil. Reich „deutscher Nation" hatte nur „seine sprachlichen Gründe, und wenn wirklich das deutsche Volk damals eine Nation war, so war es das nicht im modernen Sinne; es soll ja auch erst i. J. 1870 eine Nation geworden seyn." Zwischen jenen Ausdrucksweisen besteht aber der grosse Unterschied, dass „Volk und Volksthum" auf Freiheit, dagegen „Nation und Nationalität" auf „Beschränkung", auf — Knechtschaft hindeuten. „Liegt in der erfolgten Conglomeration unserer Stämme zu dem neuen deutschen Reiche nicht auch ein ausserdeutsches und damit ein undeutsches Element?"

Man spreche doch nicht „von einer deutschen Bewegung, während es zum grossen Theile eine französische ist, und gebe sich nicht für einen Deutschen aus, während man vom Kopfe bis zum Fusse französisch gekleidet ist.“ Man spricht jetzt viel vom „modernen Staate“. Nun, „die Idee des modernen, das ist, absoluten Staates, ist zwar heidnisch-römischen Ursprungs, aber sie ist zuerst wieder in Frankreich aufgetaucht und von da nach Deutschland verpflanzt.“ Auch die Civilehe „verdanken wir den Franzosen, und eigenthümlicher konnte wahrlich die Befreiung Deutschlands von Frankreich und der Aufbau des nationalen Deutschlands nicht eingeweihet werden, als mit Einführung der französischen Maasse und Gewichte.“ Es wird ferner gezeigt, dass gegenwärtig Deutschlands politisches Leben weder normal noch gesund sei. „Man nennt in der Begriffsverwirrung der Gegenwart dies politische Leben national“; aber wenigstens „volksthümlich ist die jetzige Bewegung nicht. Reden wir nun im Folgenden von nationalem Leben und nationaler Schule, so meinen wir das französisch-politische Leben, das sich fälschlich für nationales (germanisches) ausgibt.“ Auf Schule und Kirche eingehend, wird nun bemerkt, es „würden nationale Schulen und Kirchen immer nur ausländische Treibhauspflanzen bleiben, die keine Früchte erzeugen und keinen Segen verbreiten würden.“ Mit der Nationalisirung der Kirche werde es „nun wol gute Wege haben“, sie werde schon von selbst unterbleiben; der Schule dagegen drohe Gefahr, darum sei hier „eine Warnung an Alle, die noch sehen und hören können, dringend geboten.“ Hierauf wird treffend auseinandergesetzt, von welchen Leuten, zu welchen Zwecken und mit welchen Mitteln die Nationalisirung der Schule betrieben wird. Der Verf. nimmt sich hierbei kein Blatt vor den Mund, er nennt das Kind bei dem rechten Namen. In Summa kommt er zu dem Resultate, auch für die Jahre 1866 und 1871 habe „unser Volk seine Kräfte aus der bisherigen kirchlichen Schule gezogen“, nicht aus „dem importirten Franzosenthum“. Darum müsse vor einer Umwandlung des bisherigen Schulwesens dringend gewarnt werden, — und zwar aus 3 Gründen, welche zugleich die Disposition unsers Büchleins bestimmen. Zuerst nemlich „würde die nationale Schule das Volk politisch überreizen“; das zu beweisen ist die Aufgabe des „Ersten Theils“, der „die nationale Schule und die politische Ueberreizung“ zum Gegenstande hat und „*a.* die Säcularisation der Schule, *b.* die Umgestaltung ihres Unterrichtsplanes, *c.* die Veränderung ihrer Disciplin“ bespricht. Da wird nun unter Anderem dargethan, „niemals habe der Staat in dem Umfange und in der Weise eine Volksschule ge-

stiftet, unterhalten und regiert, wie die Kirchen sie gehabt haben und noch haben und wie der Liberalismus sie heute dem Staate zu überweisen im Sinne hat. Eine Staatsschule der Art findet sich weder in den heidnischen Staaten des Alterthums, noch der Neuzeit." Die moderne Staatsschule ist durch und durch „undeutsch"; sie ist französisch. Bei dieser Gelegenheit spricht sich der Verf. unvergleichlich schön über den „modernen Staat" aus, der in Ludwig XIV., in „dem französisch gesinnten" Friedrich II., in Napoleon I. und den Napoleoniden seine namhaftesten fürstlichen Träger und in der Bekämpfung der Freiheit und des Germanismus seine Lebensaufgabe erblickt. Er bedarf zur Durchführung seiner Zwecke der Staatsschule, welche „der Anfang einer furchtbaren geistigen Uniformirung und Beschneidung, die Begründung einer beispiellosen nationalen Knechtung ist", denn sie ist „ein Product des grossen revolutionären Weltprocesses, der nicht in Freiheit, Grösse und Herrlichkeit ausläuft, sondern in Absolutismus und Erniedrigung." Sie bringt uns in das Joch der „asiatischen Gedanken". „Napoleon I. war der eigentliche Stifter der Staatsschule und der Staatserziehung; aber wohin hat diese Erziehung Frankreich gebracht? Es zeugt von einem grossen Mangel an Kenntniss der wirklichen Verhältnisse, wenn jüngstens das ganze deutsche Publikum und die Zeitungen die bei den französischen Gefangenen vielfach gefundene geringe Schulbildung der Kirche und der katholischen Geistlichkeit in Frankreich zum Vorwurf gemacht haben. Die Volksschule in Frankreich steht nicht unter der Kirche und der Geistlichkeit, sie ist Staatsschule. Hier haben wir aber nun Gelegenheit gehabt, zu erfahren, was Staats- und Communalschulen leisten, was es bedeutet, wenn ein kaiserlicher Unterrichtsrath die Schule von oben herunter mit Rescripten regiert, wenn die Lehrer vor allen Dingen als politische Agenten von den Präfecten und als Schreiber von den Maires genutzt werden, wenn die Schule nur die Aufgabe zu haben scheint, gute kaiserliche Gesinnungen einzuprägen. Das war nun eine nationale Schule; will man danach unsere Schulen umbilden?" — Im Folgenden wird sodann gezeigt, „der Staat könne auch mit dem besten Willen und bei den grössten Opfern der Schule das nicht seyn, was ihr die Kirche ist", und „was vom Staate gilt, das gilt ebenso von der bürgerlichen Gemeinde, die ein Staat im Kleinen ist." Man lasse sich ja nicht vom äusserlichen Scheine täuschen! „Nur der Glaube macht die Lehrer, nur die Kirche erzeugt sie. Das Schulamt ist so eigenthümlicher Art, dass ein anderer, als ein kirchlich-religiöser Mann gar nicht Lehrer seyn kann." Durch

die nationale Schule wird namentlich „die Gründung fester Ueberzeugungen und die Bildung zuverlässiger Charaktere gehindert“; es wird alles von dem wechselnden Zeitwetter abhängig gemacht. „So wird denn die ganze sittliche Bildung eine äusserliche und oberflächliche.“ Ausserdem wird von der „weltlichen“ Schule der christliche Religionsunterricht entweder ganz beseitigt, oder national verfälscht. „Wir halten dies Letztere, die Denaturirung des christl. Religionsunterrichts mit nationalen Elementen, für das grössere Uebel, die gänzliche Beseitigung jenes Unterrichts aus der nationalen Schule für das geringere Uebel, aber immer noch für ein sehr grosses Uebel.“ In beiden Fällen aber ist es nöthig, dass die Kirche „neben der Staatsschule unter Leitung des Pfarrers eine bebesondere Schule für ihren Unterricht eröffnet.“ (Hierüber spricht sich indess der Verf. nicht deutlich genug aus.) Trefflich werden dann einige bereits eingetretene Uebelstände des Schulwesens hervorgehoben. So z. B.: „Soll irgend einem obscuren Versemacher oder Künstler eine Gedenktafel aufgehängt werden, so müssen die Schulen aufmarschiren und dem Genius singen. Findet ein nationaler Ein-, Um- oder Auszug statt, so müssen die Schulen in Reih und Glied treten, um den Zug zu verlängern und das Geräusch noch zu vermehren. Wenn um eines Gottesdienstes willen die Unterrichtsstunden einmal ausgesetzt werden sollen, da ist des Schreiens und Klagens über Beeinträchtigung des Unterrichts kein Ende, zum Menschendienste und zur Menschenvergötterung ist immer Zeit.“ Hieran schliessen sich gewichtige Worte über den politischen Missbrauch der Jugend, sowie über den jetzigen „abnormen Zustand“ der Universitäten, Gymnasien und Seminare, desgleichen über die traurigen Folgen eines politisch-corrumpirten Religionsunterrichts, dem „der Herrendienst vor dem Gottesdienste“ gehen würde; ferner über das mehr als heidnische Geschrei vom französischen „Erbfeind“, endlich über die projectirte, wenn auch nicht realisirbare, Nationalkirche. „Diese Nationalkirche hofft man in der Weise herzustellen, dass man zuerst dem Vogel der katholischen Kirche, hernach dem Vogel der reformirten und endlich dem Vogel der erstarrten und widerhaarigen lutherischen die unterscheidenden und wesentlichen Federn ausrupft, bis sie alle drei in gleicher Weise gewollt und gerupft, gleich dürftig und kümmerlich sich unter den Schutz des nationalen Staates flüchten.“ Mit den Zöglingen der nationalen Kirche und ihrer Schule könnte es leicht dahin kommen, „dass sie Göthe's Elegieen und Schiller's Dramen zu declamiren vermögen, aber vielleicht nicht ordentlich lesen, nicht richtig schreiben und sprechen können

und sich dann dafür mit dem nationalen Hochgefühl entschädigt finden müssen.“ Hiermit verbindet Verf. schöne Bemerkungen über den verkehrten Gedanken, deutsche Literatur an die Stelle der Religion im Schulunterricht zu setzen. Man will damit die Nationalität heben. Aber „zur Nationalität eines Volks gehört, wenn man einmal von Nationalität reden will, möglichst innere und ideale religiöse Einheit; was wird das für eine deutsche Nationalität abgeben, in welcher Heidenthum, Judenthum und Christenthum sich wie eine trübe Masse hindurchzieht? Das war wahrhaft deutsch-national und ein grosser ethischer Gedanke, dass man an die Spitze der Universitäten die theologischen Facultäten stellte; das ist keine deutsche Nationalität, wie marktschreierisch sie sich auch dafür ausgibt, die ihre Wirksamkeit damit beginnt, die theologische Facultät selbst aus der Dorfschule zu vertilgen; das ist nicht deutsch, nicht einmal heidnisch, das ist französischer Auswurf und Abklatsch.“ Uebrigens „stehen denn doch unsere Dichter und Denker zu hoch, als dass sie sich in den engen Rahmen der Nationalität einspannen lassen, wie man ihn in jüngster Zeit sich ausgedacht hat. Wie das deutsche Volk nicht Ein Volk, sondern ein Volk von Völkern ist, so ist auch seine Literatur und Wissenschaft eine Völkerliteratur und Völkerwissenschaft. Göthe, Schiller, Lessing und die anderen Heroen unserer Literatur würden sich schwerlich in die kleindeutsche Nationalität von 1870 gefunden haben, und das sicherste Mittel, diesen Begriff von deutscher Nation zu sprengen, würde das seyn, den Geist jener Männer dem Volke voll und ganz zuzuführen; man wüde erfahren, dass selbst der alte Wein in diesem neuen Schlauche nicht dauern würde.“ Kurz: in der nationalen Schule „erziehen wir ein Volk, das allen ungünstigen und verderblichen Einflüssen von aussen charakterlos nachgibt. Dem moralischen und politischen Import von Frankreich her hat die Kirche noch den festesten Widerstand geleistet; die schön wissenschaftlich gebildeten Stände Deutschlands haben sich bis heute dem Geiste Frankreichs willenlos unterworfen, und um diese Schmach zu beschönigen, nennen sich dieselben heute in trüglicher oder unverständiger Weise national.“ — Ueber die ungünstige Umwandlung der Disciplin und Erziehung in der nationalen Schule spricht der Verf. in den lebhaftesten Ausdrücken. Wäre die jetzige Bewegung wirklich volksthümlich und deutsch, so würden wir über die Fortdauer christlicher Zucht und Sitte in Schule und Volk ohne Sorge seyn können, aber leider steht die Sache anders. „Der wahre Begriff des Volksthums schliesst die Kirche mit ihren Formen, Kräften und Zielen als nothwendig in sich ein,

die moderne Nationalität schliesst die Kirche aus sich heraus und damit beweist sie eben, dass sie ein falsches und fremdes Wesen ist.“ „Will sie zeitweilig Disciplin haben, so muss sie zu einem äussern Drillen ihre Zuflucht nehmen, sie muss Schulgesetze geben, und wenn das noch nicht helfen will, so muss das militärische Exercitium in die Schule verpflanzt werden. Damit würde sich ja denn dieselbe auf die wahre Höhe des nationalen Gedankens schwingen, nach welchem, wie der Berliner D. L. sagt, der Krieg die Blüthe der menschlichen Entwickelung ist. Mit solchen Ideen aber die menschliche Natur zähmen zu wollen, das möge man nur versuchen, die blutigen Resultate werden nicht ausbleiben.“ — Doch wir brechen hier ab, indem wir nur noch kurz den 2ten und 3ten Grund und Warnruf wider die nationale Schule angeben. Da sagt nun der Verf. zunächst: „Wir warnen vor der nationalen Schule, weil sie in dem Volke eine materielle Begehrlichkeit erweckt, die zu befriedigen oder zu beschwichtigen dem Staate alle Mittel fehlen.“ Demgemäss werden im „zweiten Theile“ des Buchs besprochen: „die nationale Schule und die materielle Begehrlichkeit, *a.* der Realismus in der Schule, *b.* Fortbildungs- und Fachschulen, *c.* die Universitäten, *d.* sittlicher Niederschlag des Realismus.“ Sodann heisst es: „Wir warnen vor der nationalen Schule, weil sie dazu mithelfen wird, unser Volk aus dem Lichte und der Sitte des Christenthums in die Nacht und die Rohheit des Heidenthums zurückzubringen“, und im „dritten Theile“ wird behandelt: „die nationale Schule und das Heidenthum, *a.* die Nationalität, *b.* die sittliche Veräusserlichung, *c.* der Geniencultus, *d.* der Heroencultus, *e.* die Erhebung der Erde über den Himmel.“ Wer über alle diese Punkte, wer über die gesammte gegenwärtige Lage Deutschlands reinen Wein und gründlichen Bescheid wünscht, der findet ihn hier. — — Ganz abgesehen von seiner anderweiten Gediegenheit stellen wir das Schriftchen schon darum überaus hoch, weil es einer, noch schüchtern sich verhüllenden Thatsache kühn und glücklich den Schleier abreisst, — der Thatsache, dass jetzt diesseit und jenseit des Rheins, von Memel bis Bayonne, nur Ein Geist, Eine Gesinnung, Ein Gefühl herrscht: Antipathie gegen alles, was deutsch, und Sympathie mit allem, was französisch ist. Sollte etwa eine neuere Landcharte uns als die cisrhenanischen Franzosen, oder unsere rothhosigen Tonangeber als die transrhenanischen Deutschen bezeichnen, so brächte sie damit blos den *status quo* auf seinen normalen Ausdruck. Mit dieser Einsicht ist aber der Schlüssel zu allen Mysterien der „modernen“ Welt-, Staats-, Kirchen-, Schul- und Lebens-

auffassung gewonnen. Ei Louis XIV., ei Monsieur Voltaire, freut ihr euch nicht über den hoffnungsreichen Stand eurer deutschen Saatfelder? Sie schauen bereits der Ernte entgegen, und „dann haben wir's ja so, wie sie es in Frankreich haben, denn so wollen wir's ja einmal haben."

[Str.]

3. *Dr.* M. Joël (Rabbiner der israel. Gemeinde in Breslau), Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksicht. des kurzen Traktats: „Von Gott, dem Menschen u. dessen Glückseligkeit." Breslau (Schletter — H. Skutsch) 1871. 74 S. 8.

Dr. M. Joël, jüngerer Bruder des Verfassers der Schrift „die Religionsphilosophie des Sohar", hat, wie er im Vorwort bemerkt, in früheren Abhandlungen von einem Zusammenhange Spinoza's mit jüdischen Religionsphilosophen in einer Weise geredet, die übertrieben gewesen wäre, wenn ihm nicht noch weitere Beläge zu Gebote gestanden hätten. Er gibt sie in der vorliegenden Schrift. In welchem Sinne jedoch diese Schrift einen Zusammenhang Spinoza's mit jüdischen Religionsphilosophen nachweisen will, darüber spricht sich der Verfasser nicht vollständig klar aus. Nach S. 69 könnte man glauben, er wolle nur zeigen, dass Spinoza gewisse Bewegungen von jüdischen Denkern empfangen habe. Dies im Allgemeinen ist nun zwar nichts Neues, man hat dies längst gewusst. Mit Maimonides insbesondere musste Spinoza schon durch seinen Lehrer Rabbi Moses Morteira bekannt seyn, dessen Halbrationalismus sich an Maimonides anschloss. Es muss jedoch dieser Schrift entschieden das Verdienst nachgerühmt werden, dass sie Parallelen aus jüdischen Denkern in einem Reichthum aufgeführt hat, wie dies wol noch nirgend sonst geschehen ist. Nur ist der Verfasser in seinem Verfahren von Künstelei nicht gänzlich freizusprechen. Sein Bestreben, für alles und jedes, was Spinoza sagt, Parallelstellen aufzusuchen, verleitet ihn, selbst in dem einfachen Gedanken, den Spinoza einmal verwendet, dass der Fisch ausser dem Wasser stirbt, eine Reminiscenz an talmudische Studien zu erblicken. Spinoza sagt nemlich, dass diejenigen, die nur unter Voraussetzung eines ewigen Lebens das Leben der Begierden fallen lassen, genau eben so thöricht sind, „wie wenn ein Fisch, für welchen doch ausserhalb des Wassers kein Leben ist, sagen würde: wenn für mich auf dieses Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, so will ich aus dem Wasser nach dem Lande gehen." Nun findet sich im Talmud ein Gleichniss von dem Fuchs, der die vor den Netzen fliehenden Fische einlädt, zu ihm ans Land zu kommen und mit ihm zusammen zu wohnen, wie einst seine

und ihre Altvordern zusammengewohnt hätten, worauf die Fische erwiedern: „An dem Orte, der unser Leben ausmacht, sind wir in Angst, an dem Orte, der für uns Tod bedeutet, was sollten wir dort machen?“ Der „Kundige“, meint der Verfasser, erinnert sich bei jener Stelle Spinoza's „sofort“ an diese Erzählung des Talmud. Auf diese Weise liesse sich allerdings etwa auch zeigen, dass unsere deutschen Volkslieder aus Horazischen Oden erwachsen seien; bei einem solchen Verfahren gäbe es wol überhaupt kaum ein Buch in aller Welt, von dem sich nicht in Bezug auf jedes beliebige andere Buch zeigen liesse, dass es mit demselben für den „Kundigen“ in einem unmöglich zu verkennenden Zusammenhang stehe. Doch würden wir dem Verfasser sehr Unrecht thun, wenn wir sagen wollten, dass sein Verfahren durchweg ein solches sei, wie er es in diesem einen Fall beobachtet hat. Wir erkennen im Gegentheil das Verdienstliche dieser Schrift durchaus an. Beläge für einen unleugbaren Zusammenhang, in welchem Spinoza mit jüdischen Denkern steht, hat wol noch Niemand in solchem Umfang beigebracht.

Bei dem Nachweise gewisser Berührungen Spinoza's mit jüdischen Denkern, gewisser Einflüsse, die er von dorther erfahren hat, bleibt der Verfasser jedoch nicht stehen. Manche Stellen seiner Schrift führen im Gegentheil auf die Meinung, dass sein eigentliches Bemühen sei, das System Spinoza's aus jüdischen Denkern abzuleiten. Zwar eine Zeit lang, meint der Verfasser, sei Spinoza Cartesianer gewesen. Erwiesen hat der Verfasser dies nicht. Er selbst bezeichnet diese Ansicht erst nur als wahrscheinlich, bringt hierauf eine Reihe von Bemerkungen, durch welche der Schein eines Beweises erzeugt wird, und spricht dann weiter von diesem Verhältnisse als von einer festgestellten Thatsache. Als Beweismittel soll auch Spinoza's Darstellung der „Cartesischen Principien nach geometrischer Methode“ dienen, obschon der Arzt Ludwig Meier, ein Freund Spinoza's und eifriger Cartesianer, ausdrücklich erklärt, Spinoza trage hier nicht seine, sondern eine von ihm in vielen Stücken nicht gebilligte Philosophie vor, eine Erklärung, die durch Spinoza's eigene Aussage in einem Brief an Oldenburg bestätigt wird. Die Art, wie der Verfasser das Gewicht dieser Zeugnisse abzuschwächen sucht, kann uns nicht befriedigen. Doch lassen wir die Frage, ob Spinoza eine Zeit lang Cartesianer gewesen ist, dahin gestellt; wir sagen nur, der Verfasser hat diese Aufstellung nicht bewiesen; und wenn Spinoza eine Zeit gehabt hat, wo er den Lehren des Cartesius anhing, so war diese Zeit damals, als er die Darstellung der Cartesischen Principien abfasste, jedenfalls bereits abgelaufen.

Aber wenn wir nun den Fall setzen, Spinoza sei erst ein Cartesianer gewesen, wie kam er dazu, es später nicht mehr zu seyn, „was brachte ihn darüber hinaus“? Darüber weiss der Verfasser sichern Bescheid zu geben. Spinoza war auf's genaueste vertraut mit den Schriften des Maimonides. Gersonides, Creskas. Diesen Männern war er eine Zeit lang entfremdet; in jenen Tagen, wo die Naturwissenschaften eine so ungeheure Umwälzung erfahren hatten, athmete auch Spinoza in der Luft einer abschätzigen Meinung über das, was nach der peripatetischen Philosophie sich nannte. Später aber hat er sich diesen Männern wieder angenähert. Denn „die Abfassung seiner uns nicht mehr aufbewahrten Rechtfertigungsschrift (d. h. seines Protestes gegen das Anathem der Synagoge), mehr noch die Abfassung seines theologisch-politischen Traktats versenkte ihn tief in die Bücher der Männer, denen gegenüber er polemisch auftreten und den neugewonnenen kritisch-exegetischen Standpunkt vertreten wollte.“ Woher der Verfasser hinsichtlich der uns nicht mehr aufbewahrten Rechtfertigungsschrift die Kenntniss besitzt, dass deren Abfassung Spinoza tief in die Bücher jener Männer versenkte, bleibt uns freilich gänzlich unbekannt. Aber es handelte sich dabei für Spinoza auch nicht blos um ein polemisches Auftreten; er konnte vielmehr finden, dass manche Frage bei diesen Männern „vorurtheilsloser“ behandelt sei als „im Cartesius“. „Drei Wunder“ hat nach Cartesius Gott „gewirkt“: Schöpfung aus Nichts, Freiheit des menschlichen Willens und den Gottmenschen. „Alle drei Wunder sind nach Cartesius von der Spekulation nicht zu begreifen, sondern nur in ihrer Thatsächlichkeit anzuerkennen.“ Aber gerade diese „drei Wunder des Cartesius“ haben bei den genannten drei jüdisch-mittelalterlichen Denkern eine Erörterung gefunden, die dem Spinoza das Verharren in den Cartesianischen Voraussetzungen zur Unmöglichkeit machten. Demgemäss vergleicht der Verfasser die Lehren dieser jüdischen Denker von Gott, von der Schöpfung aus Nichts, von der Freiheit des menschlichen Willens mit den bezüglichen Lehren Spinoza's und kommt zu dem Schlusse, dass Spinoza „nicht blos bei seinem Gottesbegriff, sondern auch bei seinem Schöpfungsbegriff als jüdischer Philosoph oder doch als Fortsetzer“ der genannten jüdischen Denker anzusehen sei. Ebenso bemerkt der Verfasser in Bezug auf die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen nach einigen Hinweisungen auf die bezüglichen jüdischen Lehren, dass man „schwerlich noch etwas vermissen“ werde, „was zur Erkenntniss des Ursprungs von Spinoza's Ansicht über den menschlichen Willen dienen kann“. Wir werden des Verfassers Meinung kaum verfehlen,

wenn wir sagen, dass nach derselben Spinoza's Lehre in diesen drei Stücken, damit aber der Hauptsache nach, aus jenen jüdischen Quellen sich ableite. Ist dies wirklich die Ansicht des Verfassers, so vermögen wir der Absicht dieser Schrift nicht zuzustimmen. Spinoza ist nicht die Summe gewisser Einwirkungen, die sein Bildungsgang erfahren hat. Eine geschlossene einheitliche Anschauung ist nicht ein Conglomerat von Niederschlägen dieser und jener äusseren Einflüsse. Der Spinozismus in seinem eigenthümlichen Wesen, die leitende Grundanschauung desselben, ist durch die vom Verfasser beigebrachten Mittel nicht erklärt. Dies ist insbesondere auch auf S. 10 ff., wo von dem Gottesbegriff Spinoza's gesprochen wird, nicht geschehen. Dass der Pantheismus Spinoza's die eigenthümlich jüdische Anschauung sei, dies zeigen zu wollen, ist denn doch ein allzu kühnes Unternehmen. Es ist ein Unternehmen, das schon durch das Anathem verurtheilt ist, das die Synagoge über Spinoza verhängt hat. Wenn aber gewisse Sätze, die sich vom Princip des Spinozismus aus als völlig selbstverständlich darstellen, in ähnlicher Weise auch bei Maimonides und Anderen sich finden, so hat dies zu wissen doch nur einen untergeordneten Werth. Denn diese Sätze dienen bei Spinoza einem ganz andern Princip. Auch wäre damit noch nicht bewiesen, dass Spinoza dieselben nothwendig von anderen Schriftstellern überkommen haben muss. Warum muss er, was von seinem Standpunkt aus ganz selbstverständlich ist, erst von Andern gelernt haben? Mit welchem Widerspruch die ganze Operation des Verfassers in diesem Punkte behaftet ist, dafür bietet S. 40 ein auffallendes Beispiel. „Da nach Spinoza, sagt der Verfasser, alle Dinge in ihrer Wahrheit ewig und nothwendig sind, so schwindet der Zweckbegriff von selbst.“ Gleichwol bemüht sich der Verfasser zu zeigen, dass die Leugnung des Zweckbegriffs bei Spinoza nicht aus seiner Grundanschauung, sondern erst aus äusseren Einwirkungen erklärlich werde. Es will uns scheinen, als hätte der Verfasser seine Aufgabe sich beträchtlich anders stellen sollen. Wir mögen gern zugeben, dass Spinoza die Kritik, welche frühere Denker an den überlieferten Voraussetzungen übten, theilweise benutzt und in den Dienst des neuen Princips gestellt hat, das ihm aufgegangen war. Wollte man ihn aber aus diesem Grunde denen, deren Gedanken er benutzt hat, ohne weiteres selber als einen Ihresgleichen beizählen, so wäre das ungefähr so, wie wenn man David Strauss, weil er seiner Kritik der evangelischen Geschichte das reiche Material dienstbar gemacht hat, das der Rationalismus aufgehäuft hatte, um desswillen für einen Rationalisten erklären

wollte. Wir sagen damit nicht, dass hier in jedem Sinn ein analoges Verhältniss stattfinde; aber wir exemplificiren damit, wie viel nützlicher diese Schrift uns hätte werden können, wenn sie ihre Aufgabe anders gefasst hätte.

Der von der alten Synagoge ausgestossene Spinoza wird hier durch einen Rabbiner neurationalistischer Richtung dem Judenthum revindicirt, und das in der Weise, dass Spinoza und das Judenthum sich gegenseitig glorificiren sollen. In unsern Augen bedarf das Judenthum einer solchen Glorifikation nicht. Wir glauben, dass demselben damit doch nur ein zweideutiger Dienst erwiesen ist. Wir machen kein Hehl daraus, dass wir es nur beklagen können, wenn jüdische Theologen das reiche Pfund, das ihnen vertraut ist, den hohen Standpunkt, der ihnen von Haus aus durch die jüdische Ueberlieferung mitgegeben ist, und mit dessen Handhabung sie uns Abendländern unendlichen Gewinn bringen könnten, bei seite setzen und dagegen sich bemühen, unter den Irrthümern der abendländischen Kultur sich Bürgerrecht zu erobern und dieselben noch zu überbieten. Wir möchten in diesem Betracht an die Aeusserung Baaders erinnern, dass „die Manifestationen des Geistes, deren die Juden gewürdigt worden sind, bei keiner von allen jenen Nationen wieder zum Vorschein kamen, welche statt ihrer in die Rechte des geistigen Cultus eintraten“, bei welcher Aeusserung Baader keineswegs an die unmittelbar göttlichen Offenbarungen dachte, die an die Juden ergangen sind.

Aber auch noch in anderem Betracht hat diese Schrift etwas nicht ganz Befriedigendes. Spinoza und die jüdische Philosophie will der Verfasser mit einander vergleichen. Er legt dabei einen sehr eingeschränkten Begriff der jüdischen Philosophie zu Grunde. Er spricht von derselben, als gäbe es überhaupt keine andere ausser der durch die Namen Maimonides, Gersonides, Creskas bezeichneten Richtung. Tiefere jüdische Denker, die an speculativem Gehalt weit über den Genannten stehen, scheinen für seinen rationalistischen Standpunkt gar nicht vorhanden zu seyn. Aber auch die Lehre des Spinoza scheint uns keineswegs richtig wiedergegeben zu seyn. Der Verfasser sagt: Dass Spinoza's Gott Selbstbewusstseyn hat, und zwar nicht blos innerhalb der endlichen Geister, darüber sollte heute kein Streit mehr seyn. Wir vermögen diese Auffassung nicht zu theilen. Alles Selbstbewusstseyn ist, um das Wenigste zu sagen, Reflexion in sich selbst. Die Substanz Spinoza's aber hat nur eine ausgehende, keine in sich zurückkehrende Thätigkeit, sofern überhaupt von einer Thätigkeit derselben die Rede seyn kann. In Wirklich-

keit aber ist auch diese von ihr prädicirte Thätigkeit nur eine äusserlich hereingetragene, sie ist eine blosse Behauptung Spinoza's, zu der er genöthigt ist, weil er eine erklärende Ursache für das Daseyn der endlichen Dinge haben muss. Im Wesen der Substanz aber liegt es gar nicht, dass auch endliche Dinge sind; es ist gar nicht an dem, dass, wie Spinoza behauptet, die endlichen Dinge aus der Natur der Substanz auf dieselbe Weise folgen, auf welche aus der Natur des Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei Rechten sei. Denn indem wir den Triangel denken, denken wir bereits seine Winkel mit. Der Triangel ist selbst bereits seine Winkel, und von diesen können wir demonstriren, dass sie = zwei Rechten. Dagegen denken wir mit der Substanz keineswegs schon die endlichen Dinge mit, noch auch lässt sich demonstriren, dass diese aus jener hervorgehen. Denn die Substanz ist ausschliesslich das in sich Seiende *(quod in se est)*. Es ist in ihr nichts, das zu dieser logischen Folge drängte, dass Endliches aus ihr hervorgehe oder mit ihr gesetzt sei. Sie ist nicht wirkend, nicht thätig, nicht hervorbringend, sie ist blos seiend. Sie ist, wie der ältere Fichte richtig gesagt hat, blosses Objekt, das blind Seiende; sie ist das Seiende, das nicht mehr die Potenz seiner selbst, sondern das in das Seyn ausgegossen und mit dem Seyn geschlagen ist. Das war bekanntermassen nach dem durch Kant und Fichte bewirkten Umschwung des philosophischen Denkens das Bemühen Schelling's und Hegel's, jenes blind Seiende zum Selbstbewusstseyn sich entwickeln zu lassen, die Substanz Subjekt, Process, sich selbst Setzen und Anderes Setzen werden zu lassen. Es war ein Bemühen, das nothwendig misslingen musste, aus dem einfachen Grunde, weil das, was seiner Natur nach Prädikat ist, unmöglich als Subjekt gesetzt werden kann. Jetzt aber nach dem Allen uns glauben machen zu wollen, die Substanz Spinoza's sei selbst schon Selbstbewusstseyn, das heisst denn doch die Dinge einigermassen auf den Kopf stellen. Natürlich kann ihr, wenn ihr einmal Selbstbewusstseyn zugeschrieben wird, auch Persönlichkeit nicht abgesprochen werden. Der Verfasser gibt uns auch das noch mit darein. Er bemerkt von Fr. H. Jakobi mit Bezug auf dessen bekannte Schrift über Spinoza: „Mit seinem Schlagwort, Spinoza habe keinen persönlichen Gott, glaubte er Spinoza auf den Grund gekommen zu seyn. Spinoza aber sagte nur mit den früheren jüdischen Philosophen, dass das unendliche Wesen, welches Alles befasst, kein Mensch sei, und auch nicht nach Analogie einer solchen Kleinigkeit, wie der Mensch es ist, ausgedrückt und aufgefasst werden könne.“ Mehr also sagte Spinoza nicht, es liegt also

gar nicht im Sinn seiner Lehre, Gott Persönlichkeit abzusprechen. Es ist das eine Rehabilitation Spinoza's, die jedenfalls noch weniger geglückt genannt werden kann, als der Versuch, den seiner Zeit Herder machte, den Spinozismus mit einer lebensvollen Naturanschauung zu durchdringen, ein Versuch, bei welchem übrigens Herder nicht im mindesten Anstand nahm, die Persönlichkeit Gottes mit Spinoza entschieden zu leugnen.

Sicherlich liegt im Spinozismus eine hohe Wahrheit. Auch der von christlichen Theologen vielgemarterte Satz: *omnis determinatio est negatio*, hat einen Sinn, in dem derselbe durchaus richtig ist. Die hohe Wahrheit dieses ganzen Standpunktes, die ihre Gewalt über die Gemüther niemals verleugnet hat, in einer zusammenfassenden Weise ins Licht zu setzen und zu begründen, den Spinozismus als ein unbedingt nothwendiges, aber verschränktes Glied im System der Wahrheit zu begreifen, das wäre eine Aufgabe, deren Erörterung uns auf die letzten Begriffe alles Seyns und Denkens zurückführen müsste. Es gibt in diesem höheren Sinn eine „Genesis der Lehre Spinoza's“, deren Darstellung jedoch ganz andere wissenschaftliche Voraussetzungen erfordern würde, als mit denen der Verfasser arbeitet.

Gewisse nicht wohlgezielte Seitenhiebe, die der Verfasser gegen den Christenglauben führt, wollen wir seinem Standpunkt zu gute halten. Dagegen wollen wir das wirkliche Verdienst, das der Verfasser mit dieser Schrift sich erworben hat, ausdrücklich anerkennen. [L. Stä.]

4. Johannes Röntsch (Past. in Miltitz bei Meissen), Ueber Indogermanen- und Semitenthum. Eine völkerpsychologische Studie. Leipzig (Hinrichs) 1872. 274 S. 8.

Die vorliegende Studie ist veranlasst durch Grau's bekanntes Buch: „Semiten und Indogermanen u. s. w.“ und verfolgt wie dieses ein apologetisches Interesse. Front vor allem will der Verfasser machen gegen jenen öden und verödenden Naturalismus, der ein weniger tief- als breitgehender Strom fast alle Wissensgebiete, besonders aber das der Anthropologie zu verschlemmen droht; mitstreiten will er in dem gewaltigen Kampfe zwischen christlich-theistischer und pantheistischer Weltanschauung, der in unsern Tagen so heftig entbrannt ist und mit allen Waffen der Wissenschaft geführt wird. Zugleich hofft er, die vielen Frage- und Ausrufungszeichen, welche jeder Leser sich hinter Renan's, wie Lassen's, wie auch Grau's Auslassungen über den Charakter der semitischen Völker zu setzen gedrungen fühle, wegschaffen zu können. Abweichend von seinen Vorgängern, welche die Indogermanen immer nur als Folie für das Bild der Semiten benutzten, lässt er dieselben

in den Vordergrund treten, behandelt also die Frage, welche Züge Wesen und Charakter des Indogermanenthums ausmachen, in eingehenderer Weise. Die Aufgabe, deren Schwierigkeit sich Verf. nicht verhehlt, soll folgende Lösung finden.

Nach einem einleitenden Kapitel über „die modernen Darstellungen des Semitismus" werden wir in Kap. 2 über „die indogermanische Völkerfamilie" zuerst im Allgemeinen orientirt. Zurückgeführt in jene Urzeit, da diese Völker noch gleichsam wie im Schoosse einer Familie sassen, lernen wir die Grundzüge kennen, auf denen ihre spätere historische Grösse beruht. Diese sind: die sittliche Idee von der Existenz einer göttlichen Weltordnung und deren Heiligkeit wie Unverletzlichkeit; die religiöse Fundamentalidee als letzter Träger aller religiösen Ideen erscheinend in der Vorstellung vom Kampf zwischen Gut und Bös, fortschreitend zur tiefen Erfassung des Wesens der Gottheit, vollendet in den wunderbaren Lichtgestalten der Adityas, den Trägern des ewigen Lichtlebens; die Idee von der persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, ein Gedanke von eminent praktischer Bedeutung. Als Parergon folgt ein Blick auf die Sprachen der indogermanischen Völkerwelt. Im Besondern muss nach Röntsch „die Epik als Erkenntnissquelle für Wesen und Charakter des Indogermanenthums" gelten (Kap. 3). Nur die Indogermanen haben ein Epos, die Semiten nicht. „Schlicht und zwanglos, tiefsinnig und unermessbar, bewahren die epischen Gesänge das Bild eines jugendlichen, in unverletzter Sitte kraftvoll blühenden Lebens" (W. Grimm). „Im Epos tritt uns die geistige Productionskraft des Volkes vor Augen; wir bewundern das bunte Spiel seiner Phantasie neben dem ordnenden Verstand; das zähe Gedächtniss bei aller geistigen Beweglichkeit, die nie rastende Geschäftigkeit im Bilden, und den nie versiegenden Drang zu gestalten, zu vervollkommnen. So ist das Epos, wie nichts Anderes, Erzeugniss wie Spiegelbild des Ureigenthümlichen am Indogermanenthum" (R.). Die Zeit, da das Volk auf der Höhe seiner Entwickelung steht, darf deshalb nicht als Erkenntnissquelle seines Wesens gelten, weil es Thatsache ist, dass Cultur und Sittlichkeit sich nicht decken, dass Glanzzeiten den Verfall sittlicher und religiöser Entwickelung bezeichnen. — Da müssen wir denn doch ein Fragezeichen setzen. Bedeutet denn etwa nur das Kind und nicht vielmehr der Mann des Menschen Art und Natur? Können wir wirklich aus Homer allein das Wesen der Griechen kennen lernen? Nein, das Perikleische Zeitalter müssen wir studiren, wie wir den Römer zur Zeit der punischen Kriege studiren müssen um ihn kennen zu lernen. Die Gestalten

des Nibelungenliedes erschöpfen allein das Wesen deutscher Art und Sitte gewiss nicht. Das Christenthum ist in ihnen noch keine Lebensmacht, und ohne dies der Deutsche kein Deutscher, so wahr Luther der grösste Deutsche ist. Und die Zeit der Hohenstaufen, die zweite Blütheperiode deutscher Literatur, die Höhenpunkte deutscher Wissenschaft, die politische Grösse unsers Vaterlandes — das ist doch etwas! Die Bemerkung, dass sich in diesen Perioden dem Eigenthümlichen doch viel Fremdes gesellt habe, kann kein Gegenargument bilden, denn auf wechselseitige Ergänzung sind die Völker angewiesen, und die Art, wie ein Volk Fremdes sich assimilirt, wie es durch fremde Elemente sich erfrischt, befruchtet, recreirt und regenerirt, gehört mit zu seiner Eigenthümlichkeit. Indessen unser Verfasser ist nun einmal der entgegengesetzten Ansicht und wir müssen ihm darin schon folgen, müssen uns deshalb den nach seinem besonderen Zwecke eingerichteten Aufriss der Iliade, des Nibelungenliedes und des Mahabharata (in Kap. 4, 5 u. 6) schon gefallen lassen. Die Einheit aber der drei Epen „nach Seite ihres mythischen Inhalts, nach Seite der sie tragenden Grundgedanken und im Einzelnen“ (Kap. 7, 8 u. 9) hat er nicht bis zur Evidenz erwiesen. Ob er wol selbst daran glaubt? An limitirenden und restringirenden Aeusserungen, die das gewonnene Resultat mindestens zweifelhaft machen, fehlt es wenigstens nicht. Hier nur ein Ausrufungszeichen. Die Ilias ist ein politisch Lied, sie predigt das historische Recht der Legitimität, der König von Gottes Gnaden repräsentirt das Moment der Continuität und Stabilität in der Geschichte, der Held als das Genie vertritt das Princip der geschichtlichen Spontaneität, das Recht der freien Individualität! Das ertrage wems gefällt! Uns scheint es ein arges Missverständniss des Homer zu seyn, wie denn manche Urtheile über die homerische Welt, z. B. das über die Frauenliebe, über Ehe und Familienleben schief geworden sind über dem Bestreben, diese Anschauungen den germanischen im Nibelungenliede zu nähern. Beiläufig bemerkt, haben wir zwar nichts dagegen, die Treue als die einheitgebende Idee, den Grundton des N.-L. zu bezeichnen, aber der Gedanke, „dass Liebe mit Leid zum allerletzten lohnt“, klingt auch überall hindurch. Darin hat Wackernagel mit manchem bedeutenden Literarhistoriker gewiss Recht, und eine Phrase wie die: „übrigens scheint uns W. doch das Richtige geahnt zu haben“ (S. 129), klingt gelinde gesagt im Munde des Herrn Pastor R. wunderlich genug. Respect vor Wackernagel und anderen Fachmännern! Hüten wir uns doch, die „wundervolle Einheit“ der Ilias zu preisen, zumal in der über-

triebenen Weise wie S. 128, ehe die homerische Frage gelöst ist, d. h. *ad Kalendas Graecas!* — — Kap. 10 handelt von der „Mythologie der Indogermanen“ und ventilirt am Anfang die Frage, ob die Uranschauung der Völker vom Wesen Gottes eine monotheistische oder polytheistische gewesen sei. Verf. neigt sich zur ersteren Auffassung; bestärkt würden ihn darin haben „Gladston's homerische Studien von Schuster, Leipzig bei Teubner, 2ter Theil“, die er nicht gekannt zu haben scheint. Nicht unwichtig für den beabsichtigten Zweck ist das Ergebniss, dass der semitische Polytheismus im Vergleich zum indogermanischen ausserordentlich dürftig erscheint. Aus dieser Armuth mythologischer Ideen sowie aus dem Mangel an orgasinatorischem und systematesirendem Talent erklärt es sich denn auch, dass der Semite keinen Kultus, keine Kunst geschaffen hat, denn die Mutter der Künste war bei deu Alten unstreitig die Religion. Mit diesem Kap. also sind wir ganz einverstanden; weniger mit dem folgenden: „die Ethik der Indogermanen“. Zunächst zeigt es sich hier noch weit auffälliger als beim vorigen, dass sich der Verf. gezwungen sieht über das epische Zeitalter hinauszugehen. Wie könnte man auch von griechischer Ethik reden ohne eines Aeschylos und Sophokles, eines Plato und Aristoteles zu gedenken! Wir hätten hier ein tieferes Eingehen und eindringenderes Verständniss gewünscht. Es ist nicht richtig, dass der Grieche nur Gottes Strafgerechtigkeit, nicht aber seine Barmherzigkeit kennt. Es gab in Athen einen Tempel des *Ἔλεος*, und Aeschylos zeigt, wie aus den furchtbaren Rachegöttinnen der Erinyen zu Athen Eumeniden, gnädige Gottheiten werden. Sophokles zeigt an dem Beispiel seines Oedipus, dass die Götter den Menschen durch Leiden zur Erkenntniss führen und seine Demuth belohnen durch Barmherzigkeit. Viel zu viel ist gesagt mit dem Ausspruch S. 211: der Gedanke *τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν* durchzittert das ganze heidnische Alterthum, er durchlebt bei jeder Freude, jedem Glück das Herz des Sterblichen. Die Furcht vor der *ὕβρις* ist es — ein hoher, jedes Christen würdiger Gedanke. Für die Behauptung, dass die Griechen einen Gott der Liebe nicht kannten, hätte das ausdrückliche Zeugniss des Aristoteles *Magn. Moralia* II, 11 angeführt werden können.* — Aus Kap. 12 „Resultat. Kritik der modernen Darstellungen des Semitenthums“ müssen wir eine Unklarheit notiren. S. 223 wird her-

* *ἔστι γάρ, ὥς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ ἄψυχα, οὐκ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φαμεν εἶναι οὗ ἔστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἡ δὲ πρὸς τὸν θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται οὔθ' ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη, εἴτις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.*

vorgehoben, dass gegenüber den Griechen das Volk der Semiten als solches sich zu dem Glauben an einen Gott bekannte und den Monotheismus als sein Eigenthum reclamiren darf. S. 226 heisst es wörtlich: „Uebrigens vergesse man nicht, dass der strenge Monotheismus selbst bei den Juden immer nur Sache einer kleinen Anzahl war. Stets ist es die „Aristokratie“, nach der man den Charakter einer Rasse zu beurtheilen hat.“ Und S. 240 u. 41 wird doch wieder mit Max Müller gegen diese Auffassung Renan's polemisirt! Neue Argumente führt übrigens Röntsch, ausser etwa den Hinweis auf das Buch von Brugsch „Aus dem Orient“, gegen Renan nicht ins Feld: Max Müller, Steinthal, Grau sind seine Autoritäten. Aber gleichwol ist hier der Punkt, wo der Verf. sich von Grau wesentlich unterscheidet. Er tadelt an seinem Vorgänger das bekannte, übrigens schön ausgeführte Bild von den beiden Jungfrauen (Indogermanen = eine stolze Königin, Semiten = eine arme Bettlerin); er wirft ihm vor, nur mit natürlichen Faktoren gerechnet und das supranaturale Element nicht genug betont zu haben; er meint endlich, das semitische Volk stehe in jeder Beziehung, auch in religiöser, hinter dem indogermanischen zurück, um dann desto entschiedener hervorzuheben, dass Israels Mangel sein Vorzug, seine Schwäche seine Stärke war, dass der Semitismus nicht durch das was er erzeugte, sondern durch das was er besass gross dastehe in der Weltgeschichte. Wir gestehen, dass uns diese lebendig und mit der Wärme innigster Ueberzeugung geschriebenen Ausführungen wohl gefallen haben, dass wir aber doch nicht durch die voraufgehenden Untersuchungen überzeugt sind und Grau's Polemik gegen Renan, „die den Kampf mit dem Gegner auf dessen Terrain aufnimmt“, für weit wirksamer halten als die von Röntsch, die auf immerhin noch anzufechtenden Prämissen ruht und schlüsslich mit einem supranaturalen Elemente kommt, das nicht auf des Gegners Terrain liegt. Was soll es eigentlich bedeuten, wenn in dem letzten Kap.: „Japhet in den Hütten Sems. Paulus, der Heidenapostel, als Semit und Indogermane“ Grau's Bild der Ehe zur Bezeichnung des Verhältnisses von Sem. und Indog. bemängelt wird, weil die Religion nicht blos Sache des Weibes sei, und dann doch zu lesen steht, beide Völker stehen in einem Bruderverhältnisse, freilich ist der Semit der schwächere, passivere Bruder, nein vielmehr er ist die Schwester?! (S. 257 u. 58). Mit der Charakteristik des Paulus erklären wir uns einverstanden, nur hätte der Verf. das Urtheil über Ovid, „den elenden Wüstling“, und noch mehr das über Tacitus' Germania, „mit der er seinen Landsleuten einen

Spiegel vorhalten wollte", lieber zurückhalten sollen: Ovid ist das wahrscheinlich nicht gewesen und Tacitus hat das höchst wahrscheinlich nicht gewollt.

Und nun unser *ceterum censeo?* Röntsch hat sein Buch eine „Studie" genannt, und daran hat er recht gethan: es trägt nach Form und Inhalt den Charakter des Studienhaften. Dennoch ist es interessant und lehrreich genug, um bestens empfohlen zu werden. Die Frage- und Ausrufungszeichen sind nicht weggebracht, sondern vermehrt worden; aber auf Frage- und Ausrufungszeichen beruht das Gesetz wissenschaftlicher Bewegung. Nstr. [H. Müller.]

5. C. A. Wilkens (Dr. d. Theol. u. Phil., reformirter Pfarrer zu Wien), Friedrich Mallet u. s. w. der Zeuge der Wahrheit. Eine Biographie u. s. w. Bremen (C. Ed. Müller) 1872. 386 S. 8.

Ein treues Lebensbild des reich begabten, zeugenmuthigen *Pastor primarius* an der Stephani-Gemeinde zu Bremen. Durch die umfassende Benutzung von Predigten und kleineren Aufsätzen und Schriften aus den Tagen der Wirksamkeit Mallet's doppelt werthvoll, da diese schriftlichen Documente für die Jetztlebenden zum Theil schwer oder gar nicht mehr zugänglich sind. Aber noch aus einem andern Grunde dürfte dieses Buch der Gegenwart dringend zur Beherzigung zu empfehlen seyn. Denn es hat vorbildliche Bedeutung. Was sich nemlich in dem engern Kreise der „freien" Stadt Bremen im Ausgang der vierziger Jahre verderbenschwanger abspielte, ist ein Spiegelbild dessen, was dem heutigen „deutschen Reiche" widerfahren kann und wird, wenn es auf den jetzt betretenen Wegen fortwandelt. Aber die Hoffnung, dass man sich diese Lehre dem Buch entnehmen werde, ist keine sehr grosse. Die Lehren der Geschichte sind für die Anbeter des jeweiligen „Zeitgeistes" nicht vorhanden. Und Denken wie Nachdenken stört überhaupt die geruhige Herrschaft der Mode-Phraseologie. Unter deren Bann aber steht dasjenige, was losgelöst von den Wurzeln der Geschichte und dem Segen der Wahrheit, die von oben stammt, heutzutage das Ziel des sogenannten „Fortschritts" und des gewaltanbetenden Strebens der tonangebenden Mächte zu seyn pflegt. Diese Eintagsherrlichkeit lässt sich durch geschichtliche Rückblicke und prophetische Stimmen weder der Vergangenheit noch der Gegenwart stören, wenn sie von jenem „Steine" zeugen, an welchem scheitern, die sich an ihm stossen. Aber mag auch tauben Ohren gepredigt werden — es gilt: *dicere et salvare animam.* — Und auch die Zeit kann kommen, wo man vergeblich fragen wird: Ist denn kein Mallet da?! — [v. Harless.]

6. *Dr.* Alb. Freybe (*P.*, Gymn.-Lehrer zu Parchim), Altdeutsches Frauenlob. Züge deutscher Sitte und Gesinnung aus dem Frauenleben. Leipzig (Naumann) 1873. VIII u. 286 S. 1 Thlr.

Auf Grund der bekannten Studien und Arbeiten der Gebrüder Grimm, eines Uhland, Simrock, K. Weinhold (des Letzteren in seinen „Deutschen Frauen des Mittelalters" und seinem „Altnordischen Leben") hat der Verf. hier Züge aus dem Frauenleben der deutschen Vorzeit, wie er sie bereits früher an specielleren Orten gegeben, in erweiterter Form zusammengestellt und „einige der schönsten Blüthen aus den duftenden Gärten unserer deutschen Volks- und Familienpoesie zu einem Strausse vereinigt." Edda, Beowulf, Heliand, Nibelungen, Gudrun, Parcival u. s. w.' bieten hier aus der Hand des sachkundigen, begeisterten und christlich tiefen Verfassers besonders für unsere Frauenwelt zur Veranschaulichung der (vom Verf. so genannten) „priesterlichen" Stellung des Weibes, seiner Erziehung, seines äusseren und vornehmlich seines innerlichen Schmucks in Gehorsam, Keuschheit, Treue nach altgermanischem Sinne eine gar schöne Blumenlese sammt christianisirendem Commentar dar. Eine wissenschaftlich kritische Sammlung und Zusammenordnung hat der Verf. ja hier nicht geben wollen, und über die Art der Zusammenordnung und (mitunter sehr digressionellen) Commentirung und über Princip und Umfang der Auswahl, sowie über das Mass der Scheidung zwischen Germanischem und Nordischem und Alt- und Mittelgermanischem möchte man hie und da ja mit ihm rechten. Auch dürften die vorgeführten „Urbilder deutscher Weiblichkeit" des Idealen bei genauerem Anschauen leicht nicht ganz so viel in sich enthalten, als der Verf. darin sieht. Aber ein treffliches Ferment zur Veredelung und Vertiefung unserer Frauenwelt im Lichte der Vergangenheit gegenüber der Frivolität, Vereitelung und Zuchtlosigkeit der Gegenwart gewährt das werthe (auch äusserlich würdig ausgestattete) Büchlein reichlich, und je mehr „durch die nach dem Kriege mit Frankreich überhand nehmende moralische Zersetzung unser Volk in seiner Wohlfahrt und Zukunft aufs ernstlichste bedroht erscheint": um so ernster und andächtiger wird Jedweder um Wiederherstellung „der wenn nicht verschütteten, doch getrübten und vergifteten Gnadenbrunnen" in das M. Schenkendorf'sche Nun bitten wir den heiligen Geist einstimmen, womit der Vrf. sein Vorwort schliesst und das gewissermassen durch seine ganze Gabe hindurchklingt. [G.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

Druckfehler.

In Heft 4. 1873 S. 733 Z. 4 v. u. st. Hamburg l. Hamelburg. S. 785 Z. 22 v. u. st. eine Kirche l. ein Riese.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

I. Abhandlungen.

Der Gottesname Jahve Zebaoth.

Von

Franz Delitzsch.

Nachdem Herder in seinem Geist der ebräischen Poesie 1782 behauptet hat, dass יהוה צבאות den Kriegsgott bezeichne, welcher in den Kriegen hienieden die Heerschaaren zum Siege führt, und nachdem diese von de Wette erst angeeignete, dann wieder aufgegebene Ansicht Herders von Gustav Baur in der von ihm bearbeiteten fünften Auflage des de Wette'schen Psalmen-Commentars 1856 wieder aufgenommen und neu begründet worden ist: erscheint die Bedeutung jenes Gottesnamens erneuter eingehenderer Untersuchung bedürftig.

Die von Baur zu Ps. 24 aufgeführten Beweisgründe sind folgende: 1. Der weibliche Plural צבאות kommt ausserhalb des Gottesnamens stets nur zur Bezeichnung wirklicher Kriegsheere vor; 2. der Gottesname יהוה צבאות wird im Pentateuch und in den BB. Josua und der Richter vermieden und erst von da an gebraucht, wo Israel durch das Königthum zu einer kriegerischen Macht geworden war; 3. die Kriege Israels heissen Kriege Jahve's Num. 21, 14, Krieg anfangen heisst קַדֵּשׁ קלחמה (z. B. Jo. 4, 9), weil man ihn durch Opfergottesdienst einweihte — man dachte also Jahve als Kriegsgott, und es wird demnach — dies Baurs Schlussworte — Herder mit seiner Ansicht Recht behalten, dass יהוה צבאות ursprünglich Jahve als den seinem Volke im Kriege helfenden Gott bezeichnet; dass aber die spätere Zeit, welcher diese Vorstellung als zu sinnlich erschien, das צבאות auf die Himmelsheere deutete, bis eine noch spätere Zeit darin eine Bezeichnung der Gesammtheit der Creaturen fand.

Dieses dritte Stadium der Auffassung, welches die Septuaginta-Uebersetzung des צבאות mit *παντοκράτωρ* (in 2. Sam., 1. Chron., Zwölfprophetenbuch und achtmal bei Jer.) repräsentirt, bleibt für uns ausser Betracht; denn nur zeugmatisch

wird da wo von den Creaturen die Rede ist צבא einmal, nemlich Gen. 2, 1, auf die irdischen Creaturen mitbezogen, die Erklärung des Midrasch (*Schemoth rabba* c. 25) aber: „Gott Zebaoth heisst er weil er צביונו seinen Willen an seinen Geschöpfen vollzieht“ ist ein über das sprachlich Mögliche sich hinwegsetzender Einfall.

Ausser Zweifel steht es auch, dass צבאות Heerschaaren bedeutet. Das Stammwort ist צבא (צבה), welches, von der Wurzelbedeutung des Schwellens, des Empor- und Hervordrängens ausgehend, die Bedeutung des militärischen *procedere* gewinnt. Das Arabische gebraucht dieses Verbum von dem durchbrechenden Zahne und von dem aufgehenden d. i. durch das Nachtdunkel hindurch erglänzenden Sterne. Im Aethiopischen ist צבא *(ṣabĕa)* ein gemeinübliches Wort vom Kriegführen, um so eher konnte es den Gottesnamen Σαβαώθ unübersetzt herübernehmen. Im Assyrischen sind *ṣabi* Leute, eigentlich Kriegsleute. Sonach geben die Uebersetzungen *κύριος στρατιῶν* (Aquila, Symmachus, Theodotion), *dominus exercituum* (Hieronymus), *rabb-ul-ǵujûshi* (Saadia, Jefeth) getreu den Wortsinn wieder.

Ob aber die Heerschaaren von irdischen oder himmlischen gemeint seien, das ist die Frage, welche bei diesen Wiedergebungen unentschieden bleibt, während die freiere Uebersetzung *κύριος τῶν δυνάμεων* (LXX in den Ps., elfmal bei Jer., zuweilen bei Jes. und einmal 2 K. 3, 14) und *dominus virtutum* (Itala) von der bestimmten Voraussetzung ausgeht, dass himmlische Mächte (vgl. Gesang der drei Männer v. 38) zu verstehen seien.

Die Ansicht, dass das צבאות des Gottesnamens menschliche Heerschaaren bezeichne, hat eine nicht zu unterschätzende Stütze daran, dass diese Pluralform alle 26 Mal, wo sie vorkommt, von menschlichen Heerschaaren gebraucht wird. Und da unter diesen 26 Stellen nur eine einzige ist, wo Heerschaaren heidnischer Könige gemeint sind, während sonst überall die Heerschaaren Israels, so scheint allerdings יהוה צבאות den seinem Volke im Kriege helfenden Gott zu bezeichnen, zumal da die Heerschaaren Israels Ex. 12, 41 צבאות יהוה heissen und Jahve selbst Ex. 7, 4 sie צִבְאֹתַי nennt. Und das Wahrscheinliche scheint dadurch zur Gewissheit erhoben zu werden, dass 1 S. 17, 45 zu יהוה צבאות die näher bezeichnende Apposition אלהי מערכות ישראל d. i. der Gott der Schlachtordnungen Israels hinzutritt. Auch in Ps. 24 würde hienach gesagt seyn, dass Jahve als der für Israel streitende Kriegsheld (Ex. 15, 3) den Namen ‚Jahve der Heerschaaren‘ führe.

Man wende nicht ein, dass der Gottesname, so verstanden, יהוה צבאות ישראל oder wenigstens יהוה הצבאות lauten müsste — er würde den Gott bezeichnen, welcher Heerschaaren befehligt, die er der feindlichen Welt entgegenstellt, und diese Heerschaaren wären eben die Heerschaaren seines Volkes.

Aber sollte man nicht, wenn es sich so verhielte, diesen Gottesnamen vor allem im Pentateuch erwarten? Denn von den 26 Stellen, welche von den צבאות Israels reden, gehören nicht weniger als 20 dem Pentateuch an. Dennoch gebrauchen ihn weder der Pentateuch noch die BB. Josua und der Richter; erst mit 1 S. 1, 3, also auf der Schwelle der Königsgeschichtschreibung, tritt er in die Literatur ein. Und warum? Man antwortet: weil erst durch das Königthum Israel zu einer kriegerischen Macht geworden ist. Aber war nicht auch schon das Israel, welches sich während der vierzig Jahre des Wüstenzuges gegen den Anprall der Völker behauptete und das Land jenseit und diesseit des Jordans eroberte, eine kriegerische Macht? Hatte nicht schon das ‚Buch der Kriege Jahve's' von Kriegen und Siegen Israels unter dem Beistand seines Gottes zu sagen und zu singen? Oder soll Gott nach den stehenden Heeren benannt seyn, welche Israel seit der Königszeit hatte? Gerade diese waren ja, wie das Königsgesetz Dt. 17, 16 und die Prophetie Jes. 2, 7 u. ö. sagen, wider den Geist der Theokratie. Bei der Annahme, dass Jahve Zebaoth den Gott der Heerschaaren seines Volkes bedeute, bleibt es unerklärt, weshalb nicht schon der Pentateuch oder, Josua hinzugenommen, der Hexateuch ihn unter diesem Namen feiert.

Heisst er aber so als der Gott der himmlischen Heerschaaren, so begreift sichs leichter. Die Geschichtschreibung gebraucht diesen Gottesnamen nirgends häufiger als in der Geschichte Davids. Der Chronist gebraucht ihn ausschliesslich in dieser. Die Zeit Davids aber war die einzige, in welcher Israel nicht allein Sieg auf Sieg über die heidnischen Völker ringsum gewann, sondern auch das Heidenthum innerlich überwunden hatte. Schon gegen Ende der Regierung Salomo's machte sich der heidnische Zug in der Natürlichkeit Israels wieder geltend. Keine Zeit war hienach so geeignet wie die Zeit Davids, den Gott Israels als den Gebieter über jene himmlischen Gewalten zu bezeichnen, welche von den Heiden vergöttert wurden (Dt. 4, 19). Schon die von David geschaffene elohimische Psalmweise, welche den Gottesnamen אלהים auf gleiche Linie mit יהוה stellt, beweist den Sieg des religiösen Bewusstseyns über den Polytheismus; denn אלהים

bezeichnet den die Vielheit der heidnischen Götter an Majestät und Machtfülle überbietenden Einen. Samuel David Luzzatto in seinem Comm. (1855) zu Jes. 1, 9 meint, dass auch צבאות ein solcher concentrirender Plural wie אלהים sei und den die צבאות, welchen die Heiden dienen, in sich Vereinigenden bedeute. Im Aethiopischen wird *Sabâôt* wirklich zuweilen für sich allein als Gottesname gebraucht. Dass es aber in יהוה צבאות ein Genitiv ist, zeigt das besonders bei Amos und Jeremia häufige vollständigere יהוה אלהי צבאות; hienach ist צבאות von יהוה regierter Genitiv, wie auch in ‚Bethlehem Juda's' u. dgl. ein Eigenname sich mit einem davon abhängigen Genitiv verbindet. Dieses genitivische Verhältniss bleibt auch in ‚Allherr der Heerschaaren' Jes. 10, 16 und in den Gottesnamenverbindungen ‚Elohim der Heerschaaren' und ‚Jahve Elohim der Heerschaaren', mit denen sich ausschliesslich die Elohim-Psalmen schmücken.[1])

Sehen wir uns nun die Zusammenhänge näher an, in denen Gott Jahve Zebaoth genannt wird, so sind auch diese der Ansicht günstiger, dass er als Gebieter über die himmlischen Heerschaaren, als der dass er als Gebieter über die Heerschaaren seines Volkes so genannt werde. Ezechiel gebraucht diesen Gottesnamen nirgends, weil sein Styl mehr als eines andern Propheten dem Vorbilde des Pentateuchs folgt. Jesaia aber und Jeremia gebrauchen ihn weit über hundert Mal, unter den Zwölfen besonders Amos und die drei nachexilischen Propheten. Dass diese Drei sich seiner nicht blos bei Verheissungen, sondern auch bei Drohungen bedienen, liesse sich nun allenfalls daraus erklären, dass die Auffassung unterdess in das zweite Stadium gerückt sei. Aber auch schon Amos nennt Jahve den Gott der Heerschaaren da wo dieser seinen Widerwillen gegen Israel erklärt und es mit der Katastrophe bedroht 6, 8 — wie könnte sich hier mit Jahve Zebaoth die Vorstellung des seinem Volke im Kriege helfenden Gottes verbinden! Und wie ist es denkbar, dass in dem „Heilig, heilig, heilig ist Jahve Zebaoth“ der Seraphim Jes. 6, 3 irdische Heerschaaren und nicht vielmehr die himmlischen gemeint seien!

Die himmlischen Heerschaaren sind homonyme Benennung der Sterne und Engel. Wie der Gottesname, auf die Sterne bezogen, zu verstehen sei, erklärt der Prophet Jes. 40, 26: Jahve ists „der herausführt bei der Zahl ihr Heer“; Er führt das Heer der Sterne auf den Himmelsplan heraus, wie ein Feldherr auf den Schlachtplan, die unzähligen zählend und

1) s. *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae* (1846) p. 14—16.

wenn er sie mustert keinen der seinem majestätischen Rufe nicht gefolgt wäre vermissend. Dass man aber die Sterne nicht blos bildlich als ein Kriegsheer dachte, sondern auch ein Eingreifen Gottes in die Kämpfe hienieden mittelst der Gestirne droben glaubte, ist aus dem Liede Debora's ersichtlich, welches 5, 20 sagt: „Von den Himmeln aus führte man Krieg, die Sterne von ihren Bahnen führten Krieg mit Sisera."

Zugleich sind die himmlischen Heerschaaren die der Engel, welche die Schrift in eine uns undurchschaubare enge Beziehung zu den Sternen setzt. Das himmlische Heer, welches Micha b. Jimla 2 K. 22, 19 zur Rechten und Linken Jahve's stehen sieht, ist das Heer der Engel des Dienstes. Im B. Nehemia 9, 6 wird von diesem himmlischen Heere gesagt, indem es in die unzähligen Einzelnen, aus denen es besteht, auseinander gedacht wird: לך משתחוים. Dass dieses von Gott befehligte himmlische Heer Kriegsdienst thut, das kommt zur Erscheinung in dem Heerlager Gottes, welches Jakob zu schirmendem Geleit auf seinem Zuge nach Canaan begegnet (Gen. 32, 2 f. vgl. 1 Chr. 12, 22), in dem Fürsten des Gottesheeres (ἀρχάγγελος) mit gezücktem Schwerte, welchen Josua vor Jericho zu schauen bekommt Jos. 5, 13 ff., und in dem Berge voll feuriger Rosse und Wagen um Elisa her (2 K. 7, 17); auch Ps. 34, 8 gleicht was Gottes Engel den Gottesfürchtigen leistet einem Walle, welcher Feinde und Gefahren abwehrt. Durch die ganze h. Schrift hindurch gelten die guten Geister als ein Heer, welches unter Gottes Führung den weltgeschichtlichen Kampf des Guten gegen das Böse mitkämpft.

Darf es uns nun an dieser Auffassung des Gottesnamens irre machen, dass צבאות sonst nur von menschlichen Heeren vorkommt? Schon deshalb nicht weil dieses Wort an sich nur Heerschaaren bedeutet und also ebensowohl von himmlischen als irdischen gesagt werden kann. Zweimal aber heissen die Engelschaaren mit Bezug auf Gott צבאיו Ps. 103, 21. 148, 2. Wenn nun aber die Gazellen der Berge bald צבאים bald צבאות (von צבי) genannt werden, so werden doch auch die himmlischen Heerschaaren ebensowohl צבאות als צבאים heissen dürfen.

So finden wir also keinen zureichenden Grund, die traditionelle Auffassung des יהוה צבאות aufzugeben. Wir bleiben bei der schönen lobpreisenden Deutung dieses eigenthümlich hebräischen Gottesnamens, mit welcher Dante den 7. Gesang seines *Paradiso* eröffnet:

Osanna sanctus Deus Sabaoth
Superillustrans claritate tua
Felices ignes horum mahaloth![2])
Hosianna heiliger Gott Zebaoth
Der du mit deiner Klarheit überstrahlest
Die sel'gen Flammen dieser Himmelshöh'n!

Zur spanischen Kirchengeschichte.

Von

Wolf Wilh. Grafen von Baudissin.

Mit Bezug auf dessen Schrift „Eulogius und Alvar" (1872).

1. *Liber Scintillarum.*

Der *Liber Scintillarum* ist S. 56 unter den Schriften Alvars aufgeführt, ohne dass dem Verf. damals die erst nachträglich S. 214 angeführte Edition dieser Schrift unter den Werken Beda's (Bd. VII. S. 370 ff. *edit. Coloniens.* 1688) bekannt war. Ich glaube jetzt, dass die Schrift dem Alvar abzusprechen ist; das einzige mir bekannte Zeugniss, welches für seine Autorschaft spricht, ist das des S. 206 erwähnten Codex des Klosters Sahagun, in welchem der *Lib. Scintill.* enthalten ist mit der Aufschrift: *In Christi nomine incipit Liber Scintillarum Alvari Cordubensis collectus de sententiis sanctorum patrum. Scriptus dicitur V. Cal. Octobris Erâ MCCXIII* (s. Nic. Antonius, *Biblioth. hisp. vet.* Bd. I. *ed.* Perez Bayer S. 480) — eine ziemlich späte Bezeugung Alvars als des Verfassers.

Anderweitig nannte man als Autor bald Beda, bald einen Johannes Defensor, bald Cassiodorus (Bayer a. a. O.), auch den Bischof Cäsarius (*Cod. Biblioth. Paulinae Lips. in Catal. MSS. Telleriano* S. 122 bei Jo. Alb. Fabricius, *Biblioth. lat. med. et inf. aetat.* Bd. II. S. 55). Unter diesen mannichfachen Angaben ist dem Schreiber dieses ein glaubwürdiges Zeugniss nur für die Autorschaft des Defensor bekannt. In der (mir nicht zu Gesicht gekommenen) Cölner Ausgabe des *Liber Scintillarum* (1556 [1]) bei Petrus Horst, mit der Angabe *Defensoris theologi vetustissimi*

---

2) So ist für *malahot* zu lesen. Das gemeinte hebräische Wort ist מעלות, wie ich zeigen werde, wenn ich noch zur Veröffentlichung meiner Studien über das Verhältniss Dante's zu dem jüdischen Dichter Immanuel (aus Rom) kommen sollte.

1) Die „Eul. u. Alv." S. 214 angegebene Jahreszahl 1552 ist hiernach zu berichtigen.

auctoris, s. Staphorst, Hamburgische Kirchengesch. I, 3. S. 358) nennt der Verfasser in der Vorrede seinen Lehrer Ursinus und sich selbst Defensor. Die ganze Vorrede findet man abgedruckt bei Fabricius a. a. O. S. 56 f.; es heisst daselbst am Schluss: *Ne id opus quoque sine auctore putaretur apocryphum, unicuique sententiae per singulas capitulatim virtutes suum scripsi auctorem, nomen adscribens meum, quod est Defensor, non ob gloriam vanam, sed ut quicunque legerit mei memoriam habeat.* Fabricius nennt diesen Defensor einen *grammaticus et monachus locociagensis apud Pictones.* „Defensor“ muss hier wol ein dem Verfasser beigelegter Beiname seyn und darf schwerlich für den bekannten Amtsnamen gehalten werden. Sonst läge es nahe, da das Buch frühzeitig nach Spanien gekommen seyn muss, an den Defensor Johannes zu denken, welchen Gregor der Grosse nach Spanien sandte, um dort Zwistigkeiten zu schlichten (s. *Epist. Gregor. M.* XIII, 45 nebst dem Anhang u. *ep.* 46, *Opp.* Bd II. S. 1250 ff. der Benedictiner-Ausg.). Der Name Ursicinus (oder Ursinus) kommt unter kirchlichen Würdenträgern in Gregors Zeit öfters vor.

Dagegen könnte für die Autorschaft des Beda sprechen, dass die Schrift in früher Zeit in England bekannt war, wo sich auch Uebersetzungen derselben in's Angelsächsische fanden (s. Fabricius Bd. I. S. 514). Der *Lib. Scintill.* ist enthalten in einem *Cod. S. Benedicti Cantabrig.* zu Oxford mit dem Titel: *Excerptum D. Egberti Archiepiscopi* (Spelmann, *Concilia. Lond.* 1639. S. 280); von dieser Aufschrift nahm man wol Anlass, das Buch dem Lehrer Egberts, Beda, zuzuschreiben.

Jedenfalls ist die Schrift alt, da Isidor von Sevilla der späteste Kirchenlehrer ist, den sie citirt. Durch die Erwähnung Isidors (gest. 636) wird andererseits die behauptete Autorschaft Cassiodors (gest. nach 562) und ebenso die des Cäsarius von Arelate (gest. 542) hinfällig; der Letztgenannte wird überdies in dem Buche citirt. Dass Alvar der Autor sei, ist unwahrscheinlich, einmal weil dann, bei der damaligen Abgeschlossenheit der spanischen Kirche von der übrigen christlichen Welt, die Schrift schwerlich Verbreitung in entfernte Länder gefunden haben würde, und dann weil das Buch eine weit grössere Vertrautheit mit der kirchlichen Literatur an den Tag legt als wir von Alvar bei seinem sehr beschränkten Material annehmen dürfen. Das Einzige, was für Alvar sprechen könnte, ist das Capitel: *De tentatione ac martyrio* (in der gedruckten Ausg. das 77ste).

Das Buch ist eine ethische Blumenlese, in der Weise, dass

unter verschiedenen Rubriken, die ziemlich bunt neben einander gestellt sind, sich Sentenzen biblischer und kirchlicher Autoren gesammelt finden, meist mit Voranstellung eines Ausspruches Christi. Der Abdruck unter Beda's Werken enthält dieselben 80 Capitel, welche Staphorst a. a. O. S. 358 f. als in der Cölner Ausg. befindlich angibt; auch die Aufeinanderfolge ist die gleiche. Staphorst erwähnt dagegen ein Manuscript der Hamburger Petri-Kirche, etwa aus dem 14ten Jahrh., in welchem die Folge der Capitel eine andere sei und ein in der gedruckten Ausgabe fehlendes Capitel: *De doctoribus* sich finde, welches bei Staphorst S. 359 ff. abgedruckt ist. — Der *Cod. Cantabrig.* enthält nach Spelmann nur 72 Capitel, welche in ihrer Anordnung dem gedruckten Exemplar folgen, hat jedoch 4 Capitel eingeschaltet, welche sich dort nicht finden, während 12 andere fehlen. Ganz dieselbe Ordnung, wie das gedruckte Exemplar, bieten die spanischen Manuscripte, von welchen Florez (*España sagrada* Bd. XI. 3. Aufl. S. 48 ff.) berichtet, jedoch mit Einschaltung des von Staphorst veröffentlichten Capitels.

2. Die spanische Aera.

Die in „Eul. u. Alv." S. 209 gegebene Erklärung der arabischen Bezeichnung תאריח אלצפר oder אלתאריח אלצפרי [1]) für die *aera hispanica* glaube ich nicht mehr aufrecht halten zu können. Die arabische Uebersetzung ist dort in Uebereinstimmung mit Ideler erklärt: „Zeitrechnung der Zahl" (*çifr* = span. *cifra,* französ. *chiffre*); allein dies wäre eine sonderbar nichtssagende Bezeichnung. Ueberdies müsste dann תאריח אלצפר eine verhältnissmässig späte Benennung der spanischen Aera seyn. Denn erst seit dem neunten oder zehnten Jahrhundert nahmen die Araber das Rechensystem an, welches die Reihen des Abacus durch die Bezeichnung der Zehner mit Nullen ersetzt (s. Max Müller, „Unsere Zahlzeichen" in den Essays Bd. II. S. 259 f. der deutsch. Ausg.). Erst nach dieser Zeit also kann das Wort *çifr* „Null" die Bedeutungen: Zehner, Zahlstelle, Zahl erhalten haben. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, dass die Araber der spanischen Aera, welche sie schon seit dem achten Jahrhundert kannten, erst im zehnten oder noch später jenen Namen gaben. — Darum ist der Erklärung „Zeitrechnung der Zahl" entschieden die

1) Noch die arabische Inschrift auf einer Münze Alfonso's VIII. von Castilien aus dem J. 1250 der Aera hat die Bezeichnung לתריח אלצפר (*sic,* anstatt לתאריח), s. *Memorias de la real academia de la historia* Bd. IV. S. 43.

andere a. a. O. aufgestellte Erklärung: „Zeitrechnung des Kupfers“ oder „der Kupfermünze“ (*çufr* = Aerz) vorzuziehen, so dass dann diese arabische Benennung mit unserer an Isidor sich anschliessenden Ableitung des Wortes *aera (era)* von *aes* übereinstimmt. Ebenso erklärt De Gayangos (*The Mohemmedan Dynasties in Spain* Bd. I. S. 325): *The word Safar* [besser *çufr*], *which in Arabic means bronze or copper (whence the Spanish word Azofar) seems to be the translation of the Latin Aera* (vgl. S. 372). Diese Erklärung des תאריח אלצפרי scheint die bei den Arabern verbreitete gewesen zu seyn. Sie geben allerdings meist schlechte Etymologieen; allein da hier ihre Erklärung des arabischen Ausdrucks mit der des lateinischen bei Isidor übereinstimmt, muss ihre Ableitung in's Gewicht fallen. Bei Maqqari (Gayangos I, S. 202) findet sich folgende Aussage: Octavius habe die ganze Erde unterjocht und das Bett des Tiber mit Kupfer belegt; es sei dies derselbe Kaiser, von dem an die römische (d. i. die spanische) Aera rechne. — Dieselbe Angabe hat der Seder haqabbalah des R. Abraham b. David, jedenfalls nach arabischen Quellen und mit noch deutlicherer Beziehung auf den *ta'rich aç-çufr* als Aera „des Kupfers“: „Man sagt, er (Augustus) habe über die ganze Welt geherrscht; im vierten Jahre seiner Regierung legte er dem ganzen Lande einen Tribut an Kupfer auf (מס של נחשת) und belegte den Fluss Tiberis .... mit sehr dicken Kupferplatten ... und nach der Kupfer-Zeitrechnung (מנין הנחשת) zählen sie noch heute in ihren Urkunden“ (s. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesell. XXIII. S. 626).

Die Richtigkeit dieser Erklärung von *ta'rich aç-çufr* hängt nicht ab von der allerdings unsichern Ableitung des Wortes *aera* oder *era* von *aes* oder von der unsicheren Combination mit der durch Augustus auferlegten Steuer; genug, dass diese Ableitung wenigstens seit Isidor in Spanien bestand und dass darnach auch die Araber die Bedeutung von *aera* auffassen konnten.

Die „Eul. u. Alv.“ S. 209 abgewiesene Combination des תאריח אלצפר mit dem hebräischen *Sefârad*, welche früher von Masdeu und Casiri aufgestellt worden, ist erneuert von Grünbaum (Zeitschr. d. DMG. XXIII. S. 637 ff.) in der Weise, dass *Sefârad* Italien bezeichnen und ein Wort seyn soll mit *Ἑσπερία*, so genannt als das westliche „Grenzland“ von ספר, „*secare, incidere*“. Allein der sorgsam durchgeführte Gedanke ist auch in dieser Gestalt entschieden zu verwerfen; denn aus keinerlei Indicien wissen wir, dass *Sefârad* ein den Arabern

bekannter Name war, und dem hebr. ספר entspricht das arabische *safara*, nicht *çafara*.

Weit mehr als diese Erklärung hat eine andere für sich, die vertreten ist von Quatremère (s. Zeitschr. d. DMG. XXIII. S. 626), wornach תאריח אלצפר so viel seyn soll wie „Zeitrechnung der *Açfar*“ d. i. der Christen. Der Name *banû-l-açfar* „Söhne des Gelben“ für die Römer und dann für die Westländer und Christen überhaupt ist wahrscheinlich eine Uebersetzung von *Flavius*, wie v. Erdmann überzeugend ausgeführt hat (Zeitschr. d. DMG. II. S. 237 ff.); ebenso schon früher De Sacy (s. dagegen Ascoli, Zeitschr. d. DMG. XV. S. 143 f.). Den Namen Flavius führten seit den Kaisern aus dem Geschlechte der Flavier nicht nur die späteren Kaiser, sondern er wurde zum allgemeinen römischen Ehrennamen und ging von den Römern auf andere Völker über, wie die Westgothen in Spanien, so dass das Reich der Westgothen geradezu *Flavia* genannt wurde (s. Eul. u. Alv. S. 66[1])). Diese Erklärung der Benennung *banû-l-açfar* erhält dadurch eine weitere Bestätigung, dass bei Hamza Ispahani die *banû-l-çaufar* (oder *çûfar*, *çôfar*) als Könige der Römer bezeichnet werden (Zeitschr. d. DMG. III. S. 381). Es wäre nun sehr erklärlich, wenn die Araber die spanische Aera als Zeitrechnung der romanisirten Gothen oder „Flavier“ mit *ta'rich al-açfar* bezeichnet hätten. Allein es ist mit Grünbaum dagegen einzuwenden, dass nur die Formen תאריח אלצפר oder אלתאריח אלצפרי vorkommen, nie aber תאריח אלאצפר.

Wir wissen darum für die althergebrachte Uebersetzung „Zeitrechnung des Kupfers“ keine bessere aufzustellen.

Das Leben und Wirken des Amos Comenius im Lichte seiner Schrift: Das Eine, was noth ist.

Von

Pred. u. Gymn.-Lehrer **Liebusch** zu Quedlinburg.

Als einst Hus zur Verantwortung des Evangeliums gen Constanz gezogen war, begleitet von dem treuen Johann von Chlum, hatte er in seinem Kerker folgenden bedeutungsvollen

1) Wenn Alvar und Johannes von Sevilla sich gegenseitig *Aurelius Flavius* nennen und *Flavius* hier offenbar der Ehrenname der Gothen ist, so mag *Aurelius* „der Goldige“ eine Steigerung des „Gelblichen“ seyn — eine Wortspielerei, die ganz nach dem Geschmack dieser Autoren wäre.

Traum: er sei in seiner Bethlehemskirche zu Prag und male das Bild des Heilandes; da komme ein fremder Mann und lösche es aus; darauf seien andere geschickte Maler herzugetreten, die es viel schöner herstellten, so dass es weder Bischöfe noch Mönche auszulöschen vermochten, wie sehr sie sich auch darob mühten.[1]) — Das Christusbild ist gezeichnet worden. Die reformatorischen Bestrebungen eines Hus und seiner Böhmen waren Versuche jenes Bild heraufzuholen aus des Evangeliums Tiefe, die darauf folgenden Kämpfe aber, in welchen der Glaube der Hussiten geläutert ward, gewaltige Anstrengungen es auszulöschen, und als endlich die Lehre der Lehren, dass der Mensch allein durch die Gnade Gottes in Christo selig werde, von Wittenberg aus ihren Siegeszug durch die Herzen und Lande hielt, da haben die böhmischen Brüder einmal und wieder und wiederum zu Luther gesandt, der aber ihr Anerbieten ihnen noch näher zu treten in weiser Beschränkung mit den Worten ablehnte: „Seid ihr Apostel der Böhmen, ich und die Meinigen wollen Apostel der Deutschen seyn“, obwol er sie so hochachtete, dass er einst sagte: „Es sind von der Apostel Zeiten her keine Leute auferstanden, deren Gemeinde den apostolischen Lehren und Gebräuchen näher gekommen, als die böhmischen Brüder.“[2])

Aus der böhmisch-mährischen Brüdergemeinde, die 1457 gegründet ward, ist Johann Amos Comenius hervorgegangen. Er ist der letzte Bischof derselben; aber er ist noch weit mehr. Er ist ein des Evangeliums wegen Verfolgter und Verbannter, dessen Herberge immer und immer wieder verändert ward; er ist ein Mann, in dessen Herzen jene starke, reine Liebe zu den Brüdern wohnte, die ein Grundzug der religiösen Gemeinschaft ist, der er angehörte; er ist der Riesengeist, der die Welt über den Trümmern, in die sie der dreissigjährige Krieg zerschlug, durch echte christliche Bildung zu erneuern strebte, also, dass das, was er in Beziehung auf das Erziehungswesen geleistet, in seiner Totalwirkung noch heut unübertroffen dasteht[3]); er ist es, der bis dahin schritt, die streitenden Christenpartheien zu versöhnen, den es zuletzt auf das Gebiet der Weissagungen und chiliastischen Erwartungen trieb, bis er nach all' dem Arbeiten und Ringen, jedoch aus Liebe zu Gott und den Brüdern, endlich dem Marthadienste ganz entsagte, um mit Maria zu Jesu Füssen sich nieder zu lassen.

---

1) *Hist. ancienne et moderne de l'église des frères etc. par Bost* I, 39. — 2) *J. A. Comenii hist. frat. Bohem ed. Halae* 1702. S. 26. — 3) Ziegler, Programm des Gymn. z. Lissa v. J. 1855. S. VIII.

Den 15. November 1871 sind zweihundert Jahre verflossen, seitdem dieser hochbegabte Pilger heimgegangen, dessen sterbliche Hülle in der Kirche zu Naarden ruht; aber seine grossen, frommen, segenbringenden Gedanken leben fort, sie durchziehen die Zeiten, die Geister. — In seinem 77. Jahre, da, wo er bald den Jordan des Todes durchschreiten sollte, schrieb er ein Buch „Das Eine, was noth ist". 1) Es ist die Krone seiner vielen Schriften. Besonders das 10. Cap. desselben ist wie ein Bekenntniss des grossen Mannes. Von diesem Buche aus erschliessen sich wie von einem Höhepunkte weite, helle Blicke auf sein Leben und Wirken.

1. Ich danke meinem Gott, der gewollt, dass ich zeitlebens ein Mann der Sehnsucht seyn sollte. 2)

Ueber die Jugend und den Entwicklungsgang des grossen Mannes ist uns wenig mitgetheilt. Wie er einst selbst den Seinen die Frömmigkeit als das schönste Erbtheil zuwies 3), so verdankte er wol seinen Eltern, obwol er sie früh verlor, den tief religiösen Sinn. Erst in seinem 16. Jahre brachten ihn seine Vormünder in eine lateinische Schule. Diese Vernachlässigung, so wie die mangelhafte Einrichtung der Schule regten ihn zu ernstem Nachdenken über das Gebiet an, auf welchem er später reformatorisch wirken sollte. Im Jahre 1612 ging er auf die Universität Herborn, wo ihn besonders der reformirte Theolog Alsted anzog, der sich wie neue Methoden zu finden, so das menschliche Wissen zu systematisiren mühte und chiliastische Erwartungen hegte. 4) Von Herborn zog er gen Heidelberg und von dort kehrte er über Amsterdam mit den Schätzen seines Wissens in sein Vaterland zurück, wo ihn Karl der Aeltere von Zerotin, Oberhetmann der Markgrafschaft Mähren, ein Beförderer der Wissenschaften und Beschützer der Unität, als Rector nach Prerau berief. Hier schrieb er eine kleine lateinische Grammatik. Nachdem er das canonische Alter erreicht hatte, wurde er ordinirt und zum Prediger und Schulaufseher nach Fulnek berufen, wo sich seit 1480 die mährischen Brüder und geflüchtete Waldenser gesammelt. In demselben Jahre begann der dreissigjährige Krieg.

Erfahren wir aus dem Hervorgehobenen nur Einiges über

---

1) *Unum necessarium scire, quid sibi sit necessarium in vita et morte et post mortem, quod non — necessariis mundi fatigatus et ad Unum Necessarium sese recipiens senex J. A. Comenius anno aetatis suae LXXVII mundo expendendum offert. Edit. Amstelodami* 1688, *nunc vero recusum Lipsiae* 1734. — 2) *Unum Necess.* X, 2. — 3) *U. N.* X, 15. — 4) Vgl. Morhof, *Polyhist.* II, 7.

seine Entwicklung, so fällt doch von seinem Bekenntnisse aus: „Ich danke meinem Gott, der gewollt, dass ich zeitlebens ein Mann der Sehnsucht seyn sollte", viel Licht auf dieselbe. Er war ein Mensch der Sehnsucht von Jugend auf. Die Sehnsucht nach dem Guten, wie sie auch immer in eines Menschen Herzen sich regt, ist ihm aber allezeit ein Bächlein, das aus der Quelle alles Guten, aus Gott, herfliesst.[1]) Nicht vergeblich ist sie dem Geiste eingepflanzt; denn da Gott und die Natur nichts vergeblich thun, warum sollte es Gott, dem Allmächtigen, Allwissenden und Allgütigen, wohl gefallen haben, dem menschlichen Herzen ein so tief gewurzeltes Verlangen zu geben, wenn er es nicht irgend einmal stillen wollte?[2]) Dazu kommt, dass es Gott nie unterlassen hat, der Menschheit die Hoffnung auf einen bessern Zustand durch feierliche, oft wiederholte Verheissungen einzuträufeln.[3]) Diese Sehnsucht wird aber erst dann recht gross, wenn jemand den traurigen Zustand, in welchem er sich selbst wie die Menschheit befindet, erkennt. Schon die Schöpfungsgeschichte (Gen. 2, 8) zeigt uns, dass das Verhalten des Menschen zu den Dingen ein dreifaches ist, dass er sie betrachtet, etwas mit ihnen vornimmt, sie benutzt und sich ihrer freut. Daher besteht seine Glückseligkeit im hellen Lichte des Verstandes, im glücklichen Fortgange seiner Handlungen und im Genusse der Güter, durch welche ihm des Geistes wahre Befriedigung und Ruhe wird; seine Unglückseligkeit aber im Irrthum des Geistes, im falschen Handeln und in der Vereitelung seiner Wünsche. Diese drei Uebel ziehen sich von dem ersten Menschen an, der wegen Missbrauches der Dinge und seiner selbst aus dem Paradiese vertrieben und zu kummervoller Arbeit und dem Tode verdammt wurde, durch das ganze Menschengeschlecht, sie sind ihm immer zugesellt.[4])

Comenius ist demnach ein Geist, den die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese, nach der ursprünglichen Glückseligkeit des Menschen mächtig erfüllte, und zwar von Jugend auf; er sucht den Verlust derselben in der verkehrten Richtung der inneren Kräfte, die zwar seit dem Sündenfalle geschwächt, aber nicht vernichtet sind[5]); wie sich selbst, so will er die Menschheit, da ihm Gott ein Herz gegeben hat, das dem gemeinen Nutzen zu dienen begierig ist[6]), befreien aus ihren Labyrinthen, von ihren Sisypheischen Mühen, von ihrem Tantalischen Verlangen[7]); er ist ein durch und durch plastischer Geist, der den Menschen in das rechte, ursprüngliche Verhält-

---

1) *U. N.* X, 2. — 2) *U. N.* I, 21. — 3) *U. N.* I, 22. — 4) *U. N.* I, 1. 2. — 5) *Did.* 55. — 6) *U. N.* X, 1. — 7) *U. N.* I, 4—9.

niss zu den Dingen, zu seinen Mitmenschen und zu Gott setzen will durch die Hülfe des Heilandes, den er frühzeitig gefunden.

Wenn die Voraussetzung richtig ist, dass die ersten Schriften eines grossen Mannes die Spuren seines Entwicklungsganges nicht verkennen lassen, so hat er uns seinen eigenen wol gezeichnet in dem 37.—40. Capitel seiner herrlichen Schrift: „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“, die er 1623 verfasst.[1]) Der Pilgrim, der in der Welt nichts als Verwirrung und Zerrüttung und Elend gesehen, ist er selbst, der Mann der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese. — Sein Führer, der da heisset „Erforsche alles“, hat ihn verlassen. Dreimal ergehet die Stimme an ihn: Kehre wieder! kehre wieder dorthin, von wo du ausgegangen, in das Haus deines Herzens, und schleuss die Thür hinter dir zu! In dem schwachen Lichtschimmer, der in die dunkelen Räume desselben fällt, sieht er an den Wänden Bilder, einst von sehr schöner Kunst verfertigt, deren Farben aber also verblichen sind, dass nur noch die Ueberschriften als Demuth, Gerechtigkeit u. s. w. angeben, was sie bedeuten; in der Mitte des Zimmers aber sind zerbrochene Leitern, ebenso Flügel, welche die Federn verloren, und endlich Uhrräder mit zerbrochenen und zerbogenen Walzen, Zacken und Spindeln, Alles bunt durch einander geworfen. Während er vergeblich darüber nachsinnt, wie dies Alles zu recht gebracht werden könnte, erglänzet ihm ein helles Licht von oben, und in demselben lässt sich zu ihm herab der Menschen- und Gottessohn. „Sei mir willkommen, mein Sohn“, redet er ihn in seiner Leutseligkeit an. „Wo bist du doch gewesen, so lange gewesen? Was hast du in der Welt gesucht? Freude? Ei, wo anders hättest du sie suchen sollen, als nur in Gott? Und wo Gott, als nur in seinem Tempel? Und welches ist der Tempel des lebendigen Gottes, als der lebendige Tempel, welchen er sich selbst zubereitet hat, nemlich dein eigen Herz? Ich sah dich wol, als du in der Irre gingst; das konnte ich nicht länger ansehen; ich führte dich zu mir, indem ich dich zu dir selber brachte, denn hier habe ich mir diesen Sitz und Palast zu meiner Wohnung erwählet.“ Nachdem er den Heiland, von dem er sonst wol äusserlich etwas vernommen, erkannt hatte, faltet er seine Hände, er reicht sie ihm und spricht: „Hier bin ich, Herr Jesu! Nimm mich dir! Dein will ich seyn und

---

1) Uns liegt eine Uebersetzung derselben (Leipzig 1738) vor; Gindely nennt dieses Büchlein des C. ein Werk, das selbst einem Heiligen Ehre machen würde. Vgl. Raumer, Gesch. d. Päd. II, 50.

bleiben in Ewigkeit. Lege mir auf, was dir beliebt, und gib Kraft, dass ich es könne ertragen. Brauche mich, wozu du willst, und gib mir nur dazu die Tüchtigkeit und das nöthige Vermögen. Befiehl, was du willst, und was du befiehlst, das gib. Mag ich doch immer nichts seyn, damit du nur selber Alles seist!" Der Herr nimmt sein Gelübde an und verlangt nun von ihm, dass er, was er von menschlichen Bemühungen bei weltlichen Dingen wahrgenommen, auf ihn zeitlebens wenden und kehren soll, um einen Frieden und eine Freude zu haben, die weit über das Irdische hinausliegt. Als er auch dies versprochen, geht eine grosse Veränderung in seinem Innern vor: immer heller und reicher ergiesst sich in dasselbe das Licht von oben, die farblosen Bilder und verstümmelten Bildsäulen werden wieder hergestellt, ja sie erhalten Leben und Bewegung, die zerbrochenen Räder werden zu einem Werke vereinigt, welches den Lauf der Welt und die wunderbaren Werke Gottes abbildet, die Leitern werden wieder zu recht gebracht, die Flügel erhalten von neuem die Schwungkraft, sie werden ihm angeheftet und der Herr spricht zu ihm: „Mein Sohn, ich wohne an zwei Orten, im Himmel in meiner Herrlichkeit und auf der Erde in gedemüthigten Herzen, und daher will ich, dass du auch von nun an zwei Wohnungen habest, eine allhier daheim, wo ich dir verspreche bei dir zu wohnen, die andere aber bei mir im Himmel; und damit du dich dahin aufschwingen könnest, so geb' ich dir diese Flügel, welche sind das Verlangen nach ewigen Dingen und das Gebet. Du wirst dich damit, wenn du willst, zu mir hinaufschwingen können und also du mit mir und ich mit dir Freude haben." — Der feste Standpunkt, die ewige Heimath ist gefunden. Der angegebene Weg zu derselben zeigt uns, dass Comenius allzeit ein Mann der Sehnsucht gewesen. Mächtig getrieben, Alles zu erforschen, zieht er aus, aber er kehrt zurück zu seinem eigenen Herzen; er will es umgestalten und erneuern, da naht sich ihm der Herr; es wird seine Wohnung sein Werk. Wol erhält seine Seele seitdem die Schwungkraft sich dorthin emporzuschwingen, wo die Fülle und Sättigung, die Quelle und das Meer alles Guten ist [1]); aber er muss zurück in den Marthadienst, jedoch aus Liebe zu dem Herrn und seinen Jüngern. Eines Anderen, gesteht er, ist er sich nicht bewusst, und er verflucht jede Stunde und jeden Augenblick, der in irgend einer Thätigkeit anders angewandt wurde. [2])

1) *U. N.* X, 2. — 2) *U. N.* X, 3.

2. Meine Herberge ward immer und immer verändert, und niemals und nirgends fand ich eine bleibende Wohnung.[1])

Die Geschicke in dem furchtbaren dreissigjährigen Religionskriege wurden des Comenius eigene Geschicke. — Nach der Schlacht suf dem weissen Berge d. 8. Nov. 1620 schritt Ferdinand, der einst der heiligen Jungfrau zu Loretto gelobt hatte, die Ketzer zu vertilgen[2]), geleitet von seinem Beichtvater, dem Jesuiten Lamormain, welcher sich selbst in Bezug auf die ungeheuern Güter-Confiscationen den „Fiskal Gottes" nannte, zur Gegenreformation. In erheuchelter Milde, die er dem Herzog Alba abgelernt hatte, lockte er die Opfer seiner Wuth herbei. Am 21. Juni 1621 liess er ihr freien Lauf, und der Platz vor dem Prager Rathhause wurde zur Richtstätte, aber auch zur Stätte hohen Zeugenmuthes. Hier wurde dem edlen Grafen Schlick, einst Oberstlandrichter Böhmens und Landvogt der Lausitz, zuerst die rechte Hand, dann der Kopf abgehauen, dem Universitätsrector Jessenius von Jessen aber vor seiner Hinrichtung die beredte Zunge ausgeschnitten; hier starben 27 edle Böhmen durch Henkers Hand.[3]) — In demselben Jahre war ein spanisches Hülfsheer nach Mähren gezogen, da die mährischen Grossen von Ferdinand abfielen. Dörfer und Städte wurden geplündert und zerstört, auch Fulnek. Damals verlor Comenius seine ganze Habe, seine Bibliothek und seine Handschriften. Wol gewährte ihm der edle Karl von Zerotin ein Asyl auf seinen Besitzungen; aber zu dem Schmerze über sein Vaterland kam ein anderer: er verlor seine Gattin und zwei Kinder. Wie er das Kreuz trug, zeigt das damals geschriebene, oben genannte Buch: „Das Labyrinth der Welt".[4]) Nicht lange sollte ihn Karl von Zerotin beschützen; denn auf kaiserlichen Befehl musste dieser 1624 die Protestanten aller bürgerlichen Rechte berauben und die Unitätsgeistlichen aus dem Lande weisen. Da, wo Gebirge und Wälder seine Zufluchtsstätten waren, verfasste C. ein herrliches Büchlein: „Die Tiefe der Sicherheit". Schon früher waren hart bedrängte böhmische Brüder gen Ungarn, Preussen und Polen gezogen; zu den Glaubensgenossen in Polen unternahm er 1626 eine Reise, denn immer härter wurden die Verfolgungen in Böhmen und Mähren. Nach seiner Rückkehr ward ihm noch einmal in seinem Vaterlande eine Zufluchtsstätte bei dem Freiherrn Georg von Sadowsky auf Slaupna an der Elbe Quellen. Von hier aus sorgte er nicht nur für die verfolgten Brüder, sondern auch für die Erziehung der Söhne seines

1) *U. N.* X, 10. — 2) Wolfg. Menzel, Gesch. d. Deutschen, 522. — 3) Dittmar, Gesch. d. Welt V, 216. — 4) Uebersetzg. desselben C. IX.

Wohlthäters, die ein Geistlicher der böhmischen Brüder unterrichtete, für welchen er eine kurze Methodologie schrieb.[1]) Aber der grosse Mann that noch mehr. Die Verwüstung durchschritt damals die Lande, und das Blutvergiessen und das Elend war gross. Das Geschlecht der Zukunft sind aber die Kinder. Durch rechten Unterricht derselben sollte ein heiligeres und glücklicheres Zeitalter heraufsteigen. Unweit der Quellen der Elbe legte er den Grund zu seiner *Didactica magna*, jenem tiefsinnigen Werke, das eine universelle Reform des Erziehungswesens will und aus dem sich noch immer herrliche pädagogische Grundsätze ergiessen, die gleich des Stromes heller Fluth von der Höhe des Gebirges segenbringend weiter eilen. Er konnte damals das Werk nicht vollenden. Das Edict vom 6. Decemb. 1627 wurde erlassen.[2])

Der Winter des Jahres 1628 war einer der härtesten; aber warm und voll schlugen die Herzen von tausend und aber tausend Böhmen in der Liebe zum Evangelio. Vergebens hatte man das Volk durch Gefängniss und Martern, vergebens den Adel durch Versprechungen von Ehren und Gütern zum Abfall zu bringen gesucht. Gegen 30,000 Familien, darunter 500 edle Geschlechter verliessen um des Glaubens willen ihr schönes Vaterland. Sie zogen gen Preussen, Ungarn, Polen, wohin sich schon unter Ferdinand I. verfolgte Brüder gerettet hatten.[3]) Comenius richtete seinen Blick gen Lissa, dessen Bewohner damals meist der Brüdergemeinde angehörten. Begleitet von Joh. Cyrill, einst Senior der Unität in Prag, von seinem früheren Beschützer Sadowsky und vielen Andern, erreicht er das Grenzgebirge. Von der Höhe desselben blickt er noch einmal zurück auf sein theures Vaterland, auf jene Fluren, die wie ein Garten Gottes sind, auf jene Gefilde, wo viel edles Märtyrerblut geflossen. Da in heiliger Stunde fällt er mit den Seinen auf die Kniee und bittet Gott unter Thränen, dass er mit seinem Worte nicht gauz aus Böhmen und Mähren weichen, sondern sich noch einen Samen behalten wolle.[4]) Sein Gebet ist erhört worden. Hatte auch Ferdinands und seiner Jesuiten Macht einst frisches, reiches evangelisches Leben in dem Böhmenlande erstarren lassen, mehr als die Eis- und Schneedecke des Winters 1628 dessen herrliche Gefilde, ein Theil des Samens ist aufgegangen in Zinzendorfs Brüdergemeinde, der andere aber harret der Entfaltung. Hohesl. 2, 11. Den 28. Febr. erreichten die Verbannten Lissa.

1) v. Raumer, Gesch. d. Pädag. II, 49. — 2) *Hist. frat. Bohem* S. 44. — 3) Ueber die einst v. Herzog Albrecht Aufgenommenen s. d. Brief Bodensteins in d. *hist. fratr. Boh.* S. 27. — 4) Bost I, 140. Cranz, Alte u. neue Brüderhist. S. 81.

Nachdem Comenius sein Vaterland verloren, wurde sein Streben je länger desto mehr universal und ein *πᾶν* die charakteristische Bestimmung seiner Werke. Wie er die verschiedenen Sprachen durch eine Universalsprache beseitigen will, so müht er sich für den realen Unterricht um eine Pansophia u. s. w.; ja er unternimmt es, das Schulwesen fremder Nationen zu reformiren. Er folgt 1641 dem Rufe des langen Parlaments nach England, und nur der Aufstand der Irländer und der ausbrechende Bürgerkrieg zwingen ihn, London zu verlassen und die Freistätte anzunehmen, die ihm der Freiherr Ludwig van Geer, der Fugger des Nordens, in Schweden bot. Er hat zu Stockholm mit dem Kanzler Oxenstierna, der seine hohe Begabung, aber auch sein massloses Streben erkennt, eine Unterredung und arbeitet für Schweden zu Elbing bis 1648 an methodischen Werken. Er geht nach abermaliger Wirksamkeit in Lissa, wo er 1648 zum ältesten Bischof oder *Praeses in Synodo* ernannt wurde, aufgefordert durch den Fürsten Rakoczy, nach Saros-Patak in Ungarn und richtet die Schule daselbst nach seinem System ein. Selbst nach seiner Rückkehr 1654 blieb Lissa nicht für immer die Stätte seines Wirkens. Die Polen nahmen 1656 die von den Schweden besetzte Stadt wieder, und sie ging dabei in Flammen auf. Wiederum aller seiner Habe beraubt, flüchtete der 64jährige Greis nach Schlesien, in's Brandenburgische, nach Hamburg, bis er endlich in Amsterdam mit den Seinen eine neue Heimath fand. Hier erwarb er sich seinen Unterhalt durch Unterricht, hier gab er auf Kosten des Lorenz van Geer seine *Opera didactica* heraus, hier schrieb er aber auch das *Unum necessarium*, in welchem er zurückschaut auf sein leiden- und arbeitsreiches, vielbewegtes Leben.

Comenius ist seines Universalismus wegen oft gepriesen worden. Director Ziegler nennt ihn nach Herder (Br. z. Bef. d. Hum. 57) einen Priester der Humanität ersten Ranges. „Als solcher wird er auch", sagt er weiter, „von den Ernstesten im Orden der Freimaurer in neuerer Zeit hingestellt, und es soll die spätere neu-englische Loge ihre Statuten grösstentheils wörtlich aus seiner *Panegersia* entnommen haben." Gleichwol ist in seinem Universalismus viel von dem zu suchen, was er sein Labyrinth, seine Sisypheische Arbeit nennt. Er hat besonders einen Factor bei seinen Bestrebungen gering geachtet, den der Nationalität und mit ihm den der Geschichte. Und dennoch ist die Liebe zu seinem unglücklichen Vaterlande das Treibende fast bei allen seinen Bestrebungen. Vierzig Jahre, vierzig lange Jahre hat er gesammelt zu jenem böhmischen Wörterbuche, das die Flammen Lissas vor der

Herausgabe vernichteten [1]); er geht nach England, um dort, wie später anderwärts, den böhmischen Vertriebenen Herzen zu gewinnen [2]); er muss seinem Gönner, dem gewaltigen Kanzler Oxenstierna, die bittersten Vorwürfe machen, dass er beim Abschluss des westphälischen Friedens seinen verbannten Glaubensgenossen die Rückkehr in ihr Vaterland nicht ausgewirkt hat [3]); er muss am Ende seines Lebens noch grüssen und ermahnen seine Böhmen und Mähren. [4])

3. Einige hielten meine Bemühungen um Verbesserung der Schulen für eine dem Amte eines Theologen fremde Sache, als ob Christus diese zwei: „Weide meine Schafe und weide meine Lämmer!" nicht verbunden und Beide seinem geliebten Petrus aufgetragen hätte! Ihm, meiner ewigen Liebe, sage ich ewigen Dank, dass er solche Liebe zu seinen Lämmern in mein Herz gelegt. [5])

Diese Worte sind wie ein Dankgebet dafür, dass er die Zusammengehörigkeit von Pädagogenthum und Priesterthum, von Schule und Kirche erkannt hat. Die Zusammengehörigkeit beider ergibt sich ihm aber aus Christi Befehl: Weide meine Lämmer! Joh. 21, 15, aus dem Befehle des Heilandes, dessen Wort: Lasset die Kindlein zu mir kommen, denn ihrer ist das Himmelreich, wie einst, so noch immer bei jeder Taufe vernommen wird; der einst das Lehramt weihete, da er scheidend sprach: Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker; und die Liebe zu Christo ist die Hauptbedingung für das Weiden seiner Heerde, seiner Lämmer wie der Schafe. — Die Zusammengehörigkeit beider folgt ihm aber auch wie von selbst aus dem grossen Ziele des Menschenlebens, aus der Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes am Menschen durch des Herrn Gnade, wobei Menschen gewürdigt werden Gottes Mitarbeiter zu seyn 1 Cor. 3, 9. In diese Pflicht tritt nun die Schule wie die Kirche ein, jene noch früher als diese, und mit Recht mahnet Comenius, dass von dem Anfange der Fortgang abhängt. [6]) Daraus aber, dass jeder Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und durch Christum theuer erkauft ist, ergibt sich ihm die Forderung der Allgemeinheit des Unterrichtes, des Volksunterrichtes [7]), der besonders den Fürsten unseres Vaterlandes immer eine heilige Angelegenheit gewesen ist. — Die Zusammengehörigkeit von Schule und Kirche ist und war aber auch durch die evangelische Kirche

1) Ziegler XII. — 2) Schmid, Encyk. d. ges. Erziehungs- u. Unterrichtswesens I, 823. — 3) v. Raumer II, 54. — 4) *U. N.* X, 17. — 5) *U. N.* X, 3. — 6) *U. N.* V, 22: *Ut se dant prima, sic omnia.* — 7) v. Raumer II, 58.

selbst geboten. Die Reformation hatte jeden Christen in ein persönliches Verhältniss zu seinem Heilande gesetzt, und ein jeder sollte von seinem Glauben Rechenschaft geben können. Dazu bedurfte es aber einer tüchtigen Volksbildung, und von Luther an, der das Lehramt nächst dem Predigtamt für das allernützlichste, grösste und beste hält, ja sogar sich nicht darüber entscheidet, welches unter beiden das beste sei [1]), wird das Verlangen nach derselben immer lauter. Die Sorge für den Unterricht der Jugend war aber besonders in der religiösen Gemeinschaft nothwendig, welcher Comenius angehörte, wenn ihr anders ihre Eigenthümlichkeit und die Achtung Andersgläubiger bleiben sollte. — Die herrliche Vereinigung von Pädagogenthum und Priesterthum durch Comenius war endlich auch eine Folge seiner reichen Begabung, seiner Lehrgeschicklichkeit verbunden mit Frömmigkeit. [2])

Die Schule ist ihm aber die Mutterschule, die deutsche Schule, dann das Gymnasium oder die lateinische Schule und darüber hinaus die Akademie. Dringt er immer und immer wieder darauf, dass die Schule unter die Macht des Evangeliums zu stellen ist, so kann er sich die Schwierigkeit dieser Aufgabe in Bezug auf das Gymnasium nicht verhehlen, er, der vor Allem eine innerliche religiöse Bildung will, um nicht Heuchler zu erziehen. Das Gymnasium führt zu den Klassikern der Alten, nicht nur zu ihrer ewig herrlichen Form, sondern auch zu ihrem vorchristlichen, oft unsittlichen Inhalte, der sehr oft wie Oel in das Feuer der verderbten Natur ist. Die Klassiker, sagt er, beherrschen oft unter Verdrängung und Verschmähung des Evangelii also die Schulen, dass sie nur noch dem Namen nach christliche sind, und könnte man Gelehrte, wie den Lipsius und ähnliche durch die Klassiker Berauschte examiniren, so würde man bei ihnen keine davidische Freude am Gesetz Gottes, vielmehr Ekel finden; doch bei solcher Wahrnehmung tröstet ihn die Verheissung Christi, dass den Gläubigen weder Schlangen noch Gift schaden sollen. [3]) Und so hat der grosse Mann, der sich mühte die lateinische Sprache der Muttersprache gleich, ja über sie zu stellen, die Bedeutung der Frage nach dem Verhältnisse der Klassiker zum Christenthum tief empfunden [4]), und wenn er sie auch nicht

---

1) v. Raumer I, 166 — 2) *Hoc tamen te nolo ignorare,* heisst es in d. Vorwort zur *Consult. cathol. de rerum hum. emendat., quod Moravus fuerit et varia per vitam munera cum ecclesiastica tum scholastica gesserit, ad quae natus etiam videbatur. Etenim istis animi dotibus praeditus fuit, quibus instructi esse debent ejusmodi muneribus praeficiendi, dexteritate scilicet ad docendum et pietate conjuncta cum pari prudentia.* — 3) v. Raumer II, 75 f. — 4) Die Frage nach dem Verhältnisse der alten Klassiker zum Christenthum, die immer

ganz beantwortet hat, so zeigt er sich auch hierin als Pädagogen und Priester, als einen Hirten, erfüllt von heiliger Liebe zur Jugend. Ja Pädagogenthum und Priesterthum gehören nach ihm zusammen, und eine Trennung des einen von dem andern hat in seinem System keinen Platz.[1]) Er ist in Wahrheit ein *ἐπίσκοπος διδακτικός* 1 Tim. 3, 2, ein Vorbild, eine Weissagung auf die Zeit, wo das Verhältniss jener beiden erhabenen Anstalten, der Kirche und Schule, zu einander das innigste seyn wird.

4. Mein zweites langwieriges und beschwerliches Labyrinth war die Arbeit zum Frieden d. h. das Verlangen, die auf mannichfaltige, schädliche, ganz verderbliche Weise über den Glauben uneinigen Christen, wenn es Gott gefiele, zu vereinigen, und die viele darauf verwandte Mühe.[2])

Obwol Comenius seine Bemühungen um Verbesserung des Unterrichts sein erstes Labyrinth nennt, so richten wir doch zuerst unsern Blick auf sein Verlangen die streitenden Christenpartheien zu versöhnen, um dabei seine Stelle in der Kirche Christi zu bezeichnen. Er sagt zwar, dass er darüber noch nichts veröffentlicht wegen der Unversöhnlichkeit gewisser Leute, deren grimmigen Hass auf sich zu laden vertraute Freunde für unzeitig hielten; er will es jedoch veröffentlichen, weil man am Ende Gott mehr gehorchen und ihn fürchten muss, als die Menschen. „Seine Zeit", fährt er fort, „war wie das Gesicht des Elias auf dem Horeb, da er aus seiner Höhle nicht heraus zu gehen wagte, als Sturmwind, Erdbeben und Feuer vor dem Herrn hergingen, worin der Herr nicht war. Es wird aber, das hofft er, die Zeit kommen, wo Elias, nachdem er das sanfte Säuseln vernommen, aus der Höhle treten,

---

unsere Lehrmeister bleiben werden, ist seitdem vielfach in den Vordergrund getreten. Sie beantwortet sich wol, abgesehen von der *ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου (κόσμου)*, die sie schlüsslich aufdecken Röm. 7, 24, aus Folgendem: Auch durch das klassische Alterthum gehet der Zug des Vaters zu dem Sohne Joh. 6, 44, auch in ihm hat sich Gott in dem Gottes- Röm. 1, 20 und Sittenbewusstseyn Röm. 2, 14 herrlich offenbart, und von grosser Bedeutung für die rechte Würdigung desselben ist Justins des M. Lehre von dem *λόγος σπερματικός*. Vorbildlich wie die noch nicht genug berücksichtigte Auffassung der Klassiker durch die alten christlichen Apologeten ist die durch die Reformatoren, die in grosser Liebe an ihnen hingen. Die Hinweisung in das innere Heiligthum unseres Glaubens bei der Lectüre der alten und neuen Klassiker zu berücksichtigen, wo sich dies wie von selbst macht, ist Aufgabe der Schule. — 1) Die Trennung der Schule von der Kirche Christi ist ein Unding. Würde sie je in einer Zeit vollzogen, das Verlangen nach der Verbindung beider würde sicherlich, vorausgesetzt, dass der Glaube und die Liebe zu Christo nicht ganz ersterben, in Lehrern wie in Eltern mächtig werden. — 2) *U. N.* X, 4.

Gottes Stimme hören und wiederum zu ihm und seinem Volke wird reden dürfen; jetzt aber sei einem jeden sein Babel schön, und jeder glaube, es sei Jerusalem selber, das Keinem weichen dürfe, während ihm Alles weichen müsse.“ [1]) — Ist auch die Herausgabe jener Schrift unterblieben, da er bald durch den Tod dorthin gerufen wurde, wo es weder Lutheraner, noch Calvinisten, noch Katholiken, sondern nur durch den Herrn Erlöste und Selige gibt, so lässt uns doch sein *Unum necessarium* in seine Friedensgedanken schauen. — Er hatte den furchtbaren, dreissigjährigen Religionskrieg erlebt; der zweite Ton in dem heiligen Dreiklange, mit welchem einst in stiller, heiliger Nacht die himmlischen Heerschaaren die Erde grüssten, sollte in die streitenden Christenpartheien hineinklingen.

„Die Religion, das Band zwischen dem geschaffenen und unerschaffenen Geiste“, sagte er, „sollte bei allen Verwirrungen in der Welt Trost bringen und aus allen Stürmen zum sichern Hafen leiten; aber sie ist zum verworrensten Labyrinthe geworden. Anstatt einer Religion gibt es unzählige, und jede derselben ist wieder in mehrere gespalten. Daher haben Viele geargwöhnt, dass keine Religion wahr sei, sie sind in den Atheismus gerathen, da sie in der Finsterniss das Licht, in der Betäubung des Gewissens die Ruhe, im Tode das Leben suchten. — Die heidnischen Religionen sind wirklich Fabel, aber auch die jüdische, obwol sie von dem wahren Gott stammt, ist zum Pharisäismus, zu einem Chaos von Aberglauben ausgeartet, und der durch Vermischung von Juden- und Christenthum entstandene Muhamedanismus ist eine finstere Höhle des Irrthums. [2]) — Die christliche Religion allein, in der er der Führer ist, der da ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, wird für jenen heiligen, durch die Propheten verheissenen Zions-Weg gehalten, so gerade, dass auch die Thoren nicht irren mögen Jes. 35, 8; aber in ihr sind so viel Secten, Glaubensfragen, Meinungen und Kämpfe, dass es nichts Verworreneres auf der Welt gibt, uud was noch seltsamer, nirgends der religiösen Meinungsverschiedenheit wegen so bittern Hass, so anhaltenden Streit, so blutige Verfolgungen, grausame Strafen und schreckliche Kriege. — Ein Theil der Christen glaubt zwar ausserhalb des Labyrinthes zu seyn und rühmt sich, dass bei allgemeiner Unterordnung unter ein Haupt nicht leicht Zwietracht entstehen könne; aber wenn jemand die Gesetze

1) *U. N.* X, 4. — 2) Auch in diese Höhle wollte er das Licht des Evangeliums bringen; er ging damit um, die Bibel in's Türkische zu übersetzen, und schrieb eine Vorrede an den Sultan, in welcher er ihm das Lesen der h. Schr. empfahl. v. Raumer II, 56.

jener Eintracht näher betrachtet, so wird er zwar ein kunstvolles Labyrinth, aber doch ein Labyrinth sehen und zwar ein ungeheureres als sonst eins.[1]) Wer das Chaos der Religionen schauen will, der lese nur des Alexander Rossäus Beschreibung der Religionen der Welt.“[2])

„Gegen diese Verwirrung gibt es kein anderes Universalmittel als das, welches die Regel von dem Einen, was noth ist[3]), zu gewähren vermag. Es besteht darin, dass Alle zu dem Anfange der Wege zurückkehren, von wo aus die Scheidungen entstanden sind, d. i. zu jener ersten Religion, welche der erste Mensch von seinem und unserm Schöpfer empfangen hatte; denn Gott allein weiss am besten, wie er von seiner Creatur verehrt werden sollte, und konnte dies den ersten Menschen lehren und hat es ihn gelehrt. Jedes Erste ist aber die Norm für das Uebrige in seiner Art, so dass nothwendig das, was unter dem Folgenden ausartet, zu seiner ersten Gestaltung zurückzubringen ist.“[4])

Comenius geht also bei seinem Streben die Kirchen zu vereinigen viel weiter als irgend ein Anderer z. B. Calixt, der das allen Confessionen Gemeinsame in der Schrift und in der Ueberzeugung der fünf ersten christlichen Jahrhunderte fand; er steigt hinab bis zu dem Anfange, bis zu der Zeit vor dem Sündenfalle.

Die paradiesische Religion war die einfachste; sie bestand in dem Glauben an den einen Gott, in dem Gehorsam gegen ihn und der Hoffnung auf das Leben aus der Quelle des Lebens, aus Gott. Und keine andere hat Gott dem Abraham, dem Vater der Gläubigen, gegeben, da er sprach: Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm; ich bin dein Schild und dein sehr grosser Lohn. Eine ähnliche einfache Gottesverehrung hat Moses gelehrt: Du sollst Gott, deinen Herrn lieben von ganzem Herzen u. s. w. und deinen Nächsten wie dich selbst, denn die übrigen Vorschriften Mosis waren Uebungen des Gehorsams, oder Typen und mystische Schärfungen des Glaubens und Stärkungen der Hoffnung. Die Summa der Religion vor und unter dem Gesetz bestand demnach darin, Gott im Glauben zu ergreifen, in der Liebe zu umfassen, in der Hoffnung sich an ihn zu halten; daher das Eine

---

1) *U. N.* I, 15—18. — 2) *U. N.* VIII, 1. — 3) *Necessarium est ad aliquid efficiendum aut impetrandum requisitum primarium, sine quo alia omnia frustra essent. Dicitur alias principale, praecipuum etc. Quod autem Dominus dicit, unum esse necessarium, intelligitur aut praecise unum aut collective: praecise unum, in correlatis, ubi unum uni aut bina binis respondent etc. Collective unum dicitur, cum se totum essentiale in partes essentiales dividit plerumque tres.* *U. N.* III, 8—11. — 4) *U. N.* VIII, 1.

immer noth ist, von seinem Gott abzuhangen im Denken und Erkennen, im Wollen und Begehren, im Streben und in allen Kräften.[1])

Von Gott, ihrem Centro, ist aber die ganze Welt abgewichen; davon handelt er in der Schrift: „Grund der wahren Sicherheit“, in welcher er zeigt[2]), dass Alles durch und in Gott bestehe, der allein der selige und unerschöpfliche Brunnquell ist, woraus unser Wesen, Leben, Verstand, Nutzbarkeit und was nur irgend ein Geschöpf hat, herfliesset C. 1, dass aber der Mensch die wahre Ruhe, Sicherheit, Beständigkeit, seinen seligen Zustand verloren, dass er der Qual und Angst, dem Schmerze und dem Tode verfallen sei, nachdem seine Seele ihr Centrum, Gott, verlassen hat C. 2. 3. 4. Die Ursache und der Anfang unseres Ausgehens aus dem Centro, und somit aller Unruhe und Zerrüttung ist aber unsere Eigenheit. Diese — der Name ist zwar neu, aber die unselige Sache so alt als die Welt — besteht darin, dass der Mensch einen Ekel hat, von Gott und seiner Ordnung sich binden zu lassen, und nur sein eigen seyn will, sein eigener Rathgeber, sein eigener Führer, sein eigener Beschützer, sein selbst eigener Herr, in Summa: sein eigener Gott. Das ist der Anfang alles Uebels C. 5, 66. Den Anfang der unseligen Eigenheit hat der Teufel gemacht, der nicht mehr mit den andern Engeln unter dem Schöpfer stehen, sondern seinen Thron neben den Allerhöchsten setzen wollte und so, nachdem er das höchste Wesen verlassen, nebst denen, die es mit ihm hielten, in den Abgrund gestürzet ist, und ein anderes Exempel thörichter Verwegenheit wurde darauf, durch Verführung des Teufels, der Mensch im Paradiese.[3]) Die Eigenheit, in welcher der Mensch, wie er sich selbst zum Anfange und Ziele setzt, so für und durch sich seyn will, hat uns nicht nur in Adam verführet, sondern ist noch immerdar die Ursache aller unserer Misshelligkeiten mit Gott, den Engeln und Menschen, aller Unruh und Zerrüttung, die wir daheim in uns selber haben; aus ihr stammt unsere Trennung von Gott, dem Wesen unseres Wesens, der Macht der Mächte, der Güte aller Güte, der Wahrheit aller Wahrheit, aus ihr stammt alle Misshelligkeit unter den Menschen, die Lieblosigkeit, die Ungerechtigkeit, der

---

1) *U. N.* VIII, 2. — 2) Das Angegebene ist aus einer Uebersetzg. des *centr. secur.* v. A. Macher, Prediger bei d. böhm. Gemeinde in Berlin, entnommen. — 3) *Homo per naturam deificari appetit; quia, cum omne ens perfici ac sublimari appetat, homo autem nihil se sublimius habeat praeter deum, appetit ergo fieri sicut deus: eoque appetitu a Satana tanquam ansa seu hamo captus et deceptus fuit. Christus ergo dei filius, quod Satan falso offerebat, vere confert etc.* *U. N.* VIII, 4.

Hochmuth, der alle Einigkeit zerreisst, der Ungehorsam, aus ihr stammt jegliche Unruhe des Gemüthes und endlich die Verzweifelung. Das einzige Mittel gegen dies Alles ist aber die Wiedereinkehr in's Centrum, in Gott, in's Centrum der Allmacht und Stärke, der Barmherzigkeit und Erbarmung, des Trostes und der Seligkeit C. 6. 7. Das herrlichste Capitel des ganzen Buches ist das achte, welches die Ueberschrift hat: Christus, das Centrum der göttlichen Barmherzigkeit. „Dabei ist Gott unserer Schwachheit zu Hülfe gekommen. Er hat sich sichtbar gemacht, als er seinen Sohn mit unserm Fleische angethan und ihn als das Centrum des Himmels und der Erde ausgerufen, damit Alles, was zerrüttet und zerstreut war, bei und in ihm wieder gesammelt und vereiniget werden könnte. Matth. 17, 5. Col. 1. Ephes. 1. 2 Petr. 2, 5. 6. Wenn wir Christum finden, so finden wir den himmlischen Vater, und wenn wir den finden, so finden wir den Brunnquell, aus welchem wir geflossen, nemlich das selige Centrum der Ewigkeit, und sind wieder daheim. In Christo ist die Ruhe für die Seelen Matth. 11, 28, in ihm haben wir Frieden Joh. 16, 43, in ihm Sicherheit Joh. 6, 39. Alles aber, was Christus hat, das hat er für uns, und auch der Weg zu dem unerschöpflichen Brunnen der Barmherzigkeit ist uns gezeigt. Wir müssen erstlich Christum sehen Joh. 6, 40 d. h. ihn für unsern einigen Erretter, Beschirmer und gnädigen Gott erkennen; doch das Sehen ist noch nicht genug, sondern wir müssen auch seiner theilhaft werden, ja uns ganz in ihn einhüllen, so dass wir in ihm und er in uns seyn möchte Joh. 14, 20. Phil. 2, 5. Dies muss aber vornehmlich durch den Glauben geschehen, so dass, wenn wir mit ihm vereiniget sind, wir auch glauben das zu seyn, was er ist, nemlich Söhne Gottes, die dem himmlischen Vater angenehm, wegen seiner Genugthuung unschuldig sind und die mit ihm ein gleiches Recht zur ewigen Erbschaft haben. Joh. 1, 12. Röm. 8, 17. Sodann müssen wir uns Christum auch zueignen in der Nachfolge, indem wir sein Leben an uns nehmen, welches der Apostel Christum anziehen nennt Röm. 13, 14. Gal. 3, 27; wir müssen vor allem anziehen seine Sanftmuth und Demuth, u. s. w. C. 8. Christus muss in uns leben und der Gläubige so von dem Geiste Christi regiert werden, wie unseres Körpers Glieder vom Geiste, der vom Haupte her den ganzen Körper durchfliesst.[1])

Dem ganzen Körper der Gläubigen, der christlichen Kirche, thut aber sehr noth die allgemeine Eintracht, welche Christus die Liebe nennt und den Seinen als Erkennungszei-

1) *U. N.* VIII, 5.

chen gab Joh. 13, 35, welche die Apostel als das Band der Vollkommenheiten empfehlen Col. 3, 14, die Einigkeit im Geist bei der Verschiedenheit der Gaben Christi. Das höchste Gesetz jener Eintracht besteht aber darin, dass in Allem, was nothwendig, die Einheit, in dem minder Nothwendigen, in den Adiaphoris, die Freiheit und in Allem die Liebe gegen Alle bewahrt wird.[1]) Christen der Art gab es zu der Apostel Zeit Ap.-Gesch. 4, 32 und auch noch eine Zeit lang nach derselben, da man nicht nur um Christi willen, sondern auch Einer für den Andern das Leben liess 1 Joh. 3, 16; aber da die Liebe erkaltete, blieb die Kirche nicht mehr die Schaar der aus der Welt Erwählten, sondern sie ward selbst zur Welt, mit dem Namen Christi bedekt. Sie ist aber deshalb nicht dem Schiffe des Theseus gleich geworden, das nach Plutarch so oft ausgebessert ward, dass nichts von dem alten Material übrig blieb; denn Christus hat das Schiff der Kirche auf sich selbst so gebaut, dass sein Werk an ihr nicht untergehen kann, was auch von fremdem, menschlichem oder teuflischem Werke darzu komme. Was unter den Christen von Christo, seiner Lehre, seinem Leben, seinen Verordnungen übrig bleibt, das ist Weizen, Gold und Edelstein und das allzeit allein Nothwendige, was aber von menschlichen Erfindungen und Entheiligungen dazu gekommen ist, das ist alles Unkraut, Heu und Stoppeln, zubereitet zum Verbrennen. So gibt es keinen andern Rath, als zu der Regel Christi von dem Einen, was noth thut, zurückzukehren. Dies Eine besteht aber darin, dass wir Christum, das Muster aller Vollkommenheit, das uns vom Himmel gesandt ist, allein anschauen und darnach alles das Unsrige einrichten. 2 Mos. 25, 40. Matth. 3, 17. 17, 6. 11, 27. Was wir aber von Christo zu lernen haben, ist Alles, was er gethan und gelehret hat. Ap.-Gesch. 1, 1.[2]) Gott, der

---

1) In seiner *Ratio disciplinae ordinisque eccl. in unitate fratrum Boh.* c. 1. heisst es: *Essentialia Christianismi vocarunt illa, in quibus hominum salus immediate sita est, nempe ex parte dei gratia dei patris, meritum Christi et spiritus s. dona; ex parte vero nostra fides, caritas et spes. Per fidem intelligendo etc. Ministerialia vero Christianismi esse divinitus ecclesiae data media, per quae gratia dei patris, meritum Christi, spiritusque s. operatis nobis innotescunt et conferuntur: id est, per quae in nobis fides, caritas et spes accenduntur, foventur, roborantur; nempe verbum dei, claves et sacramenta. Verbum enim dei essentialia illa nobis revelat Ps.* 19, 12, *claves assignant Joh.* 20, 22, *sacramenta obsignant Rom.* 4, 11. *Ideoque ministerium eccl. docent esse necessarium non propter se, sed propter illa essentialia etc. Accidentalia vero Christianismi appellabant ea, quae tempus, locum, modumque ministralia illa usurpandi concernunt, i. e. ceremonias ritusque religionis externos. Quae putarunt pro libertate et prudentia christiana ita esse usurpanda, ut non solum non officiant fidei, caritati, spei, sed magis ut illustrandis et inculcandis illis inserviant.* — 2) Der darauf in C. 8, 10 gegebene Auszug aus dem Ev. ist von Erasmus.

Heiland, hat uns selbst den neuen, kurzen, heiligen Zionsweg gezeigt. Das Eine, was Allen noth thut, ist daher die Rückkehr zu Christo, der uns in den Werken der Gottseligkeit so vollkommen haben will, wie der Vater im Himmel vollkommen ist Matth. 5, 48, was nur durch ihn möglich wird, von dem St. Paulus sagt: Ich kann Alles durch den, der mich mächtig machet Phil. 4, 13. Das *ad Christum reverti*, welches der Grundton in dem System des Comenius ist, geschieht aber vor Allem durch die heilige Schrift, durch das Evangelium.

5. Fragt Jemand nach meiner Theologie, so will ich, wie der sterbende Thomas von Aquino, da ich auch bald sterben werde, die Bibel nehmen und mit Herz und Mund sagen: Ich glaube, was in diesem Buche geschrieben stehet. [1])

Die Bibel ist ihm das Buch der Bücher. „Anstatt alter Bibliotheken“, spricht der Herr zu ihm [2]), „gebe ich dir dieses Büchlein, die Bibel, in welchem du alle Künste enthalten finden wirst. Hier soll deine *Grammatica* seyn die Erwägung meiner Worte, deine *Dialectica* der Glaube an dieselben, deine *Rhetorica* Gebet und Seufzer, deine *Physica* die Betrachtung meiner Werke, deine *Metaphysica* die Freude an mir und den ewigen Dingen, deine *Mathematica* die Berechnung, Erwägung und Abmessung meiner Wohlthaten, sowie des Undanks der Welt gegen dieselben, deine *Ethica* meine Liebe, welche dir die Regel aller Pflichten gegen mich und den Nächsten an die Hand geben wird.“ — Die Bibel ist ein Brief Gottes an das Menschengeschlecht; sie ist uns, den aus dem Paradiese Vertriebenen, dazu gegeben, dass wir an unsere Thorheit, die darin besteht, dass wir die Quelle des Lebens, Gott, verlassen haben, und an die Unglückseligkeit, in die wir dadurch stürzen, aber auch an die Barmherzigkeit Gottes, die den Bussfertigen angeboten wird, kräftiglich erinnert werden; sie wird aber, was ihren innersten Kern betrifft, in Offenbarungen, die mit dem Glauben, in Befehle, die mit Gehorsam, in Verheissungen, die in göttlicher Hoffnung anzunehmen sind, eingetheilt. Dabei wird aber ein grösserer Fleiss gefordert, als bei irgend welchen menschlichen Büchern, wegen der Schätze des Lichtes, der Wahrheit und der Seligkeit, die hier grösser sind, als anderswo, und die allein den Bittenden, Suchenden und Anklopfenden verheissen werden; dabei ist aber auch grössere Vorsicht nöthig als irgendwo: denn wie im irdischen Paradiese nicht allein der Baum des Lebens, sondern auch

1) *U. N.* X, 9. — 2) Labyrinth der Welt C. 3.

der Baum der Erkenntniss Gutes und Bösen war, durch dessen Frucht man den Tod finden und essen konnte, also ist es auch in diesem geistlichen Paradiese, wo den Baum des Lebens die Offenbarungen, Befehle und Verheissungen Gottes, mit den Exempeln der Heiligen, die dies Alles angenommen, den Baum der Erkenntniss Gutes und Bösen aber die Geheimnisse, Verbote und Bedrohungen mit den Exempeln derer, die verwegen darauf fallen und dawider sündigen, vorstellen und die Vermessenheit derer, die nicht allezeit sich fürchten und hüten, anreizen. Wer demnach in dieses Paradies Gottes, die Bibel, hineingeht, soll dies mit dem festen Vorsatze thun, dem Baume des Lebens anzuhangen, den Baum der Erkenntniss Gutes und Bösen aber zu meiden, d. h. er soll das Buch lesen, nicht um gelehrter, sondern um heiliger zu werden. Die ganze h. Schrift ist ein praktisches Buch. Wie jeder Mensch ein kurzer Inbegriff der Welt ist, so hat die ganze von Gott beschriebene Geschichte des gesammten Menschengeschlechtes in jedem Menschen besonders ihre Vergegenwärtigung so sehr, dass es keinen Menschen gibt, der nicht seinen Gott und Satan, sein Paradies und seine Hölle, seinen Baum des Lebens und des Todes, seine Versuchungen und Kämpfe, seine Siege und Niederlagen, seinen Cain und Abel, mit einem Worte den Weibes- und Schlangensamen in sich hätte, der in dem Einen mehr, in dem Andern weniger herrscht. Daher wird der den grössten Nutzen von der h. Schrift haben, der an die Stelle dessen, von welchem darin gehandelt wird, er sei fromm oder gottlos, sich selbst setzet und Alles, was er sagen hört oder thun sieht, auf sich selbst bezieht; ein Solcher schreitet von Licht zu Licht, von Tugend zu Tugend, zu dem Gott der Götter in Zion. Um aber gleich den Aposteln zu lehren alle Menschen mit aller Weisheit und darzustellen einen jeglichen Menschen vollkommen in Christo Jesu Col. 1, 28, ist Dreierlei nöthig: erstens alle biblischen Geschichten zu wissen, sodann den wahren Sinn aller Stücke des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu erfassen, und endlich sich selbst mit völligem Ernste des Geistes zu einem neuen Menschen nach Gott in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit umzubilden. Eph. 4, 24. Col. 3, 20. 2 Cor. 2, 18. Der erste Grad wäre die Kriegsschule, der zweite der Krieg selbst, der dritte der Sieg und Triumph, oder: auf der ersten Stufe wären die Christen wie die Leviten, die im Vorhofe des Tempels dienten, auf der zweiten wie die Priester, die im Heiligthum ihr Amt verrichteten, auf der dritten stände ein jeglicher vollkommener Christ, der Christo ähnlich ist, wie der hohe Priester im Schmuck der Heiligkeit, bereit in das Allerheiligste, in den Himmel,

einzugehen. So nun ist die Bibel den Christen Alles, das Eine, was noth ist; sie ist der ewigen Weisheit Stuhl [1]); aber auch die beiden übrigen Bücher, die Welt und das Gemüth sind uns nicht vergeblich gegeben. [2])

Wie sich nach Comenius die heilige Schrift als Gottes Wort an jedem Einzelnen erweiset durch ihre erleuchtende, heiligende und beseligende Kraft, so soll sie besonders das Buch der Bücher für den Theologen seyn, der, wie Hyperius sagt, in der Schrift geboren wird. [3]) Nur Gottes Wort soll gepredigt werden, damit die Menschen wiedergeboren und der göttlichen Natur theilhaftig werden. [4]) Die Erklärung der h. Schrift soll wie die Esra's seyn Neh. 8, 8. 9; sie soll durch sich selber erklärt werden, nicht durch Aristoteles, Cartesius oder einen anderen Lehrer, nicht durch die Eingebung der eigenen Vernunft, nicht von menschlichen Worten soll Gottes Wort, nicht von menschlichem Sinne der göttliche Sinn Licht empfangen, und über der Frage, ob das apostolisch-prophetische Wort genüge oder die Tradition hinzukommen müsse, in welchen Handschriften das geschriebene Wort am reinsten zu finden und welche von den vielen Uebersetzungen die beste sei, soll das Streben nach jener apostolischen Vollkommenheit gross werden, nichts wissen zu wollen als Christum den Gekreuzigten 1 Cor. 2, 2, und diese Wissenschaft nirgends anders herzuholen als aus der h. Schrift 1 Tim. 3, 16. 17. Gottes Gesetz ist zu betrachten Tag und Nacht Jos. 1, 8, und in der Schrift zu suchen, die von Gott eingegeben ist, auf dass ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt. Joh. 5, 39. 2 Tim. 3, 16. [5])

Nach dem Gesagten ist dem Comenius die h. Schrift die höchste von Gott gegebene Norm des Glaubens und Lebens, die aus sich selbst zu erklären und fort und fort auf das Leben anzuwenden ist.

6. Fragt Jemand genauer nach meinem Glaubensbekenntnisse, so will ich ihm das apostolische zeigen, da ich kein kürzeres, einfältigeres und nachdrücklicheres weiss, das alle Streitfragen entscheidet. [6])

Wie Comenius selbst fest im apostolischen Glaubensbekenntnisse stand, so verlangt er, dass schon in der Mutterschule die Kinder, die in der Taufe ihrem Schöpfer und Erlöser zurückgegeben sind, das Vaterunser und den Glauben lernen und dass sich die Aneignung des Katechismus in der

---

1) *U. N.* VI, 15—24. — 2) S. unten. — 3) *U. N.* VIII, 15. — 4) *U. N.* VIII, 21. — 5) *U. N.* VIII, 13—15. — 6) *U. N.* X, 9.

deutschen Schule fortsetzen soll [1]); aber er, der den grimmigen Hass der streitenden Christenpartheien hinlänglich zu kennen meinte, sieht in den besonderen Confessionen, welche sie sich nächst der h. Schrift schmieden, den Schild der Unversöhnlichkeit, den sie sich fortwährend entgegen halten, die Festungen und Schlösser, woraus sie sich vertheidigen und Andere bekämpfen. Er behauptet nicht, dass die frommen Bekenntnisse, dergleichen es viele gebe, an sich etwas Böses seien; aber zufälliger Weise, sofern sie auf unversöhnliche Art von einander trennen, seien sie allerdings ein Uebel, das durchgehends beseitigt werden müsse, wenn die Wunden der Kirche einmal geheilt werden sollen; wenn nicht, wird das Christen-Volk niemals wissen, wohin es sich wenden soll. Mit den Secten und Confessionen hängt aber zusammen die unaufhörliche Disputir-Sucht. Die Apostel und ihre nächsten Nachfolger kämpften durch die Kraft des heiligen Geistes, aber man hat zu Aristotelischen Waffen, zu den Vernunftschlüssen gegriffen. Nicht eine einzige Streitfrage ist dadurch geschlichtet, sie sind vielmehr in's Unzählige vermehrt worden; denn der Teufel, der ein Sophist ist, unterliegt niemals in Wort-Zänkereien, aber wir armen Neulinge, der Eva Kinder, sind wie unsere Mutter, Einer nach dem Andern von dem Bessern und Wahren allmählich abgeführt worden und werden gewissermassen bis in den gänzlichen Abfall von Christi Glauben, Leben und Hoffnung gestürzet. Solchem hätten die Synoden und Concilien abhelfen sollen durch ihre allgemeine Uebereinstimmung der recht Denkenden gegen die besonderen Irrthümer Etlicher; aber sie sind, wie die Klage der Alten und Neuern und die Sache selbst bezeuget, zu Labyrinthen geworden; denn der Teufel in seiner Arglist hat die Sache dahin gebracht, dass er, so oft die Meinungen nicht erwogen, sondern gezählt werden, allezeit mehr Kinder der Finsterniss, die er den Kindern des Lichts entgegenstellt, antrifft, damit die Lüge über die Wahrheit siege. [2])

So sei denn das ganze Christenthum in Verwirrung gerathen, der Glaube, der in tausend Stücklein von Artikeln zerschnitten ist, das Leben, die Hoffnung. Das einzige Mittel, wodurch geholfen werden kann, ist das *Reverti ad Christum*, das darin besteht, dass man des alleinigen Führers Christi Fusstapfen besser beachtet und ihnen folgt, alle fremden Fusstapfen aber so lange verlässt, bis wir Alle hinankommen zur Einigkeit des Glaubens Eph. 4, 13. Wie der himmlische Lehrer all das Seine auf die h. Schrift gegründet hat, so möge

---

1) v. Raumer II, 82. — 2) *U. N.* VIII, 16 - 18.

jeder unter uns von jedem besonderen Bekenntnisse lassen und mit dem allgemeinen, dem geoffenbarten Worte Gottes, sich begnügen und nachdem er die Bibel ergriffen, ausrufen: Ich glaube, was Gott in diesem Buche offenbaret, ich will gern thun, was er befiehlt, und ich hoffe, was er verheisset.[1])

Comenius wünscht demnach im Interesse der Einigkeit unter den Christen sogar ein Aufgeben der einzelnen Symbole; er weiset darüber hinaus auf die heilige Schrift, auf den Herrn; er nimmt Antheil an dem Religionsgespräche zu Thorn, das aber nur dazu diente, die Kluft zwischen den Confessionen zu zeigen; ja er geht noch weiter. Das vergebliche Bemühen, die Christen zu vereinigen, treibt ihn zu der Hoffnung, es könne leichter das Ganze als ein Theil geheilet werden, wenn man dem ganzen kranken menschlichen Leibe eine allgemeine Arzenei gäbe, als allein dem Kopfe oder Fusse oder der Seite u. s. w. ein Pflaster auflegte, und deshalb hat er begonnen, in seinem Verlangen so weit zu gehen, dass das ganze menschliche Geschlecht, welches allerwegen mit sich selbst und Gott uneins ist, vereinigt und Mittel und Weisen, wodurch es geschehen könnte, gefunden werden möchten.[2]) Comenius ist Universalist. Die geschichtliche Entwicklung gilt ihm wenig.

7. Der zerstreuten Kirche Söhne.

Comenius bittet den Herrn, dass er, wie er einst zu Petro sprach: Wenn du bekehret bist, so stärke deine Brüder, auch zu ihm sagen möge: Lehre, der du bekehrt bist von den unnöthigen Dingen zu dem Einen, was noth ist, Solches deine Brüder. Seine Brüder nennt er aber Alle, die mit ihm aus einem Blute entsprossen, alle Nachkommen Adams, die auf dem ganzen Erdboden wohnen; seine Brüder nennt er Alle, die den Namen Christi anrufen, besonders die Söhne der zerstreuten Kirche.[3]) Sein Begriff der Kirche ist aber der alte hussitische, in welchem der Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche aufs stärkste hervorgehoben wird. Gleich Hus ist ihm die wahre allgemeine Kirche die *Universitas praedestinatorum*, die Gemeine der Heiligen unter dem einzig nothwendigen unsichtbaren Oberhaupte Christo, und wo auch nur zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind, da ist eine *particularis sancta ecclesia*. Ihre Glieder sind Brüder und Schwestern.[4])

Nach seiner Bekehrung sendet ihn der Herr unter seine

---

1) *U. N.* VIII, 22. 23. — 2) *U. N.* X, 5. — 3) *U. N.* X, 16. — 4) *Ratio discipl.* S. 4.

anderen Diener, welche die Welt verlassen und sich ihm ergeben haben, damit er ihre Art und ihr Wesen sehe.[1]) Sie wohnen in der Welt zerstreut, aber die Welt kennet sie nicht. Er jedoch erhält ein Perspectiv, durch welches er wie die Eitelkeit der Welt, so die Freude der Auserwählten betrachten kann, und der äusserliche Umfang desselben ist das Wort Gottes, das inwendige Glas aber der heilige Geist. Mit diesem eilt er aus dem Getümmel der Welt in den Tempel, welcher Christenheit heisset. Er betritt das innere Chor, nicht achtend auf die zu beiden Seiten sich zankenden Secten, und hier wird er gewahr, welch' besonderer Raum dies ist, nemlich *Praxis Christianismi.* Der Vorhang vor demselben, welcher von aussen sichtbar war, war von dunkler Farbe und hiess *Contemptus mundi,* der andere, inwendige ist glänzend und heisst *Amor Christi*, und wer bis hinter diesen ging, wurde ein anderer Mensch, voll von Glückseligkeit, Freude und Friede. Tausende gingen um diesen heiligen Raum herum, weil sie ihn nicht sahen oder nicht achteten, da er von aussen schlecht anzusehen war. Auch Schriftgelehrte und Priester, Bischöfe und viele Andere, die sich grosse Heiligkeit einbilden, sieht er rings herumgehen, Etliche auch etwas hineinsehen, aber doch nicht hineingehen. Wol trifft den sich recht Nahenden ein Strahl aus dem Heiligthume, wol kommt ihm lieblicher Duft entgegen, wol beginnt er die Thür zu demselben zu suchen, aber Etliche sehen zurück, der Glanz der Eitelkeit der Welt strahlt ihnen wieder entgegen und sie kehren zurück. Die eigentliche Ursache, warum so Wenige in das innere Heiligthum kamen, war aber das überaus scharfe Examen, denn wer hinein wollte, wer Gott haben wollte, der musste alles Andere verlassen; ja nicht nur die Kleider der Eintretenden wurden besichtigt, damit sich in ihnen nicht Etwas von der Eitelkeit der Welt verberge, sondern auch das Innere, Haupt und Herz zergliedert, damit nichts Unreines Gottes Wohnung befleckte, und anstatt des Blutes, welches dabei vergossen wurde, entzündete sich in den Gliedern ein Feuer, welches den Menschen ganz umwandelte. — Hinter dem Vorhange war es aber ganz anders als in der Welt; in der Welt war allenthalben Blindheit und Finsterniss, hier aber helles Licht, dort Betrug, hier Wahrheit, dort Unordnung, hier Ordnung, dort Unruhe, hier Friede, dort Bekümmerniss und Verdruss, hier Freude und Ergötzen, dort Mangel, hier Ueberfluss, dort Knechtschaft und Sclaverei, hier die grösste Freiheit, dort war Alles beschwerlich, hier aber Alles leicht, dort überall Betrüb-

1) Paradies des Herzens C. 5.

niss, hier lauter Sicherheit.[1]) Den Christen, welche der innern Kirche angehören, leuchtet das Licht des Verstandes und des Glaubens, welche beide der heilige Geist ordnet und regieret, und in demselben sehen sie wie die Wunderwerke Gottes, so seine verborgene Führung der Menschen; sie sind in vollkommener Freiheit keinem Dinge, allein nur Gott unterworfen, und doch dienen sie dem Nächsten mit Freuden; sie denken, glauben, wollen und verwerfen Einerlei, weil sie von einem Geiste gelehret und getrieben werden, und ihre Einigkeit gleichet trotz der grossen Verschiedenheit der Gaben der Harmonie eines vielseitigen musikalischen Instrumentes; wenn sich Einer freuet, freuen sich Alle mit ihm, wenn Einer traurig ist, sind es die Uebrigen mit ihm; was sie besitzen, reichen sie, wenn es nöthig ist, willig dar; an gegenseitiger Vertraulichkeit gleichen sie Brüdern, denn sie sagen, dass wir Alle von einem Blute herstammen, mit einem Blute erkauft und abgewaschen, eines Vaters Kinder, eines Tisches Genossen sind und ein Erbtheil im Himmel mit einander zu erwarten haben; ihnen ist es ebenso leicht, Gott von ganzem Herzen zu dienen, als zu leiden, was er auflegt, sie haben in Allem Genüge, sie sind in Gott geborgen, der ihr Schild ist, sie haben allenthalben Frieden und bei der Gegenwart Gottes und dem Gefühle seiner Liebe eine immerwährende Freude im Herzen; denn wo Gott ist, da ist der Himmel; wo der Himmel, da ist ewige Freude; wo ewige Freude, da kann der Mensch weiter nichts mehr begehren.[2]) Selbst der Tod nahet sich ihnen nicht in seiner hässlichen Gestalt und Blösse, sondern schön, angethan mit den Grabtüchern Christi, die er im Grabe zurückgelassen; sie schauen dem Heimgegangenen mit dem Glaubensauge nach in die Herrlichkeit, die ihm geworden, und aus des ewigen Thrones Mitte spricht zu ihnen ihr Herr Jesus, ihr Seligmacher: Fürchte dich nicht; ich bin mit dir, dein Erlöser, ich, dein Tröster! Fürchte dich nicht! Siehe, deine Missethat ist von dir genommen, und deine Sünde getilget. Freue dich und frohlocke; denn dein Name ist auch unter diesem Haufen angeschrieben; wenn du mir nur treulich dienen wirst, so sollst auch du gleich einem von ihnen seyn.[3])

Also sind die Glieder der innern Kirche, also war Comenius selber. Er ist ein Diener des Herrn aus dem hohen Chor. Sein Andenken ist besonders in der Brüdergemeinde in Segen. Wol bestand die Gemeinde, deren letzter Bischof

---

1) Paradies des Herzens C. 5. — 2) *Ibid.* C. 6—13. — 3) *Ibid.* C. 15. 16. 17.

er war, schon bei seinem Tode nur noch in zerstreuten Resten fort, wol war sein Schwiegersohn Peter Jablonsky, auf den er die bischöfliche Weihe übertragen hatte, schon 1670 gestorben; aber diesem folgte 1699 sein Sohn D. E. Jablonsky, welcher später Hofprediger in Berlin ward, und dieser ist es, der das Depositum der bischöflichen Ordination 1737 an den Grafen Zinzendorf übergeben hat. [1])

8. Eine meiner vorzüglichsten Bemühungen bezog sich auf die Schulverbesserungen, die ich aus Verlangen, die Jugend in den Schulen aus den beschwerlichen Labyrinthen herauszuführen, über (mich) nahm und viele Jahre fortsetzte. [2]) Die h. Schrift ist in Wahrheit der Stuhl der ewigen Weisheit; und doch sind die zwei übrigen Bücher, die Welt und das Gemüth, nicht vergeblich gegeben. [3])

Um das Licht der Weisheit zu erlangen, bedarf es, wenn die Menschen der Führung Gottes folgen wollen, nur der Furcht Gottes, die der Weisheit Anfang ist, des andächtigen Gebetes, um zu bezeugen, dass wir nicht im Vertrauen auf uns selbst, sondern blos im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu den Brunnen des Lichtes und Heils hinzutreten, und des Wortes Gottes des Höchsten Sir. 1, 5. Das Wort Gottes ist aber ein dreifaches: das den vernünftigen Creaturen, den Engeln und Menschen eingegebene, das Licht des Geistes; das den leiblichen Creaturen eingeprägte, deren die Welt voll ist, und das durch die Worte, welche die Heiligen Gottes geredet und auf göttlichen Befehl in die prophetischen Schriften gebracht haben, ausgedrückte. So gibt es denn drei Canäle der Weisheit: den gesunden Geist, voll von angeborenen Begriffen, welche durch die Vernunft in's Licht zu stellen sind; die Welt, voll von Creaturen, die den Sinnen unterliegen sollen, und die h. Schrift, voll von geoffenbarten Geheimnissen, die durch den Glauben zu erforschen ist. In diesen Büchern Gottes ist enthalten, was zu wissen oder nicht zu wissen nöthig ist; sie allein sind daher nothwendig, um daraus die Weisheit zu schöpfen. [4]) — Ihr Verhältniss zu einander ist das der Harmonie; denn der allervollkommenste Künstler, Gott, hat die Schaubühnen seiner Weisheit, die Welt, das Gemüth und die h. Schrift nicht anders als in höchst vollkommener Uebereinstimmung aufbauen können. Da nun in dem Vollkommenen kein Irrthum ist, so wird auch von denen, die sich

---

1) Cranz, Brüderhistorie S. 90. — 2) *U. N.* X, 3. — 3) *Ibid.* VI, 24. — 4) *Ibid.* VI, 2.

Gott als demüthige und aufmerksame Schüler hingeben, kein Irrthum gefunden werden können. Und wenn auch hier aus menschlicher Unvollkommenheit irgend welcher Irrthum stattfindet, so kann er doch durch Gottes Hülfe, der auf dem Wege der Weisheit führet und die Weisen regieret Weish. 7, 15, nicht so schädlich seyn, als wenn wir Gott verlassen und andern Führern folgen. Endlich fehlt es auch nicht durch Gottes Gabe an einigen Anleitungen, nach welchen man, wenn sie gewissenhaft beachtet werden, alle Schaubühnen der Weisheit Gottes, das Buch der Geschöpfe, das Buch des Gemüthes und das Buch der Worte Gottes, sicher und angenehm durchgehen kann. Solcher Anleitungen sind vornehmlich drei: dass du, was du finden willst, dort suchest, wo es ist, dich in dir, die Welt in der Welt und Gott in Gott; dass du Solches durch das Organ thust, welches jedem derselben zugewiesen ist, also, dass du die Welt beschauest durch das Licht der Sinne, das Gemüth durch das Licht der Vernunft und Gott durch das Licht des Glaubens, denn die ganze sichtbare Welt ist den Sinnen unterworfen, die Thätigkeiten des Gemüthes werden alle durch die Vernunft geordnet, und alle Offenbarungen werden durch den Glauben aufgefasst; endlich, dass Alles mit einander übereinstimme, damit nicht zwischen den Gedanken, Worten und Thaten Gottes und unseren Sinnen, unserer Vernunft und dem Glauben eine Dissonanz sei. Alsdann wird allezeit das Licht und die Wahrheit, verbunden mit der Liebe zur Ehre Gottes und zu unserem Heile, hervorkommen.[1])

Von diesen Sätzen aus fällt ein helles Licht auf den viel besprochenen und oft verkannten Realismus des Comenius, der eine Grundforderung seines Systems ist. Er verlangt die sinnliche directe Betrachtung der Dinge, die er sogar nach der Zahl der Sinne in fünf Klassen einzutheilen geneigt ist, in solche, die man sieht, die man hört, riechet, schmecket, fühlet.[2]) Der Wahrnehmung durch die Sinne unterliegt die ganze körperliche Welt. Hatte schon Luther einst gesagt: „Wir fahen an wiederum zu erlangen das Erkänntniss der Kreaturen", so wurde Comenius zunächst durch Ludwig Vives, sodann durch Thomas Campanella und vor Allem durch die ***Instauratio magna*** Bacos von Verulam zu seinem pädagogischen Realismus geführt. Die Philosophie besteht nach ihm darin, dass der Mensch wisse mit den Dingen umzugehen[3]); aber nicht zu den Dingen selbst wurde zu seiner Zeit die Jugend geführt, sondern zu den Autoren, die darüber geschrieben, zu einem Aristoteles, Plinius u. A., zu den verschiedenen

1) *U. N.* VI, 11. 12. — 2) *Ibid.* VI, 12. — 3) *Ibid.* VI, 1.

Meinungen über die Dinge. Diesem Treiben gegenüber fragt er mit Recht: Wohnen wir nicht ebenso gut als die Frühern im Garten der Natur? Warum sollen wir nun nicht ebenso wohl wie sie Augen, Ohren, Nase brauchen; warum durch andere Lehrer als diese unsere Sinne die Werke der Natur kennen lernen? Warum, sage ich, sollen wir nicht statt todter Bücher das lebendige Buch der Natur aufschlagen? [1]) Comenius will also, dass auch das Buch der Natur, fern von dem „verhüllenden Wuste traditioneller Vorurtheile", seine ursprüngliche, frische Sprache zu uns rede, und wenn er in Bezug auf die Bücher-Fluth sagt: „So oft du ein grosses Buch vor dir siehst und noch viel mehr, wenn du eine grosse Bibliothek erblickst, soll sich in deinem Gemüthe ein Mitleiden über das Elend der Menschen regen, die durch so grosse Labyrinthe zerstreut, zerrissen und verderbt sind" [2]), so gilt dies auch von den Büchern, welche den Blick von den Dingen selbst ablenken. Er fordert nicht fremde, sondern selbsteigene denkende Beobachtung der Dinge, und sagt, dass wir dadurch wieder in die Fusstapfen der Alten treten würden; er dringt daher darauf, dass der Unterricht mit realer Anschauung, nicht mit verbaler Beschreibung der Dinge beginne u. s. w.

Es ist hier nicht der Ort, über den Werth der Anschauungen, über ihr Verhältniss zu den übrigen Kräften des Geistes, zu der ganzen innern Welt zu sprechen; C. will durch sie das *infelix divortium Rerum et Verborum* beseitigen, er will den Parallelismus der Dinge und Worte. Darauf beruht im Grunde seine *Janua reserata*, die in viele Sprachen übersetzt wurde; aus der Forderung unmittelbarer Anschaubarkeit ist der *Orbis pictus* entstanden, eine mit Bildern versehene *Janua*, in welchem die Welt und was in ihr ist, das gesammte menschliche Leben bildlich dargestellt und beschrieben ist; der Parallelismus der Dinge und Worte ist das Hauptstück in seiner *Methodus novissima*; das Reale ist ein wesentlicher Factor in dem Werke, an welchem Comenius, ohne es zu vollenden, bis zu seinem Lebensende arbeitete, in der *Pansophia*, welche den Schatz der gesammten menschlichen Weisheit enthalten sollte, zurückgeführt auf die drei Principien Gott, Vernunft und Welt und aus ihnen hergeleitet. [3])

Mit grossem Unrecht ist Comenius wegen seines Dringens auf das Reale für einen Propheten der Diesseitigkeit gehalten worden. Er wehret selbst solcher Ansicht über seinen Rea-

---

1) v. Raumer II, 67. — 2) *U. N.* VI, 8. — 3) *Eritque id Pantaxia, rerum universalis coordinatio: quae antehac Pansophias nomine designata fuit. De rer. hum. emendatione consult.* 8.

lismus, wenn er sagt: Die beiden Bücher, die Welt und das Gemüth, sind uns gegeben worden, damit sie jenem höchsten, der h. Schrift, den Weg bereiten und uns zugleich in dem für dieses Leben äusserlich Nothwendigen unterrichten, auf dass wir auf ewig weise werden und doch auch in der Zeit nicht thöricht handeln. Was aber diese beiden Bücher, fügt er hinzu, für eine Kraft haben, zu jenem höchsten und geheimen Grade der Weisheit uns zu führen, davon hat vor zweihundert Jahren Raymundus de Sabunde in seinem Buche *Theologia naturalis* oder *Creaturarum liber* eine vortreffliche Probe gegeben. [1]) — Die Natur ist ihm demnach in Wahrheit ein Wort Gottes, das den körperlichen Creaturen von Gott eingeprägt ist, in welchem die Urtypen der Dinge sind. Nicht losgelöst von Gott, dem ewigen, unsichtbaren Centrum der Welt, dem Urquell aller Dinge, ist daher die Welt zu betrachten, nein, die rechte Betrachtung der Welt führet zu Gott, sie bereitet den Weg zu seiner höchsten Offenbarung in der heiligen Schrift. Comenius ist auch in diesem seinem Streben ein durchweg plastischer Geist: er will den Menschen in das rechte, ursprüngliche Verhältniss zu den Dingen und zu Gott setzen, er will die Jugend zur Betrachtung des ursprünglich gegebenen Realen führen, damit sie über dasselbe hinauskomme zur Realität der Realitäten, zu dem ewigen Gott. In das rechte Verhältniss will er auch den Menschen zu sich selbst und dadurch zu Gott setzen.

9. Was ist dem Menschen zuerst und am meisten nothwendig? „Er sich selbst.“ [2])

„Zuerst soll der Mensch sich selbst kennen lernen, er soll wissen, dass er nicht schlechthin eine Creatur ist, sondern ein Mittelglied zwischen dem Schöpfer und den Creaturen, seines Schöpfers Ebenbild, Statthalter und Knecht, aber der übrigen Creaturen Regent und Herr, eine kleine Welt und ein Gott im Kleinen; sodann soll er sich selbst zu regieren wissen, wie ein kleiner Gott seine kleine Welt, nach jenem Spruche: Wenn du ein König seyn willst, will ich dir ein Königreich geben: Regiere dich selber; endlich soll der Mensch wissen, sich selbst recht zu gebrauchen und sich seiner zu freuen, d. h. er soll sich auf keine Creatur mehr verlassen, als auf sich selbst, noch bei irgend einer Creatur mehr Freude suchen als bei sich selbst, nach jenem Worte: Ein jeder ist sich selbst eine Welt, suche dich nicht ausser dir selber. Der Mensch ist sich aber insofern selbst eine Welt, als er all das

1) *U. N.* VI, 24. — 2) *U. N.* V, 2.

Seinige in sich hat und nichts davon ausser sich lässt, dem Zirkel oder der Kugel gleich. Daher wird der Mensch sich selber am besten in sich selber finden und nicht anderswo, weil er dann leicht auch Gott und Alles in sich selbst finden wird: Gott auf die Weise, wie ein jedes Ding in seinem Bildnisse gefunden und geschaut werden kann, alle anderen Dinge aber auf die Weise, wie ein Ding aus seinen Spuren erkannt zu werden pflegt, weil alle Creaturen Spuren des Schöpfers sind. Wenn aber der Mensch sich selbst regieren gelernt hat, so wird er auch wissen einen andern Menschen zu regieren, der ja gleicher Natur ist und gleicher Leitung bedarf. Kann er einen Menschen regieren, so kann er auch die anderen regieren, weil alle gleichgestaltet sind. Wenn endlich der Mensch seiner selbst geniessen gelernt hat, so wird er auch anderer Güter zu geniessen wissen, die für ihn bestimmt sind. Sich selbst kennen, regieren, besitzen und geniessen ist dem Menschen das erste Nothwendige.[1]) Von sich selbst, von seinen wesentlichen Theilen, dem Leibe, der Seele und dem unsterblichen Geiste hat der Mensch mehr als von allen andern Dingen seine Glückseligkeit zu erwarten, sie soll er werth halten, als sein Eigenthum erkennen, als seinen Acker, Garten und Paradies bauen, um die erwünschten Früchte der Glückseligkeit zu ernten.

All dein Gutes, o Mensch, kommt aber von dem Ebenbilde Gottes, nach dem du geschaffen bist, und es wird um so reicher daraus hervorgehen, je mehr du Gott, deinem Urbilde, ähnlich wirst, was du mit allen Kräften versuchen musst, wie dich das deinem und aller Menschen Herzen angeborene Verlangen selbst dazu treibt. — 1) Gott ist und lebt, 2) er kann, was er will; also begehret auch der Mensch von Natur zu leben und frisch und stark zu seyn, und er kann es auch, wenn er die seinem Verlangen beigefügten Mittel recht in's Auge fasst, denn das ganze leibliche Leben ist ein Organismus, der erhalten oder verderbt werden kann, wenn die Werkzeuge erhalten oder verderbt werden, gleichwie auch die Gesundheit selbst."

Was aber also möglich ist, lässt sich auch leicht verwirklichen, und davon handelt C. im 9. C., welches mit der Frage schliesst: Sind nicht in dem Streben das Leben und die Gesundheit zu erhalten selbst Christus und seine Heiligen uns vorangegangen?[2]) — Seit Luther hat aber wol Niemand bei der Erziehung so auf Pflege, Uebung und Kräftigung des Leibes gedrungen, als Comenius. Schon während der Schwangerschaft soll die Mutter um das Gedeihen des Embryo bitten,

1) *U. N.* V, C. 3. 4. — 2) *Ibid.* C. 5.

und fortwährend soll man beten: *ut sit mens sana in corpore sano*, aber auch dazu thun.

3) „Gott weiss Alles und 4) versteht er, was er weiss; also verlangt auch der Mensch zu wissen, was da ist, und es zu verstehen, und wissen kann derjenige Alles, welcher gesunde fünf Sinne hat, weil diesen die ganze Welt unterworfen ist, und verstanden kann von denjenigen Alles werden, die einen gesunden Verstand haben und sich keine Mühe verdriessen lassen, die Ursachen der Dinge zu erforschen.“ Das *Scire* ist ihm demnach die sinnliche Auffassung eines Dinges, durch welche sich das Bild desselben dem Geiste einprägt, das *Intelligere* kommt aber dadurch zu Stande, dass man erforschet, wozu eine Sache da ist, woraus sie zusammengesetzt ist und wodurch die Theile zusammenhangen. C. 5, 11. Bei diesem Erkennungsprocesse kommen uns aber zu Hülfe die angeborenen Begriffe; „denn nachdem Gott, der Schöpfer, Alles in der Welt mit Zahl, Mass und Gewicht geordnet Weish. 11, 22, hat er eben diese Zahlen, Masse und Gewichte seinem Ebenbilde, dem menschlichen Geiste eingeprägt, damit er sich die Kenntniss und sodann den Gebrauch aller Dinge, die ihm zu zählen, zu messen und zu wägen vorkommen, verschaffen könne. Um dies zu können, hat er ihm eine dreifache Norm gegeben: 1) gewisse angeborene Begriffe, die dem Verstande voranleuchten; 2) gewisse geheime Triebe, die den Willen zur Wahl des Guten und zur Verwerfung des Bösen anreizen; 3) gewisse Vermögen und Werkzeuge, welche die Kraft bringen, dem Guten zu folgen und es zu erlangen, das Böse aber zu meiden und ihm zu entfliehen. Diese drei werden, weil sie sich auf Alles, was man verstehen, wollen und thun kann, erstrecken und sich in jedem Menschen ohne wesentliche Veränderung finden, gemeine Begriffe, gemeine Triebe und gemeine Kräfte und Werkzeuge genannt. Wenn sie alle wieder in gehörige Klassen getheilt würden, was noch nicht geschehen ist, so würde man kein Labyrinth, sondern ein wohlgeordnetes Feldlager, einen ergötzenden Garten haben, der nicht weniger Freude seinen Betrachtern böte als die grosse Welt selbst, ja noch viel mehr.“ [1])

Nachdem wir also in dem, was C. über den menschlichen Geist lehret, vorgegriffen, kehren wir zu seiner Vergleichung des Menschen mit dessen Urbilde, mit Gott, zurück. 5) „Gott will und wählet das Gute; auch der Mensch will wählen, was ihm beliebt. Wer aber vermag nicht seinen freien Willen und seine Wahl in Bezug auf die Dinge zu gebrauchen? Recht frei ist aber der, welcher sich selbst beherrscht. 6) Gott wirket, was er

1) *U. N.* VI, 14.

will; auch der Mensch strebt zu thun, so viel er kann, damit er das Gewählte erlange. Es kann aber Alles von dem Menschen gethan werden, wozu er Werkzeuge empfängt; wozu aber empfängt er sie nicht? Unsere Natur, die an sich voller Leben ist und sich der Bewegung und Thätigkeit freut, bedarf nur der weisen Leitung, und wenn unsere Geschäftigkeit sich mit unnöthigen Dingen zu zerstreuen gehemmt wird, so geht sie mit grösserer Kraft an die nothwendigen Dinge, mit welchen sie allein zu thun haben soll. 7) Gott besitzt Alles; auch der Mensch begehrt Vieles zu haben. Und warum sollte auch nicht allerlei Gutes zu haben seyn? Sogar sein Haus, die Welt, hat uns der Schöpfer zur Wohnung überlassen und mit allem Guten reichlich versehen. 8) Wie Gott Alles geniesset, so will auch der Mensch das Erlangte geniessen, und es kann jeder das Gute geniessen, weil Alles, was geschaffen ist, sehr gut ist. Gen. 1, 31. Zwar ist Alles durch die Sünde verderbt, nichts desto weniger müssen denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen Röm. 8, 28. 9) Wie Gott seine Creaturen überragt, so begehrt auch der Mensch hervorzuragen und in Ehren zu seyn, und das kann ein jeder, wenn er nur weiss, worin die wahre Erhabenheit besteht und welches der rechte Weg ist, sie zu erreichen; denn nach dem Rechte der Schöpfung überragen wir alle sichtbaren Creaturen, durch die Wohlthat der Erlösung sogar die Engel, und durch die Heiligung werden wir endlich zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur erhoben. Ps. 8, 6. 7. Hebr. 2, 16. 2 Petr. 1, 4. Wie gross ist dies!“ Der dreifache Weg zu einem Leben in Ehren ist aber C. 16 angegeben. „Die wahre Ehre sitzet auf dem Throne der Tugend. 10) Wie Gott mit seinen Creaturen redet, indem er sich ihnen offenbaret, so treibt es auch den Menschen beredt zu seyn, um Andern seine Gedanken zu offenbaren. Beredt zu werden ist aber einem jeden Menschen möglich, der von Gott einen gesunden Verstand, Zunge und Ohren empfangen hat.“ Wie aber auch die Einfältigsten beredt werden, Gott gegenüber durch Seufzen des Herzens, den Menschen gegenüber durch jene Rede, welche ja, ja, nein, nein ist, zeigt er C. 17. „11) Wie Gott seine Creaturen liebt und von ihnen wieder geliebt werden will, so strebt auch der Mensch nach der Gunst seiner Mitmenschen. Kann sich aber nicht jeder gute Sitten aneignen und der Liebe der Menschen würdig machen, wenn er die Gesetze der Ehrbarkeit befolgen will? 12) Wie Gott ewiglich selig ist in seiner Güter Fülle, so verlangt auch der Mensch einen gnädigen Gott zu haben zu seiner vollen und sicheren Glückseligkeit. Warum aber sollte es einem Menschen nicht möglich seyn durch

Liebe und Gehorsam mit Gott vereinigt zu werden, der jenen göttlichen Ausspruch nicht von sich weiset: Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist? Ps. 34, 9. Das Wohlgefallen Gottes, der Ursache aller Ursachen, des Endzweckes aller Endzwecke, der Form aller Formen, der Wirkung aller Wirkungen zu suchen, ist das Nothwendigste von allem Nothwendigen. Diese Erwägung wird aber bewirken, dass der Fromme, wie er vorher gefunden, dass es ihm nothwendig sei, sich von den äusserlichen Dingen in sich selbst zu kehren wie zu dem Einen, was ihm noth ist, nun erkennen wird, dass es ihm nothwendig sei, auch aus sich selbst zu gehen und zu Gott, seinem Urquell, zurückzukehren. Er geht also von sich aus, dass er sich Gott übergebe, d. h. dass er die Herrschaft über sich, die er auf die rechte Weise gewonnen, Gott übergebe, und alsdann steht es in Allem mit ihm wohl." [1])

Ueber die Welt, die ihn umgibt, weiset Comenius den Menschen hinaus, in sich selbst als zu seinem eigensten Eigenthume, als zu einem Garten, der ihm weit mehr Freude zu bieten vermag, als die grosse Welt dort draussen. Die Anlagen und Kräfte, die er in dem Menschen findet, sind ihm ein wenn auch noch so schwacher und verdunkelter Widerschein des ewigen Gottes, aus welchem unser Wesen hervorgegangen ist. Gott aber immer ähnlicher zu werden treibt den Menschen das Allen angeborene Verlangen, und er vermag es auch, wenn er die ihm gebotenen Mittel recht gebraucht, und wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit, so schmücken ihn die herrlichen Christentugenden, die C. vom 9. C. an hervorhebt und welche dieselben sind, die er durch die Erziehung der Jugend angeeignet wissen will. Ja nach Gottähnlichkeit soll der Mensch streben in seinem Seyn, in seinem Erkennen, durch welches die Dinge der grossen Welt Eigenthum der kleinen Welt seines Geistes werden, in seinem Wollen, das dem Willen Gottes immer conformer wird, in seiner Glückseligkeit, und wie er schon beim Beginn dieses Strebens über sich hinausgewiesen wird, wie es nur durch Gottes, seines Heilandes Hülfe gelingen kann, so soll er das ganze herrliche *Imperium* seines Geistes, diese seine Welt, dem höchsten Herrscher, seinem Gott übergeben, auf dass sie durch ihn ihre höchste Vollendung erreiche.

Wir werfen hier einen Blick auf die unvollendete Arbeit seines Lebens, die *Pansophia*. Er sagt darüber: „Ich habe einen kurzen Inbegriff der Bücher Gottes aus Verlangen und Hoffnung auf grösseres Licht zu wünschen und zu verfertigen

1) *U. N.* V, 7—20.

angefangen unter dem Titel *Pansophia christiana*, worunter ich nichts Anderes verstanden wissen will, als eine fortlaufende Tabelle der nothwendigen Dinge, so dass bei jedem rechtschaffenen Verlangen in Sachen, die sich sowol auf dieses, als auf das zukünftige Leben beziehen, (offen) vor Augen liege, durch welche Mittel und wie man beim Gebrauche der Mittel zum Endzweck recht gelangen und allezeit gelangen könne. Wenn dieses Werk zu Stande gebracht werden könnte, so wüsste ich nicht, ob Jemand daran zweifeln sollte, dass es nicht nur den Gelehrten und Schulen, sondern auch dem menschlichen Geschlechte sehr nützlich seyn werde als ein Faden, der aus unzähligen Labyrinthen einen glücklichen Ausgang zeigte."[1]) Die *Pansophia* sollte demnach das Wissenswertheste enthalten aufsteigend von der Welt zu dem Menschen, zu Gott, es sollte nicht nur den hauptsächlichsten Unterrichtsstoff für die Schule bieten, sondern dem ganzen Menschengeschlechte dienen. Wol ist jenes Buch nicht zu Stande gekommen, aber diese Idee des grossen Mannes hat fortgewirkt. — Das wichtigste Buch nächst der heiligen Schrift und dem Katechismus ist besonders für die Volksschule das Lesebuch. Es hat hinsichtlich seines Stoffes zu berücksichtigen „die ursprünglich gegebenen ewigen Realitäten". Nach diesen forscht Comenius. Seine Pansophie ist nicht zu Stande gekommen, dagegen sind Lesebücher um Lesebücher erschienen, von denen das eine das andere verdrängt hat. Noch immer wartet die Schule des Lesebuches, das alle Wünsche und Erwartungen befriedigt. Das Lesebuch sollte das durch Wechselwirkung der Kirche und Schule sich fort und fort vervollkommnende Volksbuch seyn, so gediegen, dass es jedem theuer bliebe sein Leben über.

10. Die Vielheit der Sprachen ist für alle Bewohner der Erde wie ein Labyrinth, in dem wir schon über vierzig Jahrhunderte umherirren.[2])

„Nachdem Noahs Geschlecht sich zu mehren begonnen hatte und sie sahen, dass sie von einander in verschiedene Gegenden der Welt würden gehen müssen, haben sie sehr unnöthig beschlossen, zuerst an dem Orte, da sie waren, eine Stadt und einen Thurm zu bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reichte; und dies thaten sie ohne Gott um Rath gefragt zu haben, nur um ihren eigenen Namen dadurch berühmt zu machen Gen. 11, 4, mit dem hartnäckigen Vorsatze, von ihrem Vorhaben nicht abzulassen. Um diese Verwegen-

1) *U. N.* V, C. 25. — 2) *Ibid.* II, 8.

heit zu bändigen, hat Gott einen Schwindelgeist über sie kommen lassen und ihre Sprache verwirrt, so dass sie, da sie sich gegenseitig nicht verstanden, sich zu zerstreuen genöthigt wurden. Und das ist der Ursprung der vielen Sprachen. Nur die, welche nahe um uns herum wohnen, können wir verstehen, Andere aber, die anderwärts wohnen, die grosse Menge der Völker, bleibt uns stumm und wir ihnen, und wir können uns nur ansehen und daher eine Abneigung von einander, gegenseitige Abneigung haben. — Diese Vielheit der Sprachen hat die Menge der Nationen und bald auch der Religionen verursacht, da jedes für sich wohnende Volk seine besondern religiösen Riten, Ceremonien und Meinungen ersann und diese durch Bilder und Götzen darstellte, welchen man dann göttliche Verehrung erwies und sie Götter nannte. Daher ist der Polytheismus mit den fabelhaften Erzählungen von der Liebe und dem Hasse, dem Streit und Krieg der Götter unter einander entstanden, mit einem Worte das vielförmige Ungeheuer des Heidenthums, oder, da man wiederum die Thorheit jener Fabeln erkannte und einen Ekel daran hatte, der Atheismus. Bald ist ein anderes Ungeheuer, die Gewohnheit gegen einander zu wüthen, daraus hervorgegangen; denn da den nun von einander getrennten Völkern die Einigkeit unter einander am meisten hätte nutzen können, durch welche jedes, durch rechtmässige Grenzen von dem andern getrennt, daheim ruhig gelebt hätte, sind sie in allerlei Uneinigkeit gerathen und anstatt des einen allgemeinen Labyrinthes haben sie sich tausend andere kleinere aufgebaut. Den Anfang hat Nimrod, ein Nachkomme Hams, gemacht.“ [1])

Die Vielheit der Sprachen ist dem C. nach dem Hervorgehobenen eine Strafe Gottes für den Hochmuth beim Babylonischen Thurmbau; sie ist aber auch ein Hauptfactor der Nationalität, sowie der verschiedenen Religionen — ein eigenthümlicher, aber ergibiger Gedanke. Aus der Spannung der Nationalitäten wie der Religions-Gemeinschaften leitet er den Krieg her, die Gewohnheit der Menschen gegen einander zu wüthen. Solcher Verirrung will er, der plastische Geist, der Mann der Sehnsucht nach dem Frieden des verlorenen Paradieses, abhelfen. Eine Sprache soll Universal-Sprache werden und zwar die lateinische. Dies war aber bereits versucht worden, jedoch aus verschiedenen Motiven. Die Gelehrten Italiens wollten einst das Latein wieder aufleben lassen im Interesse der Einheit und der verlorenen Weltherrschaft ihrer Nation, und ein Laurentius Valla thut den Ausspruch: Wo römische

1) *U. N.* II, C. 8—10.

Sprache herrscht, da ist römisches Reich; die römische Hierarchie hat fest gehalten und hält fest an der lateinischen Sprache im Interesse der Einheit der Kirche; ein Valentin Trotzendorf u. A. folgen dem gemeinsamen Ideale ihrer Zeit und suchen das Latein über die Muttersprache zu erheben. Nach Raumer hat Comenius die lateinische Sprache zur Universalsprache erheben wollen im Interesse der Einheit des menschlichen Geschlechtes [1]); wir aber möchten behaupten, sein Motiv war, wie bei allen seinen Bestrebungen, ein religiöses: er will die Strafe lindern, die seit dem Babelschen Thurmbau und dem Hochmuthe bei demselben über die Menschen verhängt ist, er will, dass die Gefühle, die Vorstellungen und Gedanken, vor Allem die heilbringenden Ideen des Christenthums, in das Gewand einer und derselben Sprache gekleidet, Allen erkennbar seyn sollten.

Wie sich Comenius fort und fort bemüht hat, das Latein durch eine angenehme, schnell fördernde Methode dem Schüler seinem ganzen Umfange nach anzueignen, dess sind Zeugniss seine Lehrgänge und Lehrbücher, die allbekannt sind. „Da er aber den ganzen Umfang der realen Objecte des Wissens in den Unterricht aufgenommen und in dem Spiegel der Sprache reflectirt wissen wollte, so musste daraus der Uebelstand entstehen, dass die Sprache, weil nicht Muttersprache, das volle Verständniss hinderte, dass sie, weil eine todte Sprache zur Bezeichnung neuerer Dinge und Begriffe nicht ausreicht und weil doch ein Ausdruck dafür gefunden werden musste, der Corruption verfiel, wodurch sie ein um so untauglicheres Mittel des Erkennens wurde.“ [2]) Des Comenius Versuch, die lateinische Sprache wieder aufleben zu lassen, ist der grossartigste, aber auch der letzte; sie bleibet, was sie ist, eine todte Sprache.

11. Nach dem Willen Gottes bin ich noch in ein ungewöhnliches Labyrinth geführt worden, indem ich die göttlichen Offenbarungen, die zu unserer Zeit geschehen sind, unter dem Titel: *Lux in tenebris* herausgegeben habe. [3])

Diese vermeintlichen Offenbarungen waren geworden einem gewissen Kotter, einem Lohgerber zu Sprottau, der hellsehenden Christina Poniatowska, der Tochter eines polnischen

---

1) v. Raumer II, 87. Die Anregung zu seiner *Janua reser.* erhielt er durch die *Janua linguarum* des Irländers W. Bateus, eines Theatiners in Salamanca. Bateus wollte durch sein Buch vorzüglich die Ausbreitung des Christenthums befördern; die Heiden sollten mit Hülfe desselben leicht Latein lernen. — 2) Ziegler XIII. — 3) *U. N.* X, 7.

Edelmanns, und einem Prediger der Brüderkirche, Dabrik. Comenius gab sie 1657 heraus, sie bezogen sich auf das nahe Gericht über das Haus Oesterreich und den Pabst; dieses sollte aber nach jenem Sehnen hereinbrechen zuerst durch Gustav Adolph, dann durch die Türken, welche Wien und dann Rom, die neue Babel, erobern und zerstören würden, durch Ludwig XIV., Karl Gustav von Schweden, Ragozky u. s. w., und 1672 sollte das tausendjährige Reich seinen Anfang nehmen. — Gegen diese Schrift schrieben die niederländischen Theologen S. Maresius und N. Arnold, ja die *Lux in tenebris* wurde sogar auf kaiserlichen Befehl zu Pressburg mit dem Leichname des hingerichteten Dabrik unter dem Galgen verbrannt. Die Kunde davon hat C. wol nicht mehr erreicht; und schon vor seinem Tode hat er in seinem *Unum necessarium* C. 10, 7 bekannt, was er über jenes Labyrinth dachte, in das er gerathen.

„Die Herausgabe jener Offenbarungen, sagt er C. 10, 7, hat mir viel Arbeit und Mühe, so auch viel Angst, Neid und Gefahr gebracht, da sich von der einen Seite Gespött wegen der Leichtgläubigkeit, von der andern Drohungen wegen des Misstrauens und Zauderns eingemischt haben. Ich habe gesehen, dass diejenigen, die ihnen hartnäckig widersprachen, zu Grunde gegangen sind, ich habe aber auch gesehen, dass diejenigen, die sie willig annahmen, weggerissen worden sind, so dass es dem äusserlichen Ansehen nach nicht leicht gewesen ist, aus diesem Labyrinthe den Ausgang zu finden, oder noch jetzt ist. Was soll ich thun? Ich weiss nichts Anderes, als dass ich die ganze Sache Gott befehle. Mir wird es mit Jeremia genug seyn, das aufgezeichnete Unglück Babylons nach Babel geschickt, sodann einen Stein daran gebunden und in den Euphrat geworfen zu haben. Jerm. 51, 63. Wenn einige Weissagungen nicht erfüllt sind, so will ich mich hüten, darüber erzürnt zu werden, da ich sehe, dass Solches dem Jona C. 4 schlecht bekommen ist. Vielleicht hat Gott seine Ursachen, bisweilen seine Beschlüsse oder wenigstens seine Anzeigen derselben zu ändern. Und vielleicht hat Gott hier erst zeigen wollen, was die Menschen ohne ihn nicht könnten, um nachher zu zeigen, was er ohne die Menschen oder durch sie, wenn er sie zu seinem Willen gebracht, könne. Es stehe jenen frei, welche Gott seine alte Weise, nichts zu thun, er offenbare denn sein Geheimniss den Propheten, seinen Knechten Am. 3, 7, nicht ferner lassen wollen, seinen Knechten und ihren Worten und Werken zu widersprechen; aber auch mir sei es erlaubt, mit David zu schweigen und meinen Mund

nicht aufzuthun, so oft ich Gott etwas, was ich nicht verstehe, thun sehe oder reden höre. Ps. 39, 9."

Comenius hat zwar seine Weissagungen nach den Zeitereignissen öfters modificirt, was ihm von seinen Feinden zum harten Vorwurf gemacht worden ist [1]), aber sein Glaube daran ist nicht wankend geworden, bis er endlich die ganze Sache Gott anheimstellt. Seine Verirrung, wie er sie selbst nennt, ist nicht nur erklärlich, sondern er ist sogar gross in ihr. Chiliastische Erwartungen hegte sein Lehrer Alstedt, hegten Viele seiner Zeit, und „je näher wir dem Ende der Welt und der Erfüllung aller Weissagungen zu seyn glauben, desto mehr heben wir unsere Häupter auf, desto mehr sehen wir uns nach der Erlösung aus unseren Labyrinthen um" [2]), gesteht er selbst. Trotz seines scharfen Verstandes, mit welchem er die Dinge ordnet und Lehrgänge entwirft, ist ihm eigen ein inniges, leicht erregbares Gefühl, das ihn zur Mystik treibt und dadurch zu einer Antoinette Bourignon u. A. in enge Beziehung treten lässt. Seine Verirrung hat aber vor Allem ihren Grund in seiner Liebe zu seinem Vaterlande, zur Menschheit, in der festen Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Des eigenen Wehes vergessend, sinnt er rastlos und fortwährend der Weltverbesserung nach. Seine Ideen werden freudig begrüsst sogar von den Mächtigen der Erde; aber sie verwirklichen sich nicht. Da, so meint er, soll Gott unmittelbar eingreifen, dessen Gedanken oft nicht der Menschen Gedanken sind, und der sonst so besonnene Mann geräth in ein ungewöhnliches Labyrinth, aus welchem er keine andere Rettung weiss, als die, welche er in C. 10, 7 seines *Unum necessarium* selbst nennt.

12. Amos Comenius und Vincentius von Paula.

Diese beiden grossen Zeitgenossen scheinen sich zwar nicht mit einander vergleichen zu lassen, denn dieser gehört der evangelischen, jener der katholischen Kirche an, aber dennoch haben sie viel Gemeinsames. Beide haben sich ganz ihrem Herrn und Heiland ergeben, und des Vincenz tägliches Gebet: „Nimm mich mir, und gib mich dir", ist der Grundton der Gebete des Comenius. Aus dieser Hingabe, in welcher jener spricht: *Rien ne me plait qu'en Jésus Christ*, dieser: Ich habe genug in alle Ewigkeit, ich habe unveränderlich genug an dir allein, stammt aber ihre starke Liebe zu den Brü-

1) *Il étoit toûjours alerte sur les événements de l'Europe, afin de les raporter au Systême de ses Visions*, sagt Bayle. *C'est le propre de ces gens-là, comme on le sait par des exemples récens, de rajuster les pièces de leurs Prédictions selon les nouvelles de la Gazette.* — 2) *U. N.* I, 22.

dern. Beide müssen helfen: Vincenz aus leiblich-geistiger Noth, denn er sieht in dem Armen die Armuth Christi, in dem Gefangenen die Bande Christi, im Leidenden die Leiden Christi, in den Kindern die Kindheit Jesu, in dem Handwerker Jesum des Zimmermanns Pflegesohn [1]); Comenius muss helfen, nicht blos für die Gegenwart, sondern für die Zukunft, er sinnt dem tiefsten Geheimnisse der Natur und unseres Heils, der Bildung des Menschen nach, er will, dass durch Erziehung das Ebenbild Gottes an den Kindern, die Christus theuer erkauft hat, wieder hergestellt werde, und also ein heiligeres, aber auch glücklicheres Geschlecht heraufsteige. Beide hatten zu ihren Werken der Liebe von Gott, dem Herrn, die herrlichsten Gaben erhalten, beide sind plastische, organisirende Naturen: wo ein Vincenz hinkommt, sei es unter die bettelnde Armuth in Maçon, in die Zuchthäuser, in die Kellerwohnungen, in die Krankenstuben, ja unter die Galeerensclaven, da wird das Elend erträglicher, oder es weicht gänzlich; wo ein Comenius eine Schule zu organisiren beginnt, da blühet empor Gottesfurcht, Weisheit, ein frisches, frohes, gottseliges Wesen. Beide glaubens- und liebestarken Männer hat die Noth der Zeiten nicht muthlos gemacht, nein, sie ist ihnen Veranlassung gewesen zu ihren rastlosen und selbstsuchtslosen Arbeiten und Mühen. Vincenz ist ein Universalist der Mildthätigkeit und Barmherzigkeit und er lässt sich zu Herzen gehen die Rufe der Noth aus der Hauptstadt, den Provinzen, aus Algier und Tunis, von dem Libanon bis zu den Hebriden; Comenius ist ein Universalist in seinem Streben durch das Christenthum die Menschen zu befreien aus ihren Labyrinthen, von ihrer Sisypheischen Arbeit, ihrem ungestillten Tantalischen Verlangen. Die Schüler des Comenius waren einst gesucht und geachtet in allen Ländern und mit ihnen zogen die Grundsätze des grossen Mannes; aus den Kreisen des Vincenz von Paula, aus der sogenannten Dienstags-Gesellschaft allein, sind 23 Erzbischöfe und Bischöfe hervorgegangen. Beide sind besonders darin gross, dass sie ihren Blick gerichtet auf das Heiligthum der Familie, aus welcher der Staat und das künftige Geschlecht erwächst. Die Werke Beider haben sich fortgesetzt, das des Vincenz, dem dabei sein Vaterland und seine Kirche entgegenkam, das des verbannten, oft flüchtigen Comenius, den sein massloses Streben und sein Bruch mit Geschichte zwar in Labyrinthe führte, in dessen Herzen aber die heilige Liebe zur Menschheit wohnte. Dem Vincenz von Paula hat seine Kirche den Heiligenschein gege-

1) v. Stolberg, Leben d. V. v. P.

ben, des Amos Comenius gedenken wir besonders an seinem zweihundertjährigen Todestage in Dank und Ehrfurcht. Wohl ruhet sein Gebein in der Kirche zu Naarden.

Zur Zeit des heiligen Augustinus ging folgende Sage von Johannes, dem Evangelisten, dem ἐπιστήθιος, von dem es in der bekannten Sequenz heisst: *Tam implenda, quam impleta nunquam vidit tot secreta purus homo purius:* man hätte von ihm, zu dem einst der Herr sprach: Dieser Jünger stirbet nicht Joh. 21, 23, geglaubt, er würde wirklich nicht sterben, bis der Herr wiederkäme, sein Reich aufzurichten. Und als er nun dennoch endlich gestorben in einem Alter, da das Herz allein nur noch lebendig blieb, als sie ihn gelegt in sein Grab, da habe über diesem Grabe, über dem Herzen, das so voll in der Liebe zu dem Herrn und zu den Brüdern geschlagen, der Erdenstaub gewallet und gesiedet. Diese Worte bedeuten Etwas: Sie sind nicht todt, die Hochbegnadigten, in deren Brust die heilige Liebe zu dem Herrn und zu den Menschen wohnte, deren zeitlichem und ewigen Wohle ihres Lebens beste Kraft galt; sie sind nicht todt alle die Gottesmänner — ein Hus, ein Luther, ein Melanchthon, ein Vincenz von Paula, die übrigen. Ihre grossen, frommen, heilbringenden Gedanken durchziehen die Zeiten, die Lande, die Geister. Der Erdenstaub bewegt sich in Kraft derselben. Ein Solcher ist Amos Comenius.

Drei Quellorte des Pantheismus.

Kritisch beleuchtet

von

Lic. **E. Elster**, Pastor zu Einbeck.

II. Jakob Böhme.

Wie gross der Einfluss Jak. Böhmes war in der Verbreitung pantheistischer Ansichten, wird am besten nachgewiesen werden durch eine Darlegung seiner Grundgedanken, aus welcher sich namentlich seine Einwirkung auf die Philosophie Schellings und Hegels ganz von selbst herausstellt.

Eine solche Darlegung wird auch am treffendsten die Meinung widerlegen, welche noch immer Anhänger hat, dass man nur missverständlich bei J. Böhme pantheistische Lehre angenommen habe, verleitet durch die Kühnheit einzelner Ausdrücke, dass derselbe in Wahrheit nur wie einer der positiv christlichen Mystiker anzusehen sei, welche die Gottinnigkeit

ihres Gemüths in ungewohnten Formen aussprachen, aber nicht wesentlich vom biblischen Grunde abwichen. Diese Meinung hat insofern allerdings eine gewisse Berechtigung, als die Consequenzen des Pantheismus keinesweges in J. Böhmes Gemüth eingedrungen sind. Wo er praktisch-erbaulich redet, da redet er fast nur aus der Fülle der biblischen Anschauungen heraus, und dies praktische Element ist ihm selbst ein äusserst wichtiges, reich entwickeltes. Man kann sehr wohl, wie auch schon geschehen ist, umfangreiche Auszüge aus J. Böhmes Schriften zum Zweck der Erbauung veranstalten, in welchen keine Spur von Pantheismus anzutreffen ist. Aber sobald J. Böhme sich auf das speculative Gebiet begibt, so zeigt sich auch ganz entschieden die pantheistische Richtung seiner Weltansicht, und nach dieser Seite hin hat er mittelst seiner philosophischen Nachfolger den weitgreifendsten Einfluss auf die Kreise der Gebildeten geübt, während die erbauliche Wirkung, welche seine Schriften nach einer anderen Seite gehabt haben, meist unter denen stattfand, die ohne Reflexion an dieselben herantraten.

Den eigentlich speculativen Inhalt der Böhme'schen Lehre *nun* herauszuschälen nicht blos aus dem rein praktischen Element, sondern auch aus dem Chaos astrologischer, alchymistischer, kabbalistischer Phantasieen, welches in B.'s Schriften durcheinander gährt, ist in der that eine äusserst schwierige Aufgabe, da es nirgend leichter ist, das zu verfehlen, worauf es eigentlich ankommt, als bei diesem wundersamen Theosophen, der ebensosehr Poet als Philosoph ist und den sein dichterischer Drang oft hinreisst, einzelne Punkte, die im Ganzen seiner Lehre eigentlich nebensächlich sind, mit reicher Schilderung auszumalen, während er den Kern seiner Ansichten oft kurz genug hinstellt. Es kommt dabei in Betracht, dass Jac. Böhme bekanntlich in seltenem Masse Autodidakt war, was einerseits bis auf einen gewissen Grad der Frische seiner Intuition förderlich seyn mochte, andererseits die unausbleibliche Folge hatte, dass er von einer systematischen Darstellung keinen Begriff hatte.

So schwierig aber die Aufgabe ist, den eigentlich religionsphilosophischen Gehalt der Böhme'schen Lehre zu ermitteln, ebenso lohnend ist diese Arbeit für Jeden, der sich auch nur für die Geschichte der Philosophie interessirt, denn es ergibt sich dem recht Scheidenden und Forschenden, dass hier ein Quellort ist, aus dem der eigenthümlichste Inhalt neuerer berühmtester philosophischer Systeme fliesst.

In der Darstellung der Böhme'schen Lehre wird zuerst

das Verhältniss zu betrachten seyn, in welches Böhme Gott zur Welt setzt.

Den allerersten Ursprung des Seyns, den er aber vom Leben unterscheidet, nennt Böhme den Ungrund oder die Ewigkeit und sagt von diesem Ungrunde, dass darin nichts ist als eine Stille ohne Wesen; „es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende; es ist auch kein Ziel noch Stätte, auch kein Suchen oder Finden oder etwas, da eine Möglichkeit wäre.“ Dieser Ungrund ist der Grund der Gottheit, er ist ausser der Natur (vergl. von der Menschwerdung Christi 2, 1, 8). Von diesem Ungrund, der demnach das Einzige ist, was ausser der Natur vorhanden ist, sagt Böhme (6 theosophische Punkte 1, 1, 7), dass derselbe zu achten als ein ewig Nichts. Desgleichen sagt Böhme von diesem Ungrunde (von der Menschwerdung Christi 2, 2, 4), dass derselbe nicht das Wesen selber, sondern die Ursache des Wesens ist und frei vom Wesen. Ja Böhme sagt sogar in Bezug auf diesen Ungrund (*Anti-Stiefelius* II, 145): „das Nichts ist Gott“.

In diesem Ungrund ist nun aber doch ein Wille, ein Begehren, eine *imaginatio*, eine Sucht, aus welcher die Wesenheit hervorgeht. „Das Nichts ist eine Sucht nach Etwas“ (vom irdischen und himmlischen Mysterio 1). So wird aus dem Ungrunde, welcher auch mit Gott dem Vater identificirt wird, das Leben oder die Wesenheit geboren. Die Gesammtheit des Lebens wird aber inbegriffen in die „sieben Geister Gottes“, welche das göttliche Leben in seiner Bewegtheit darstellen. Von diesen Quellgeistern, welche so die lebendige Bewegung des Alls darstellen, sagt Böhme ausdrücklich, dass sie Alles, Himmel und Erde und alle Creaturen, auch den ganzen Vater, der weder Anfang noch Ende hat, begreifen (*Aurora* 9, 41). Der 7te dieser Quellgeister wird die Natur genannt und von diesem 7ten Geiste wird gesagt, dass er von den anderen 6 Geistern immer geboren wird und bestehet immerdar, hinwieder gebäret er die anderen 6 (*Aurora* 16, 5—7). Von diesem Geiste, welcher die Natur ist, sagt Böhme (*Aurora* 18, 28), dass er eine Mutter der andern 6 Geister ist, in welcher sie sich gebären und in welcher sie auch das Licht gebären, welches ist das Herz Gottes. Hiebei ist wohl zu beachten, dass an anderen Stellen dies Herz Gottes mit Gott dem Sohne wesentlich identisch gesetzt wird (vom dreifachen Leben des Menschen 3, 30), wie auch (*Aurora* 24, 94) die Natur der Leib Gottes genannt wird, in welcher sich die Gottheit gebiert. Diese Abhängigkeit Gottes von der Na-

tur wird auch ausgesprochen „vom dreifachen Leben des Menschen“ 2, 88, wo gesagt wird, dass, wenn Gott der Vater nicht das Wesen der Natur gebären würde, er ein Nichts wäre. So heisst es auch (1. Schutzschrift wider Balth. Tilke 8, 484), dass Gott nicht die „Essenz“ sei, und an einer anderen Stelle (*Aurora* 23, 59): „wie die Natur nicht könne von den Kräften Gottes unterschieden werden; sondern es ist Alles *ein* Leib. Die Gottheit, das ist, die heilige Kraft des Herzens Gottes, wird in der Natur geboren: auch so entstehet oder gehet der heilige Geist aus dem Herzen des Lichts durch alle Kräfte des Vaters immer aus.“ Die Natur wird auch im Unterschiede von dem Ungrunde der Grund genannt und gesagt, dass dieser Grund die Selbstoffenbarung des Ungrundes sei und Gott sei selber der Ungrund und auch der Grund (1. Schutzschrift wider Balth. Tilke 494). Wenn nun Böhme dabei nicht will, dass der Name Gottes der Natur beigelegt werde, so ist dies nur eine Inconsequenz, zu welcher ihn sein christliches Gefühl trieb, denn wenn das Herz Gottes, dem nach Böhme doch eigentlich der Name Gott zukommt, aus der Natur geboren wird, so muss die Natur doch dem Wesen nach identisch seyn mit diesem Göttlichen, das sich aus dem Weltprocesse eigentlich erst als ein werdender Gott zu seiner Lebendigkeit entwickelt. Es liegt ein Widerspruch darin, wenn J. Böhme (von der Menschwerdung Christi 1, 1, 9) sagt, dass „das göttliche Wesen Gott genannt wird nicht von des Feuers sondern von des Lichtes Eigenschaft, wiewol die beiden Eigenschaften ungetrennt sind“. Der Name muss doch dem Begriff entsprechen, und wenn diesem Namen nicht ein ganz anderer Sinn untergelegt werden *soll*, als derselbe in der Sprache überhaupt hat, so musste J. Böhme consequent sagen, wie er auch a. a. O. thut, dass Gott der Ungrund und Grund, die Ursache der Natur und die Natur als ein und dasselbe sei. Diese Auffassung wird auch dadurch bestätigt, dass J. Böhme (*Aurora* 19, 55 ff.; 21, 11) den Begriff einer wirklichen Schöpfung vollständig aufhebt und (von göttlicher Beschaulichkeit 3, 38. 39) lehrt, dass die Elemente ihre Ursache in sich selber haben und nichts anderes sind, als ein bildliches, bewegendes Wesen des unsichtbaren Unbewegenden; womit zu vergleichen die Stelle in der Schrift vom irdischen und himmlischen Mysterio 4, 9, wo es heisst: „Also erkennen wir, was Gott und Natur, wie es alles beides von Ewigkeit, ohne einigen Grund und Anfang ist, denn es ist ein immer ewigwährender Anfang. Er anfängt sich immer und von Ewigkeit in Ewigkeit, da keine Zahl ist, denn es ist der Ungrund.“ In diesem Ungrund liegt demnach

in unterschiedloser Einheit das All des Seyns verborgen, das aber wegen dieser Unterschiedlosigkeit noch nicht als ein wirkliches Seyn bezeichnet wird; es entspricht dies ganz dem Hegelschen Ansichseyn des Absoluten. Wenn dasjenige, was sich aus diesem Ungrunde ewig gebiert, zum theil Gott genannt wird, zum theil nicht, so ist dies willkürlich, da beide Theile in der ursprünglichen Einheit der ersten Ursache identisch waren. Es liegt demnach hier eine vollständig pantheistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt vor, die nur deshalb wol Manchen dunkel geblieben ist, weil Jac. Böhme den Gottesnamen auch für das Licht, die Lichtwelt gebraucht, die sich in Christo offenbart und aus der Natur wieder zur „ewigen Freiheit", welche synonym mit dem Ungrunde hingestellt wird, zurückführt, etwa wie Hegel die Aufhebung des Fürsichseyns als die wahre Vollendung, als das Durchdringen zum Anundfürsichseyn beschreibt. Bemerkenswerth ist dieser doppelte Gebrauch des Gottesnamens besonders in dem Buche vom 3fachen Leben des Menschen 2, 81, wo es heisst: „Und das andere Wort, welches er (Gott) aus der Natur, aus der Sanftmuth, gebiert, verstehe indem die ewige Freiheit des Lichts, so Gott genannt wird, welche aus der Natur ist." Veranlasst ist diese Verwirrung offenbar dadurch, dass J. Böhme den christlichen Trinitätsbegriff für seine Ausdrücke benutzt, aber auch nur für seine Ausdrücke, denn dass nach biblischer Lehre ein Geborenwerden des Logos aus der Natur nicht denkbar ist, bedarf keines Beweises.

Blicken wir nun auf J. Böhmes Lehre über das Verhältniss des Menschen zu Gott, so wird zwar in der praktischen Anwendung der einzelne Mensch Gott streng genug untergeordnet, aber auch hier ist die Theorie J. Böhmes in Streit mit den Lehren, welche er für die Praxis des Lebens gibt, und in allen tiefergehenden Bestimmungen setzt er den Geist des Menschen dergestalt wesentlich eins seiend mit Gott, dass strenggenommen dadurch aller ascetischen Belehrung der Boden entzogen werden müsste, indem der gottgleiche Mensch nicht mehr an ein höheres Gesetz gebunden seyn kann, sondern in schrankenloser Freiheit kein anderes Gesetz anzuerkennen brauchte, als das er selbst sich geben würde. Allerdings ist in J. Böhme auch in der Theorie ein lebhaftes Streben vorhanden, Gott und Mensch zu unterscheiden, er polemisirt in diesem Sinne entschieden gegen Es. Stiefel und Meth, welche sich für identisch mit dem Sohne Gottes erklärt hatten, aber überall drängt ihn die Consequenz seiner Anschauungen über jenen Unterschied hinaus und er kann denselben

nur als einen relativen und nominellen festhalten.. So sagt er zwar (*Anti-Stiefelius* II, 88): „So Gott ein Geist ist und kein Wesen, auch nicht die Natur, so ist der Mensch kein Gott, sondern sein Leben ist aus Gottes Leben ausgehallet“; aber wir haben schon gesehen, dass es nur eine Inconsequenz ist, wenn Böhme die Natur, welche doch nach ihm Gott gebiert, nicht in den Namen Gottes einschliessen will. Gerade aus der Verneinung, welche Böhme an der angeführten Stelle ausspricht, geht hervor, dass ihm Göttliches und Menschliches ein und dasselbe ist, denn sofern Gott Wesen ist, sofern ist auch der Mensch Gott, wonach wenigstens der lebendige Gott nicht weiter vom Menchen unterschieden wird, sondern höchstens der dunkle, unpersönlich gedachte Ungrund. So lehrt Böhme auch (*Aurora* 9, 41), dass Leben und Vernunft aller Creaturen in den 7 Geistern Gottes auf eine solche Weise geboren wird wie das göttliche Wesen. Der Mensch entsteht demnach ganz in derselben Weise aus der Natur (in welcher ja die Quellgeister sämmtlich mit ihrem Wirken eingeschlossen sind), wie der Logos, der offenbare Gott, wie auch (von göttlicher Beschaulichkeit 2, 2) das Leben des Menschen „das gebildete Wort göttlicher Wissenschaft“ und eine „Form des göttlichen Willens“ genannt wird. Menschheit und Gottheit ist nach J. Böhme allerdings unterschieden, insofern der Mensch in der Selbheit ist (*Anti-Stiefelius* II, 95), aber wenn er in der freien Gelassenheit ist, wird Gott in ihm geboren, und dieses Seyn Gottes im Menschen bedingt die Lebendigkeit Gottes, denn „Gott ist gegen einen Menschen als ein Nichts: der Mensch ist des Nichtes Etwas“ (ebendaselbst 98). Insofern kann man freilich zugeben, was Böhme an der angeführten Stelle noch hinzusetzt, dass „das Etwas nicht das Nichts begreifen kann“, d. h. dass Gott in seiner Wesenlosigkeit etwas anderes sei als der Geist des Menschen, aber es folgt auch aus dieser Stelle, dass das Selbstbewusstseyn Gottes abhängig ist von dem Selbstbewusstseyn der Menschen und ähnlicher Wesen, ganz entsprechend dem, was J. Böhme über die Abhängigkeit des wesenhaften Seyns Gottes von der Natur lehrt, und ganz entsprechend der Auffassung Hegels, wonach die Andacht der Cultusgemeinde Gottes eigenes Selbstbewusstseyn und wirkliches Daseyn ist.

Aussprüche wie die (Vierzig Fragen von der Seelen 2), dass „Alles, was Gott hat und vermag und was Gott in seiner Dreizahl ist, das ist die Seele in ihrer Essenz, als ein Zweig aus der Kraft des Baumes; ihr Wesen ist himmlisch geschaffen, aus der himmlischen göttlichen Wesenheit“, oder dass „der Mensch aus dem ganzen Wesen der Gottheit gemacht

ist" (*Aurora* 20, 96), oder (vom dreifachen Leben des Menschen 5, 94), dass „die Natur in des Menschen Geist und die Natur in Gottes Geist nach den drei Principien eines Wesens; der menschliche Geist ein vollkommener Funke daraus" ist, könnten zwar an sich allenfalls als starke Ausdrücke der Gottebenbildlichkeit des Menschen gefasst werden, aber im Zusammenhange mit den weiter oben angeführten Stellen gefasst, deuten auch diese Aeusserungen den pantheistischen Sinn an, in welchem J. Böhme das Verhältniss des Menschen zu Gott auffasst. In diesem Sinne ist es auch zu fassen, wenn Jac. Böhme sagt (vom dreifachen Leben des Menschen 6, 44), dass des Menschen Geist und Seele keinen Anfang und kein Ende hat, insofern der Geist des Menschen nichts anderes ist als eine besondere Darstellung der ewigen Geburt des Lebens und der Wesenheit, und wenn dem Menschen gesagt wird (*Aurora* 22, 46): So du heilig lebest, so bist du selber Gott; welcher Satz in bedeutungsvoller Verbindung stehet mit dem unmittelbar darauf folgenden: „Wo du nur hinsiehest, da ist Gott", indem aus dem pantheistischen Charakter dieses zweiten Satzes folgt, dass auch der erste Satz in ähnlichem Sinne aufzufassen sei.

Für das Verhältniss zum Pantheismus ist immer besonders bezeichnend die Art, wie der Ursprung des Bösen gefasst wird. Dies werden wir deshalb auch bei J. Böhme mit besonderer Aufmerksamkeit zu betrachten haben.

Böhme leitet den Ursprung des Bösen von Lucifers Fall ab. Dies klingt nun nach der gewöhnlichen Vorstellung von Lucifer wie das grade Gegentheil von pantheistischer Ansicht, zumal wenn man die Stellen ins Auge fasst, wo J. Böhme mit einer Kraft der poetischen Darstellung, welche F. Schlegel mit vollstem Rechte der Miltonschen vergleicht, Anreden an Lucifer hält, in welchen derselbe durchaus als eine creatürliche Persönlichkeit erscheint. Aber bei näherem Eingehen stellt sich doch die Sache in ein ganz anderes Licht und Lucifer erscheint als eine bestimmte Richtung des allgemeinen Weltlebens, ja als ein Theil der Gottheit nach des Vaters Natur, worin die Consequenz liegt, gegen die sich J. Böhme allerdings sträubt, dass das Böse ein nothwendiger Theil des Weltganzen, eine ursprüngliche Naturbestimmtheit ist. So wird (*Aurora* 13, 97) gesagt, dass Lucifer der König ist aus seinem ganzen Königreiche zusammencorporirt worden als das Herz des ganzen Ortes oder Raumes, darinnen er zur Creatur geworden. Wird nun Lucifer hier allerdings Creatur genannt, so ist doch der Ort, als dessen Herz er geschaffen, welcher als diese Welt bezeichnet wird, von Gott vor der Zeit be-

schlossen zu dem Raum eines Königreichs. Dies Revier Lucifers (vergl. *Aurora* 12, 102) fällt also in das Wesen Gottes, wie alle Schöpfung nach J. Böhmes Lehre, und wenn Lucifer aus dem Herzen dieses Reviers geworden ist, so muss in Gott selbst irgendwie die Bestimmtheit liegen, von welcher das Böse ausgeht, worauf auch hinweist die Stelle (*Aurora* 14, 87), in welcher es heisst, dass Gott Lucifer aus seinem Leibe geboren habe.

Noch klarer als in der *Aurora* tritt in den späteren Schriften Böhmes das Böse als eine nothwendige von Gott ausgehende Naturbestimmtheit hervor. So heisst es in der Vorrede zu der Schrift *de tribus principiis:* „Es muss also seyn, dass in allen lebendigen Creaturen nicht allein, sondern auch in Sternen, Elementen, Erden, Steinen, Metallen, Laub, Gras und Holz, Gift und Bosheit ist; sonst wäre kein Leben und Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindniss, sondern es wäre Alles ein Nichts. In solcher hohen Betrachtung findet man, dass dies Alles von und aus Gott selber herkomme und dass es seines eigenen Wesens sei, das Er selber ist, und Er selber aus sich also geschaffen habe und gehöret das Böse zur Bildung und Beweglichkeit.“ Ebenso wird gesagt (von göttlicher Beschaulichkeit 1, 23), dass alle Dinge ihren ersten Anfang aus dem Ausfluss göttlichen Willens haben, es sei Bös oder Gut. Es ist der gesammten Weltbetrachtung Jac. Böhmes wesentlich, in der Natur überall das Zusammenwirken von Licht und Finsterniss, von Grimm und Liebe zu sehen (vergl. *de tribus principiis* 11, 14 und 9, 30). In letzterer Stelle sagt J. Böhme, dass in Gott, dem Wesen aller Wesen, zwei Wesen sind in Einem, ewig ohne Ende und ohne Herkommen: 1. das ewige Licht, das ist Gott oder das Gute; 2. die ewige Finsterniss. Hier tritt uns wieder der seltsame Doppelgebrauch des göttlichen Namens charakteristisch entgegen, den wir schon früher bemerkt, der uns aber nicht verhindern kann, die Folgerung zu ziehen, dass Gott nach Böhmes Lehre (wenn auch nicht als der offenbare Gott) der Urheber des Bösen sei.

Die Consequenz dieser Ansicht ist eigentlich eine Verwandlung des Guten und Bösen in Relativbegegriffe oder eine Auflösung dieser Begriffe in blosse Fictionen des Menschen. Diese Folgerung ist zwar J. Böhme fremd, doch neigt er zuweilen auch dahin, wenn er z. B. sagt, dass das Gute oder Licht als ein Nichts sei, und sobald ein Etwas darein kommt, auch eine Qual darin seyn muss (vergl. von 6 mystischen Punkten 3, 6). Daraus könnte man schliessen, dass das Böse in Hegelscher

Weise nur der Begriff der Endlichkeit selbst sei, doch ist dies nicht durchgeführt.

Das aber möchte nach dem Obigen durchaus fest stehen als Ansicht J. Böhmes, dass das Böse in Gott selbst wurzelt, und darin liegt der pantheistische Charakter seiner Ideen unzweideutig vor.

Die Hauptmomente für die Kritik der Böhme'schen Lehre sind in der vorstehenden Darstellung selbst schon angedeutet. Einiges ist hier noch zuzufügen. Gegen den Begriff eines ewigen Werdens gilt dasselbe, was in der Kritik des Spinozismus schon bemerkt ist. Der Ungrund ferner entspricht einigermassen dem Begriff Spinozas von der immanenten Ursache. Ebenso wenig wie bei Spinoza ist bei Böhme erklärt, inwiefern diese erste Ursache in der ewigen von ewigen Kräften immer bewegten Welt etwas verursache.

Wenn J. Böhme meint, dass die sich ewig selbst gebärenden Quellgeister der Natur, die Alles umfassen, aus dem Ungrunde oder dem Vater stammen, so ist dies ein sehr starker Widerspruch, denn zu Allem gehört auch der Vater, wie J. Böhme überdies ausdrücklich sagt. Wenn aber der Sinn ist, dass die Gesammtheit der Quellgeister der offenbare Gott sind im Gegensatz zu dem Ungrund als dem verborgenen Gott, über den sich nichts weiter sagen lässt, so würde doch in dem verborgenen Gott das eigentliche Wesen der Gottheit, die eigentliche Kraft des Schaffens liegen müssen, dies ist aber keinesweges in J. Böhmes Sinn, nach welchem das Leben und das Wesen durchaus in die Natur gelegt wird. Soll aber mit dem Ungrund nur bezeichnet werden, dass das Seyn eine Einheit hat, von welcher alle Gegensätze des lebendigen Daseyns ausgehen und in welche dieselben zurückkehren, so wird auch eine solche Bedeutung wie überhaupt jede Bestimmtheit abgelehnt, obwol J. Böhme etwas Aehnliches gemeint haben muss, wenn er den Ungrund ein Nichts nennt, denn dass aus der abstracten Negation etwas hervorgehend gedacht werden sollte, wäre doch undenkbar. Das „Nichts“ dachte vielmehr der originelle Denker wol als das, was spätere Philosophen das „Absolute“ nennen. Es liegt in diesem Begriffe, sofern derselbe auf Gott angewendet wird, der richtige Gedanke zu Grunde, dass Gott von aller Beschränktheit des Endlichen frei zu denken ist, aber andererseits kommen wir mit diesem Begriff keinen Schritt weiter, weil wir, wie schon früher angedeutet, aus einem solchen negativen Begriff positive Anschauungen nur dann deduciren können, wenn wir irgend eine weitere Bestimmtheit auffinden können. Deshalb fügt Jac. Böhme auch dem Begriff der absoluten Unbestimmtheit ein

Moment hinzu, das er als ein Begehren, eine Sucht nach dem Etwas bezeichnet, hebt aber eben damit seinen Begriff des Absoluten sofort wieder auf. Denn in dieser absoluten Unbestimmtheit braucht nicht nothwendig die Sehnsucht nach der Bestimmtheit zu liegen; wenn J. Böhme sagt: „das Nichts ist die Sucht nach Etwas“, so ist dies nicht richtig, in dem Begriff des Nichts oder des Absoluten liegt nur eine Negation, in dem Begehren liegt schon eine Beschränktheit. Hier liegt ein sehr schwacher Punkt der J. Böhme'schen Lehre, wie auch bei Hegel die Selbstdiremtion des Absoluten als etwas dem Begriff des Absoluten ganz Widersprechendes erscheint.

In Bezug auf J. Böhmes Auffassung des Ganzen der Natur ist zuerst zu bemerken, dass derselbe ganz verschiedene Daseynsformen willkürlich durcheinander wirft, wozu ihn namentlich seine Beschäftigung mit alchymistischen Büchern veranlasste. Wir haben indess keine Veranlassung auf die einzelnen naturphilosophischen Gedanken Böhme's hier einzugehen. Der Hauptgegensatz aber von Licht und Finsterniss, den wir hier zu beachten haben, erscheint in keiner Weise klar, vielmehr ergeben sich in der Darstellung desselben unlösbare Widersprüche. Denn einerseits scheint J. Böhme doch einen schlüsslichen Sieg des Lichts über die Finsterniss anzunehmen, andererseits hat er doch das Daseyn der Finsterniss für Bedingung des Lichtes erklärt. Wollte man aber annehmen, dass schlüsslich Alles in den Ungrund zurückkehre, so ist auch dies unmöglich, denn die Bewegung der Natur währt ja ewig, es muss immer demnach ein Gegensatz von Licht und Finsterniss stattfinden, demnach kann auch keines von beiden definitiv über das andere siegen.

Auf den Widerspruch, dass Gott, soweit er Gott genannt werden kann, aus der Natur geboren wird, während doch die gesammte Natur von den Geistern Gottes ausgeht, ist schon oben hingewiesen. Dieser Begriff eines ewig werdenden Gottes ist nicht nur ein ebenso grosser Widerspruch als ein ewiges Werden überhaupt, sondern man kann überhaupt ein solches immer von neuem erst Entstehendes nicht mit dem Begriff und Namen Gottes belegen, da es zum Begriffe Gottes gehört, dass in ihm das höchste, nicht ein abgeleitetes, Seyn sich finden muss, dass er der Bestimmende, nicht das Bestimmte ist. Darum ist auch der Ausdruck „Grund der Gottheit“ ganz verwerflich; wäre ein solcher Grund denkbar, so wäre dieser Grund damit selbst als die Gottheit anerkannt und es dürfte dann das von diesem Grunde Ausgehende nicht mehr als Gottheit bezeichnet werden. J. Böhmes Begriff von einem Werden Gottes zeigt deutlich, wie sehr er der Gefahr

erlegen war, Natürliches und Geistiges durcheinander zu mengen.

Was J. Böhmes Lehre vom Menschen betrifft, so steht die von J. Böhme gelehrte Wesensgleichheit des Menschen mit Gott in genauester Verbindung mit seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Natur, und wenn es J. Böhme missglückt ist, dies letztere befriedigend aufzufassen, so kann er auch nicht das Verhältniss Gottes zum Menschen rein darstellen, sondern es geht ihm in diesem Verhältniss ebenso der reine selbständige Gottesbegriff verloren wie in dem Verhältniss zur Natur.

Eine Hauptinconsequenz J. Böhmes liegt noch in seiner Auffassung des Bösen als Naturnothwendigkeit, insofern dabei doch der Mensch auf das entschiedenste für frei hinsichtlich seines Willens erklärt wird. Dies spricht J. Böhme z. B. aus *Aurora* 10, 46: „Aber das sollst du wissen, dass du in deinem Regiment des Gemüths dein eigener Herr bist; es gehet dir kein Feuer in deinem Cirkel des Leibes und Geistes auf, du erweckest es denn selber. Wahr ist es, es quellen alle deine Geister in dir und steigen in dir auf, und hat freilich ein Geist immer grössere Macht und Kraft in dir als der andere. Denn wenn in einem Menschen das Regiment der Geister wäre wie im anderen, so hätten wir alle einen Willen und Gestalt; aber sie sind alle sieben in der Gewalt deines zusammencorporirten Geistes, welcher Geist die Seele heisst.“ Desgleichen *Aurora* 18, 39: „Ein jeder Mensch ist frei und ist wie sein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder ins Licht verwandeln, was einer für ein Kleid anzieht, das verklärt ihn.“ Ebenso sagt J. Böhme in dem Buche von der Menschwerdung Christi 1, 14, 6, dass in allen Menschen die Möglichkeit der neuen Geburt sei, und wo sich der Mensch mit der Wage hinlenkt, da fällt er hin. Vergl. auch die Stelle „von 6 theosophischen Punkten“ 6, 8, 31, wo J. Böhme sagt: „Wir haben beide *Mysteria*, Göttlich und Teuflisch, in uns; was wir aus uns machen, das sind wir.“

Man kann nur mit Freude sehen, wie J. Böhme so im Vollbewusstseyn seiner sittlichen Natur dem Fatalismus widerstrebt, aber zugleich müssen wir sagen, dass diese Idee der menschlichen Willensfreiheit andere Grundlehren J. Böhmes, insbesondere seine Lehre vom Bösen, gänzlich aufhebt. Denn wenn der Mensch solche Freiheit hat, so muss es wenigstens denkbar seyn, dass die Menschheit ganz zum Guten sich neigte, dass alle Menschen ganz vom Guten durchdrungen würden. Und wenn dies Ergreifen mit aller Kraft der Willensfreiheit geschähe, so müsste auch eine unerschütterliche

Festigkeit Aller im Guten möglich seyn. Dann würde also ein Leben vorhanden seyn, in dem der Gegensatz zum Bösen wenigstens nicht mehr als Wirklichkeit existirte. Ein solches Leben ist aber nach J. Böhme gar nicht möglich, der Gegensatz zwischen gut und böse gehört zu den Bedingungen des Seyns. Ist Letzteres aber richtig, so muss sich diese Mischung von Böse und Gut nicht blos in allen Creaturen ursprünglich finden, sondern es muss auch unmöglich seyn dieselbe aufzuheben. Ja es muss bei dieser Voraussetzung von der Nothwendigkeit einer Mischung des Guten und Bösen im Menschen sogar die Möglichkeit, diese Mischung in sich dnrch den eigenen Willen auch nur zu modificiren, ausgeschlossen seyn, denn wo wäre die Grenze? Kann sich der Mensch überhaupt etwas aus eigener Kraft dem Guten zuwenden, so kann er sich auch gründlich umkehren. Demnach fordert die J. Böhmesche Lehre von dem nothwendigen Ineinanderseyn von Bös und Gut unerlässlich Leugnung der menschlichen Willensfreiheit, und wenn J. Böhme dieselbe doch festhält, so geht daraus die Unhaltbarkeit seiner Gesammtanschauung hervor.

So finden wir auch durch das philosophische Ringen dieses mächtigen Geistes die Räthsel des Daseyns nur angedeutet, nicht gelöst. Bei seinem gewaltigen Tiefsinn fällt doch auch er aus einem Widerspruch nur in den anderen. Zum nicht geringen Theil erklärt sich das Fehlschlagen seiner Speculation wol daraus, dass er zu viel erreichen, zu vollständig die Geheimnisse der Gottheit expliciren wollte. Wir erkennen gern die Demuth in J. Böhmes Charakter an, soweit sein Verhalten gegen einzelne Menschen in Betracht kommt, es war sogar fast eine Uebertreibung der Bescheidenheit, wenn ein solcher Mann von seinen geistlosen Gegnern sich viele Jahre lang mundtodt machen liess, aber in der Art seines Philosophirens über göttliche Dinge hat er nicht immer die zarte Grenze eingehalten, in deren Bewahrung auf heidnischem Boden ein Plato,.auf christlichem ein Paulus mustergültig sind. J. Böhme hat als Philosoph etwas von der Neigung, Uebermenschliches zu leisten, welche bei den Alchymisten sich findet. Wie diese in ihrem Schmelztiegel den Stein der Weisen zu produciren und sich dadurch von den Grenzen der Menschheit zu emancipiren suchten, so will J. Böhme den Unermesslichen mit seinen Gedanken umfassen, um als ein wundersamer Meister übernatürlicher Kunst von den Menschen verehrt zu werden (vergl. zum Belag die Vorrede zur *Aurora*, in welcher er diese seine erste Schrift selbst „ein Wunder der Welt" nennt und mit äusserster Zuversichtlichkeit den „rechten Grund der Gottheit" zu zeigen verspricht). Diese Ver-

messenheit ist nur um so gefährlicher, als dieselbe von den reichsten Geistesgaben unterstützt wird und deshalb nicht als gewöhnliche Schriftstellereitelkeit erschien, sondern als eine titanische Hoheit des Geistes, die Manche leicht blenden konnte und geblendet hat und nicht blos die Sectirer, die ihn als einen „Wundermann“ und „Engel Gottes“ verehrten und seine Schriften „göttlich“, voll des „himmlischen Mannas“ nannten.

Zu einiger Entschuldigung dieser Ueberkühnheit, welche J. Böhme den rechten Massstab für das menschliche Erkenntnissvermögen nur zu oft übersehen liess, gereicht ihm der Umstand, dass der schale, blödsinnige Hohn, mit dem so manche Gegner gegen ihn und seine Schriften auftraten, grade bei einem solchen Geiste das Selbstgefühl seiner inneren Kraft leicht zu krampfhafter Ueberspannung steigern konnte. Auch liess ihn der Mangel an einer regelrechten dialektischen sowie geschichtlichen Bildung leicht den Werth der eigenen Geistesarbeit, so bedeutend dieselbe wirklich war, doch überschätzen. Autodidaxie ist ein missliches Ding nicht blos nach der Meinung von Pedanten, sondern nach dem Urtheil der productivsten Genies. Die Reichen am Geist verzehren nur zu oft ihre Kraft auf falscher Bahn, wenn sie nicht wissen, was vor ihnen auf dem Gebiet ihrer Thätigkeit geleistet worden ist.

Als praktisch-erbaulicher Schriftsteller, als ein bedeutender Bildner der deutschen Sprache wird J. Böhme von bleibender Bedeutung seyn, aber seine speculative Philosophie wird, so sehr dieselbe psychologisch merkwürdig ist, ein gesundes Geistesleben unserer Ueberzeugung nach nicht erwecken können.

Tatian's Diatessaron im Muratori'schen Fragment

nachgewiesen von

Dr. Adolf Harnack.

Prof. *Dr.* Hesse hat in jüngster Zeit eine ausführliche und treffliche Monographie über das Muratori'sche Fragment veröffentlicht.[1]) Fast an allen dunklen Stellen des merkwürdigen Schriftstückes ist es ihm gelungen einen gereinigten Text zu geben und den richtigen Sinn zu ermitteln, so dass man seinen Ausführungen fast überall nur beistimmen kann.[2])

1) F. H. Hesse: Das Muratori'sche Fragment neu untersucht und erklärt. Giessen 1873. VIII u. 307 S.

2) Bedenken sind uns aufgestiegen betreffs der Erklärung der ersten

Nur bei Erklärung einer Zeile bekennt er selbst vor einer Schwierigkeit zu stehen, die zu heben ihm nicht gelungen sei: „In dem letzten Namen der Z. 81 steckt ein Räthsel, dessen Lösung wir einem glücklichen Zufall überlassen müssen.“ [3]) Es ist das der Name „*mitiadiis*“. Verfasser dieser Zeilen glaubt von diesem glücklichen Zufall begünstigt worden zu seyn und die richtige Lösung des Räthsels gefunden zu haben.

Der Satz, in welchem das fragliche Wort vorkommt, lautet nach dem Facsimile von Tregelles[4]):

Z. 81. **ARSinoi autem seu valentini. vel mitiadeis** (i über e)
Z. 82. **nihiL In totum recipemus.**

Der Fragmentist hatte zuvor von den Apokalypsen gesprochen, sich für die Annahme der Apokalypsen des Johannes und Petrus erklärt und schlüsslich sein Urtheil über die Schrift des Hermas dahin abgegeben, dass sie zwar in der Kirche nicht gelesen werden dürfe, doch aber der Privatlectüre katholischer Christen überlassen werden müsse.[5]) Im Gegensatz dazu will er, nachdem er sich über alle kanonischen Schriften ausgesprochen, nun einige Schriftstücke als solche bezeichnen, die schlechterdings in der Kirche nicht zu dulden sind, weil ihre Verfasser der Kirche nicht angehören. Der erste Name macht keine Schwierigkeit mehr: „Vom Arsinoer oder Valentin[6]) nehmen wir überhaupt nichts an“; aber wer ist nun Jener, der mit Valentin zusammen verurtheilt wird? Die Handschrift bietet „*mitiadiis*“ und man hat daher fast allgemein[7]) an einen „Miltiades“[8]) gedacht. Die Conjectur textkritisch betrachtet ist freilich leicht genug; aber Hesse[9]) hat sicher richtig geurtheilt, wenn er sie verworfen. Was soll Miltiades neben Valentin, zumal da gleich darauf erst

Zeile („*quibus tamen interfuit et ita posuit*“), des Ausdruckes „*juris studiosum*“ und der 83. Z. Doch kann es hier nicht unsere Absicht seyn, das Buch einer Kritik zu unterziehen. Nur das sei erwähnt, dass Hesse sich mit aller Entschiedenheit gegen die Annahme eines griechischen Originals für unser Fragment erklärt und es überzeugend nachgewiesen hat, dass diese Annahme eine grundlose ist.

3) A. a. O. S. 281.

4) *S. T. Tregelles: Canon Muratorianus. The earliest catalogue of the books of the New Testament. Oxford* 1867.

5) Hesse a. a. O. 274.

6) D. h. von dem Arsinoer „*qui est Valentinus*“. Vgl. Hesse S. 278.

7) Vgl. Hesse S. 274.

8) An den *Euseb. h. e.* V, 16 erwähnten, sonst gänzlich unbekannten Montanisten Miltiades. Einige haben „Alcibiades“ conjicirt, Andere noch unglücklichere Vorschläge gemacht.

9) S. 281—284.

die Erwähnung des Hauptes der Kataphryger, Montanus folgt? Was soll die Nennung des Schülers vor dem Meister? Was soll überhaupt ein so obscurer Name, wo es sich doch um die Grössen der akatholischen Richtungen, einen Valentin, Basilides, Montanus, Marcion (Marcus?) handelt? Mit dem Miltiades ist schlechterdings hier nichts anzufangen; darüber waren schon Nolte und Bunsen [10]) einig; freilich erlaubten sie sich gewaltsame Eingriffe, um den Text zu verbessern, während Hesse darauf verzichtet „die den Miltiades betreffende Angelegenheit in Ordnung zu bringen in der Hoffnung, dass doch noch einmal ein glücklicher Versuch gemacht werden werde".

I. Fragen wir uns zunächst, was steht in der Handschrift, so ersehen wir aus Tregelles *FS.*, dass das „**m**", sodann das „**tiad**" deutlich zu erkennen ist; dann folgt ein „**e**", über welches ein „**i**" geschrieben ist, und endlich ein Zeichen, welches eine Abbreviatur für „**is**" ist, die sich freilich sonst nirgends im Fragment findet, obgleich mehrere Zeilen (ZZ. 9, 10, 22, 29, 31) auf *is* ausgehen. Der zweite Buchstabe aber ist undeutlich; am nächsten kommt er dem „**i**", doch ist nicht sicher zu entscheiden. Genaueres geben uns aber F. Wieseler und Hertz an. [11]) Ersterer hat den Codex i. J. 1845 [12]), letzterer i. J. 1847 verglichen. [13]) Wieseler sagt, am Worte sei gekratzt, und Hertz theilt uns mit, an dem Worte sei corrigirt worden. Der ersten Hand weist er sicher nur die Buchstaben „**m.tia..s**" zu, bemerkt aber „*nisi* **s** *et ipsum ex correctura additum*" und vermuthet, „**miltiadiis**" sei aus einem Worte wie „**motiaces**" oder „**motiace**" entstanden. Die letzte Sylbe ist mithin durchaus verdächtig und der zweite Buchstabe nicht mehr genau zu bestimmen. Tregelles liest ihn als „**i**", Hertz für ein „**o**"; mit demselben Rechte dürfen wir ein „**a**" vermuthen [14]) und als die ursprüngliche LA. „**matia..**" betrachten. Vergleicht man aber nun im *FS.*, welcher Buchstabe dem „**m**" nach Handschrift des Abschreibers am nächsten kommt, so ist es sicher das „**t**". Das Fragment ist ja *literis et majusculis et quadratis* geschrieben; das „**t**" also wie unser grosses lateinisches T, nur mit dem Unterschiede, dass der horizontale Querstrich auf der linken Seite stark gerundet

10) Vgl. Hesse S. 274; 283.

11) Bei Hesse S. 273.

12) Die Vergleichung ist veröffentlicht von K. Wieseler (Stud. u. Kritik. 1847 S. 818 f.).

13) Siehe bei Hesse S. 8 f.

14) D. „**a**" schreibt der Abschreiber unserem kleinen lat. **a** sehr ähnlich.

ist[15]) und diese Rundung ziemlich weit heruntergeführt wird; ja einigemal reicht sie (am auffallendsten ist dies bei dem „T“ in *ferat* Z. 28 Schluss) geradezu bis zur Basis des Buchstabens. Der einzige Unterschied zwischen „m“ und „t“ besteht somit darin, dass das „m“ auf beiden Seiten gerundet ist und die beiden Seitenstriche ungefähr halbkreisförmig bis zur Basis heruntergehen.[16]) Bei einem „t“, wie das in „*ferat*“ Z. 28, hatte ein Corrector nur nöthig, an der rechten Seite des Buchstabens einen kleinen Zusatz zu machen, um ein „m“ zu erhalten. Bedenkt man nun, dass nach Hertz's Angabe an dem Worte corrigirt worden ist, so ist es sicher keine Kühnheit zu vermuthen, die erste Hand habe nicht *matia..*, sondern *tatia..* geschrieben.[17])

Es bleibt uns nur noch die Endsylbe, oder besser gesagt die Endsylben des Wortes übrig. Hertz sieht deutlich, dass der Corrector hier gearbeitet. Zunächst ist das „is“, wie man auch aus dem Facsimile ersehen kann, ein Zusatz. Zwei Buchstaben nach „tia“ füllen die Zeile völlig aus; die Abbreviatur für „is“ kommt sonst nirgends im Fragment vor, dazu steht sie an den Rand gezwängt halb unter der Zeile. Die erste Hand hat also nur 6 Buchstaben geschrieben, was schon vortrefflich zu „*Tatiani*“ passt. Sie schrieb aber nicht als 5. Buchstaben ein „d“; vielmehr ist dieses (Hertz) vom Corrector. Hertz vermuthet, dieser habe aus „c“ ein „d“ gemacht; aber fast ebenso leicht ist die Veränderung eines „n“ in „d“. Der Corrector brauchte nur unten die beiden Grundstriche des „n“ zu verbinden und den zweiten nach oben zu verlängern.[18]) So gut also Hertz *motiace* vermuthen konnte, dürfen wir auf *tatiane* schliessen. Sollte nun auch das „e“, über welches

15) An der rechten Seite fehlt diese Rundung gewöhnlich.

16) Natürlich kann unsere Beschreibung nicht ausreichen. Man muss das FS. selbst einsehen, um sich davon zu überzeugen, dass nur eine sehr geringe Veränderung nöthig ist, um aus dem „t“ ein „m“ zu machen.

17) Es ist sehr zu bedauern, dass von denen, die das Fragment eingesehen haben, nicht klar gesagt worden ist, bei welchen Buchstaben gekratzt sei. Vielleicht kann man in der Handschrift noch deutlich erkennen, dass gerade am „m“ und dem folgenden Buchstaben leichte Veränderungen vorgenommen sind. Dass ein anderer Vocal von dem Corrector in „i“ verwandelt ist, ist nach Hertz sehr wahrscheinlich. Möglicherweise ist der Strich des rechten Halbbogens das „m“, wie wir ihn jetzt sehen, ein Theil des corrigirten „a“, so dass der Corrector mit ganz leichter Veränderung aus „ta“ „mi“ gemacht hat. Es gehörte nur eine kleine Rasur dazu, um diese Fälschung zu bewerkstelligen.

18) Der Abschreiber braucht *promiscue* zwei verschiedene Formen von „n“; nemlich ausser der ebengenannten auch „N“ in derselben Grösse. Valentin hatte er mit „n“ geschrieben. Das „d“ schreibt er ähnlich unserem kleinen lateinischen d.

sich ein „i" vom Corrector darübergeschrieben findet, wirklich ursprünglich seyn, so kann das doch nicht gegen *Tatiani* als richtige LA. sprechen. „e" und „i" verwechselt der Abschreiber fortwährend[19]; gleich im vierten Worte z. B. nach *Tatiani* hat er „*recipemus*" für „*recipimus*" geschrieben. Es ist also textkritisch betrachtet, da 1) an dem Worte radirt und corrigirt worden ist und da 2) die Veränderung „*Miltiade*" aus „*Tatiane*" so einfach wie möglich ist, nichts gegen die Annahme einzuwenden, dass die erste Hand „*Tatiani*" *(Tatiane)* geschrieben hat.

II. Wenden wir uns nun den inneren Gründen zu. Ist es möglich und wahrscheinlich, dass der Verfasser des Fragments geschrieben hat: „Von Valentin oder von Tatian nehmen wir schlechterdings nichts an?" Zunächst ist hier zu bestimmen, ob ein Werk von Tatian überhaupt in Frage kommen kann; sodann, ob dieses Werk wirklich ein solches gewesen, dessen schroffe Abweisung seitens des Fragmentisten sich erklären lässt; endlich, wie sich die Zusammenstellung Valentin's mit Tatian erklären lasse. Wir werden sehen, dass auf alle diese drei Fragen völlig befriedigend geantwortet werden kann und somit auch die inneren Gründe für unseren textkritischen Vorschlag sprechen.

Ad 1. In der That bietet sich sofort ein Werk Tatian's dar. Es gab ein Evangelium Tatian's, das sog. Diatessaron; darüber kann nicht der mindeste Zweifel obwalten.

Ad. 2. Dieses Evangelium ist sicherlich nicht nur eine Synopse unserer vier Evangelien gewesen. Allerdings ist Credner[20]) in seinen bekannten Aufstellungen über den Charakter der tatianischen Evangelienschrift zu weit gegangen, wenn er in ihr nichts weiter als ein judenchristliches Evangelium („*alter ego* des Hebräer- und Petrus-Evangelium") erkennen zu müssen meinte; aber andererseits haben diejenigen nicht weniger Unrecht, die in demselben nur eine Zusammenstellung unserer vier Evv. sehen wollen.[21]) Dagegen spricht schon aufs deutlichste die bekannte Stelle bei Theodoret.[22])

---

19) Vgl. Hesse S. 16.

20) Credner, Beiträge I, S. 441 f. Geschichte des NTlichen Canon's S. 17—22.

21) So vor Allem Daniel, Tatianus der Apologet S. 107 f., und Andere.

22) *Theodoret. haer. fab.* I, 20: *Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. Ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ οὐ μόνον οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκό-*

Soviel darf man heute mit Sicherheit behaupten, selbst wenn man der vielleicht confusen Nachricht des **Epiphanius**[23]) keinen Werth beilegen will, dass das Ev. Tatian's eine Schrift war, die in bedeutenden Punkten von unseren kanonischen Evv. sich unterschied. Ob dieser Unterschied nun lediglich durch eigenmächtige Eingriffe des Tatian selbst hervorgerufen war, oder ob er durch Mitverarbeitung eines akanonischen Evangeliums sich herausgestellt hatte[24]), lässt sich nicht mehr mit voller Sicherheit entscheiden.[25]) Doch ist Letzteres das bei weitem Wahrscheinlichere. Man wird nicht irren, wenn

---

τες, ἀλλ' ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. Εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίας βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας, καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην, καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια. Die erste Nachricht über das Diatessaron bringt **Eusebius** (*h. e.* IV, 29, 6) mit den Worten: *Ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν· ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.*

23) **Epiphanius** *h.* 46 *c.* 1 (bei Oehler T. I, p. 710): *λέγεται τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ καθ' Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.*

24) So jetzt **Bindemann** (Ueber die von Justin dem M. gebrauchten Evv. u. s. w. Theol. Stud. u. Krit. 1842 S. 471 f.), **Guericke** (Neutest. Isagogik. 3. Aufl. S. 246 Anm. 2), **Hilgenfeld** (*Nov. Test. ext. can. recept. fasc.* IV, p. 31) und Andere.

25) Dass in dem Ev. Tatian's unsere vier Evv. verarbeitet waren, wird sich nicht leugnen lassen; denn dass das Ev. in der That eine **Evv.-Harmonie** war, hätte man nie verkennen sollen. Mag auch der Name „*διὰ τεσσάρων*" von Eusebius geprägt worden seyn (vgl. **Reuss**, Gesch. d. h. Schriften §. 199); die Sache hat er damit gewiss richtig angegeben. Denn nur dann, wenn Tatian's Ev. wirklich eine Synopse auch **unserer** Evv. enthalten hat, erklärt sich die doppelte Erscheinung: erstlich, dass Tatian fort und fort in der Tradition als derjenige erscheint, der zuerst die Evv.-Harmonieen aufgebracht habe — ist er nicht wirklich der Begründer gewesen, ja hat sein Ev. überhaupt nichts mit einer Synopse gemein, sondern ist ein selbstgemachtes oder überkommenes, der Kirche fremdes gewesen, so bleibt unerklärt, woher an seinen Namen sich alle Evv.-Harmonieen anknüpfen —; sodann die andere, dass die Kirche eine so eigenthümlich schwankende Stellung zu diesem Ev. eingenommen hat. Dieser Umstand erklärt sich nur so, dass dieses Ev. einerseits der Kirche willkommen war, sofern es die kanonischen Evv. zusammengestellt enthielt und darum gern gelesen wurde, andererseits von ihr verworfen werden musste, weil einiges Häretische sich in demselben fand. Das Wahrscheinlichste bleibt immer, dass Tatian neben unseren Evv. das Hebräer-Ev. benutzte; doch ist es precär sich, um dieses zu erweisen, auf **Victor von Capua** zu berufen, wie noch **Hilgenfeld** will. Victor von Capua schöpfte, wie er selbst angibt (siehe seine Vorrede *Fabric. cod. apocr.* I, 378 *s.*, *Biblioth. max. Patr.* III, p. 265), aus Eusebius Kirchengeschichte und sein „*diapente*" ist daher mit **Semisch** (*Tatiani diatessaron* p. 27 *s.*) als „*lapsus calami*" zu bezeichnen. Das Johannes-Ev. aber auszuschliessen und mit **Holtzmann** (Bibellex. I, 178) anzunehmen, das Diatessaron sei aus den Synoptikern und einem judenchristlichen Evangel. zusammengesetzt gewesen, verbietet sich durch einen Blick auf die *oratio ad Graecos.*

man annimmt, Tatian habe im Allgemeinen unsere Evv. anerkannt, es aber doch noch ausserdem für nöthig befunden ein besonderes Evangelium zusammenzustellen, in welchem das Meiste aus unseren 4 Evv. verwerthet war, mit Zuziehung von einigem Fremdartigen. So konnte sich sein Evangelium als Leseschrift in der Kirche leicht Zugang verschaffen; kam es doch einem dringenden Bedürfnisse entgegen, indem es eine einheitliche Geschichte Jesu nach den 4 Evv. bot. In der That zeigen die Nachrichten bei Eusebius und Theodoret, dass es von Katholikern viel gelesen wurde. Dazu kommt noch, dass auch Tatian bei Vielen gar nicht als Häretiker gegolten haben mag. So doppelseitig sein Evangelium, so doppelseitig ist auch die Stellung gewesen, die Tatian selbst zwischen der Kirche und der Häresie eingenommen hat. Sehr richtig hat Lipsius[26]) darauf aufmerksam gemacht, dass erst eine spätere Zeit den Tatian zu einem Akatholiken gestempelt hat. „Er gehörte wirklich unter die Gnostiker, aber das Eigenthümliche an ihm war, dass er trotz seines Gnosticismus ein Glied der katholischen Kirche blieb.“ Erst eine spätere, schärfer scheidende Zeit hat ihn bestimmt aus den Grenzen der Kirche verwiesen; da ihm aber für seine apologetische Arbeit diese so viel zu danken hatte, so nahm man an, dass er erst nach Justin's Tode auf häretische Bahnen gekommen sei, nachdem er bereits seine *„Oratio ad Graecos“* geschrieben hatte — eine Annahme, die nur sehr bedingt richtig seyn kann, wie eine Untersuchung der *„Oratio“* zeigt.

Den strengen Vertretern der unverfälschten Kirchenlehre fiel also gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Aufgabe zu, ein Buch aus der Kirche zu verbannen, welches bisher in einer Zeit, wo die Gegensätze noch nicht so scharf gespannt waren, unbedenklich gebraucht wurde. Zu diesen gehörte auch der Verfasser unseres Fragments, der, wie fast allgemein angenommen wird[27]), zu Rom schrieb, also gerade dort, wo Tatian während eines längeren Zeitraums gelebt und gewirkt hat. Wie Irenäus in Gallien den Tatian in den Ketzerkatalog aufgenommen[28]) und mit den stärksten Ausdrücken seine Zugehörigkeit zu den Häretikern hervorgehoben hat[29]), so gehört auch unser Fragmentist zu denen, die mit allen Kräften den häretischen Mann und sein Werk aus der Kirche und der

26) Lipsius: Der Gnosticismus, sein Wesen u. s. w. 1860. S. 172 f.

27) Vgl. Hesse S. 48 f.

28) *Iren. adv. h.* I, 28, 1.

29) *Iren. adv. h.* III, 23, 7: *Tatianus, connexio quidem factus omnium haereticorum.*

Gemeinde herausdrängen wollen. Nun erst verstehen wir die Stufenfolge in der Aufzählung am Schlusse des Fragments. Der Verfasser sagt:

1. Die Apokalypsen des Johannes und Petrus nehmen wir in die Kirche als kanonische Schriften auf.

2. Den Hirt des Hermas (den Einige in der Kirche vorgelesen wissen wollen) nehmen wir in die Kirche nicht auf, gestatten ihn aber der Privatlectüre.

3. Das Evangelium Tatian's (welches Einige der Privatlectüre gestatten wollen) nehmen wir überhaupt nicht auf, weder für den öffentlichen noch für den privaten Gebrauch.

Also: Die Apokalypsen des Johannes und Petrus sind heilige Schriften; der Hirt des Hermas ist eine Leseschrift, aber keine h. Vorleseschrift; das Evangelium Tatian's aber ist eine häretische Schrift und deshalb ist es zur Leseschrift untauglich.

Von solchen Schriften, die den Anspruch auf kanonische Dignität machen, ist also überhaupt in dem letzten Abschnitte nicht mehr die Rede. Vielmehr macht der Verfasser mit Hermas einen sehr passenden Uebergang von den kanonischen Schriften zu den Büchern, die in der katholischen Kirche nicht einmal als Leseschriften geduldet werden dürfen. Nur auf eine solche machte Tatian's Diatessaron Anspruch. Man sieht deutlich, wie vortrefflich Alles hier passt, so dass auch nicht der geringste Zweifel mehr an der Richtigkeit der LA. „*Tatiani*" zurückbleiben kann.

Ad 3. Aber wie lässt sich die Zusammenstellung Tatian's mit Valentin erklären? Zunächst weisen wir darauf hin, dass *alle* späteren Kirchenväter angeben, Tatian habe seine Aeonenlehre von Valentin überkommen.[30] Erwägt man diesen Umstand, so kann eine Zusammenstellung der Beiden bereits nicht mehr auffallen. Allein, fragen wir uns, welche Schrift Valentin's kann der Verfasser des Fragments meinen? Irenäus und Pseudotertullian geben uns hier Aufschluss. Irenäus theilt uns mit[31], die Valentinianer hätten sich erlaubt die Zahl der Evangelien um ein neues zu vermehren, und dasselbe sagt Pseudotertullian.[32] Einstimmig aber berichten Irenäus, Tertullian[33], Pseudotertullian u. A., Valentin habe ausser-

---

30) *Iren.* I, 28, 1 und alle Häreseologen, die auf Irenäus zurückgehen.

31) *Iren.* III, 11, 9.

32) *Pseudotert. adv. om. haer. c.* 4: „*Evangelium habet suum praeter haec nostra*". Dieses „*evangelium suum*" nannte Valentin „*evangelium veritatis*" (*Iren.* a. a. O.).

33) *Tertull. de praescript. haeret.*: „*Integro instrumento utitur*".

dem unsere vier Evangelien anerkannt. Kann es nun eine bessere, motivirtere Zusammenstellung geben, als die des Tatian mit Valentin. Beide erkennen unsere vier Evv. an, Beide aber haben ausserdem noch ein fünftes zusammengestellt, gegen welches sich die Kirche erklären muss. Sollte also überhaupt dem Tatian ein Häretiker zur Seite gestellt werden, so eignete sich dazu Niemand besser als Valentin mit seinem fünften Evangelium.

Aber Eines muss uns hierbei doch auffallen. Wie kam unser Verfasser dazu, den erklärten Häretiker Valentin mit Tatian zusammenzustellen? Darüber konnte doch im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts wahrlich kein Zweifel mehr seyn, dass von dem Erzketzer Valentin schlechterdings Nichts in die Kirche aufgenommen werden dürfe. Nun: zunächst konnte das Werk des Valentin vielleicht ganz unverfänglich erscheinen, eben weil Valentin „*integro instrumento usus erat*". Vielleicht war es, was den Text betraf, ganz unverändert katholisch geblieben und nur in den beigegebenen Erläuterungen häretisch. So war Grund genug, vor demselben zu warnen. Allein es bleibt doch schwer begreiflich, wie ein kirchlicher Schriftsteller aus den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts es noch für nothwendig halten kann, bestimmt auszusprechen, dass die Kirche Nichts von Valentin aufnimmt. Um klarer zu erkennen, wie der Verfasser hier auf Valentin gekommen ist, müssen wir den letzten Satz des Fragments etwas genauer prüfen. Er lautet nach der zweifellos richtigen Wiederherstellung: „*Una cum Basilide Asianum [Montanum] Catafrygum constitutorem rejicimus.*" Auch hier begegnen wir einer der obigen ähnlichen Zusammenstellung: der Verfasser stellt neben den Montanus, der doch im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts noch viele Freunde und Verehrer in der römischen Kirche hatte, den Erzketzer Basilides! Die Absicht kann kaum verkannt werden. Dadurch eben will er den Montanus und seine Prophetieen am nachdrücklichsten bekämpfen, dass er ihn mit Basilides und dessen gnostischen Orakelpropheten zusammenstellt. So wenig die Kirche die basilidianischen Lügenpropheten Barkabbas und Barkof[34]) annehmen kann, so wenig den Montan und seine Propheten! Kann man nachdrücklicher den Montanismus bekämpfen, als durch diese Zusammenstellung? Nicht darauf also kommt es dem Verfasser an, zu sagen, dass die Kirche den Basilides verwerfe — denn das verstand sich von selbst —, sondern darauf, dass die Kirche *una cum Basilide* auch den Montanus ver-

34) *Euseb. h. e.* IV, 7.

werfen müsse. Dasselbe wird nun auch in unserem Satze der Fall seyn: Nicht darauf wird es dem Verfasser vornehmlich angekommen seyn, zu sagen, dass die Kirche das Ev. des Valentin verwerfe, sondern darauf vor allem, dass sie das Ev. Tatian's verwerfen müsse. Das war ja allein die wirklich brennende Frage, ob in dem kirchlichen Privatgebrauche Schriften Tatian's und Montan's zugelassen werden dürften. Unser Verfasser stellt sich auf die Seite der Rigoristen. Und wie nachdrücklich hat er sein Votum abgegeben, wenn er Tatian mit Valentin, Montan mit Basilides zusammenstellt! Nun erst erhält der ganze Schlussabschnitt des Fragments sein volles Licht. Er ist zunächst gegen Tatian und Montan gemünzt, und indem er diese beiden bekämpft, citirt er Basilides und Valentin herbei. Er hatte dadurch die Möglichkeit, noch einmal klar und deutlich ein Verwerfungsurtheil gegen diese Gnostiker auszusprechen und zugleich jene beiden Anderen eben dadurch auf das nachdrücklichste abzuweisen. Die Zusammenstellung aber Basilides-Montan bestätigt aufs neue unsere Conjectur; denn Basilides verhält sich zu Montan, wie Valentin zu Tatian.[35]) —

Der räthselhafte *Miliadies* ist *Tatian:* dieses glauben wir sichergestellt zu haben. Wird es zugestanden, so erhält man damit zugleich einen wichtigen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit unseres Fragments. Bisher konnte man keinen anderen *terminus a quo* als das Episcopat des Pius (155 oder 157 gest.) angeben. Wir dürfen jetzt um fast zwei Decennien heruntersteigen. Lässt sich auch die Abfassungszeit des Diatessaron

---

35) Den verzweifelt schwierigen Satz „*qui etiam novum psalmorum librum marcioni conscripserunt*" haben wir absichtlich bei Seite gelassen. Etwas Sicheres können wir darüber nicht geben, wol aber eine Vermuthung. In dem Satze über Valentin-Tatian hat der Verfasser von falschen Evangelien gesprochen, in dem Satze Basilides-Montan von falschen Apokalypsen. Man könnte also erwarten, dass in dem zwischen beiden liegenden Satze von falschen Briefen die Rede ist. In der That lässt sich nun *psalmorum* unschwer in *epistolarum* verwandeln; zumal wenn das Wort im Originale des Abschreibers durch eine Abbreviatur ausgedrückt war. Liest man nun mit Credner und Hesse „*quin etiam*" und versteht mit Hilgenfeld unter *marcioni* „*Marcionitae*", so erhält man den Satz: „Haben doch auch ein neues Epistelbuch die Marcioniten geschrieben". Der Sinn des Satzes passte sehr gut in den Zusammenhang, indem der Verfasser den marcionitischen Apostolus, den oberflächlich Urtheilende leicht für einen unverfälschten halten konnten, wie sie das Evangelium Tatian's für unschädlich hielten, ein neues, also schon eben darum nicht echtes Schriftstück nennen würde. Aber diesen Gedanken hätte er so contort ausgedrückt, dass man wol zweifeln kann, ob damit das Richtige getroffen ist. Vielleicht aber ist noch stärker zu corrigiren und zu übersetzen: „Hat ja sogar ein neues Epistelbuch Marcion geschrieben". Doch das Alles sind Vermuthungen, die nicht sicher sind und auch von unserer speciellen Aufgabe hier abliegen.

nur sehr annähernd bestimmen, so wird man doch so viel behaupten dürfen, dass dieselbe etwa auf die Jahre 165—175 anzusetzen sei. Wenigstens wird man gut thun über das Jahr 170 mit der Datirung des Muratori'schen Fragments nicht hinaufzugehen. Da aber das Fragment deutlich zeigt, dass in Rom die montanistische Bewegung noch nicht zu Ruhe gekommen war, als der Verf. schrieb, so wird man etwa die Zeit Zephyrin's als *terminus ad quem* bezeichnen dürfen; denn damals traten Kämpfe anderer Art in den Vordergrund, von denen aber unser Fragment noch keine Spuren aufweist. Auch andere Zeitspuren weisen auf das zweite Jahrhundert. Somit werden wir nicht irren, wenn wir die Jahre zwischen 170 und 200 als die Zeit festsetzen, in welcher der Tractat geschrieben seyn muss. Hesse[36]) freilich meint die Abfassungszeit noch weiter hinauf rücken zu können; nach ihm ist der Tractat „vorirenäisch, vorclementinisch, vortertullianisch". Allein man wird es für zweifelhaft halten dürfen, ob dem so ist, da ja die Zustände in Rom ganz andere seyn konnten, als in Carthago oder Alexandrien, wir also vielleicht incommensurable Zustände hier und dort haben, so dass nicht sofort aus dem Fortschritt in der einen Gegend auf einen gleichen in der anderen geschlossen werden darf. Man wird mithin gut thun, die Frage aus dem Spiel zu lassen, ob der Verfasser des Fragments älter oder jünger als Irenäus und Clemens ist, und sich damit begnügen, festzustellen, dass er im vierten Viertel des zweiten Jahrhunderts zu Rom geschrieben hat.[37])

III. Es bleibt uns noch übrig zu erklären, warum der Corrector den Namen Tatian aus dem Fragment ausgemerzt hat. Lässt sich dieses noch klar erkennen, dann ist unsere Conjectur vollends nach allen Seiten sicher gestellt. —

Der Verfasser des Fragments hatte mit seiner Polemik gegen das Diatessaron es nicht erreichen können, dasselbe gänzlich aus der Kirche zu verbannen. Im Abendlande sind freilich kaum mehr Spuren desselben zu finden[38]), im Morgen-

36) S. 47.

37) Hesse S. 56 hält es für wahrscheinlich, dass das Fragment im dritten Viertel des zweiten Jahrhunderts abgefasst ist. Allein diese Annahme wird hinfällig, sobald zugestanden ist, dass der Verfassser das Diatessaron citirt.

38) Ob sich die Stelle in der *Exposit. evang. sec. Luc.* des *Ambrosius lib.* I, *c.* 2 (*edit. Benedict. T.* I, p. 1265) auf Tatian's Diatessaron bezieht, ist mindestens sehr zweifelhaft. Völlig unberechtigt aber ist es mit Holtzmann (Bibellex. I, 178) zu schreiben: „das Evangelium des Tatian erwähnen Eusebius, Ambrosius u. s. w." Ambrosius erwähnt des Tatian nirgends. Auch Hieronymus kennt das Ev. Tatian's nicht.

lande dagegen erhält es sich trotz alles Widerspruchs fort und fort bis in's 5. Jahrh. hinein im privaten Gebrauch. Von da an verschwindet es und ein anderes tritt unter dem Namen Tatian's an seine Stelle, vielleicht das des Ammonius. Auf die schwierige Frage, wie und wann es zu dieser Unterschiebung gekommen, haben wir hier nicht einzugehen. Die Untersuchungen von Credner haben es sicher gestellt und weder Daniel[39]), noch Semisch haben es entkräftet, dass das von den Syrern[40]) der späteren Zeit mit Tatian's Namen benannte Evangelium bereits nicht mehr das tatianische war. Dasselbe gilt nun auch von dem abendländischen Tatian. Das Evangelium, welches Victor von Capua (gest. 544) auffand und übersetzte, ist nicht das Diatessaron des Tatian. Aber unter diesem Namen verbreitete es sich rasch im Abendlande und ist besonders auch in Deutschland viel gelesen worden[41]); ja es war ein sehr beliebtes Buch im Mittelalter. Eine Handschrift desselben (G) aus dem 9. Jahrhundert findet sich in St. Gallen, während die Originalhandschrift des Victor (F) bekanntlich in Fulda aufbewahrt wird.[42]) In das 9. oder 8. Jahrhundert fällt aber auch die Abschrift des s. g. *Canon Murator.*, die uns jetzt vorliegt.[43]) Musste nun nicht ein Abschreiber des 9. Jahrh.'s billig Anstoss nehmen, wenn er hier ein Buch auf den kirchlichen Index gesetzt fand, das ihm wohl bekannt war, welches eifrig in der Kirche gelesen wurde und überall für ein treffliches Erbauungsbuch galt? Von dem *quid pro quo* konnte er ja nichts wissen. Es ist daher leicht ersichtlich, warum er den Namen „Tatian“ nicht stehen lassen konntè und wollte. Hätte er doch damit das ehrwürdige Buch für häretisch erklärt. Vielleicht war er seiner Sache betreffs der Unverfänglichkeit des Tatian so sicher, dass er überzeugt war, hier müsse ein Versehen obwalten und der Name Tatian könne nicht der richtige seyn. Man braucht ihn also nicht einmal der Fälschung zu bezichtigen; er wollte vielleicht nur einen Fehler corrigiren.

Um den Namen verschwinden zu lassen, musste er nach einem anderen ähnlich aussehenden suchen, der sich leicht überschreiben liess. Vielleicht hat ihm der Name „Miltiades“

39) Daniel a. a. O. S. 87—111.

40) *Dionysius Bar Salibi* (*Assemani biblioth. orient.* II, p. 158 *s.*), *Gregorius Bar Hebraeus* (*Assemani* a. a. O. I, p. 58 *s.*), *Ebed Jesu* (*Assemani* a. a. O. III, p. 12).

41) Vgl. zu dem Folgenden E. Sievers: Untersuchungen über Tatian. Halle 1870. S. 1—9.

42) Herausgegeben von E. Ranke, *Codex Fuldensis N. T. etc.* 1868.

43) Hesse S. 11.

vorgeschwebt bei seiner Correctur. Doch wird man nicht einmal dieses sicher behaupten dürfen. Er hätte sonst doch wol nicht unterlassen ein „l“ über das „l“ zu schreiben. Jedenfalls aber wird man seiner kirchengeschichtlichen Kenntniss nicht zutrauen dürfen, dass er an den unbekannten, nur von Eusebius einmal genannten Montanisten Miltiades gedacht hat. Ihm kam es überhaupt nur darauf an, Tatian wegzubringen und irgend etwas Anderes an die Stelle zu setzen. Das erste „t“ war leicht in ein „m“ verwandelt, und so mag sich ihm immerhin ein Name wie *Miltiades* geboten haben, den er irgendwo einmal aufgelesen hatte. Damit hatte er die anstössige Stelle beseitigt und durch ein paar Rasuren und Striche den ursprünglichen Namen verwischt. —

Leipzig, 12. November 1873.

Miscellen.

I. Die Hauptbedenken hinsichtlich eines neuesten Volksschulregulativs

vom 15. Oct. 1872 sind ja von der Presse schon mannichfach besprochen und erörtert und im pädagogischen und kirchlichen Leben bereits empfunden worden. Das tägliche Abhalten des Religionsunterrichts ist abgestellt und die Anzahl der Stunden desselben in dieser immer gottentleerteren und gottloseren Zeit verringert worden. Der Memorirstoff christlichen Lehrunterrichts ist bis auf ein *Minimum* reducirt [1]) und so dem armen Volke die Gelegenheit benommen worden, in der Kindheit einen Schatz anzusammeln, der ihm für das ganze Leben ein Quell nie zu erschöpfenden Verständnisses und geistlicher Belebung werden konnte. Das tiefste christliche Mysterium, in welchem wie für die römische Kirche im Messopfer für den Evangelischen die unzerstörbare Quintessenz und Fülle des ganzen Erlösungsrathes und seiner rein kirchlichen Ausgestaltung hienieden ruht, schon der Kinderwelt, der der Zutritt zum Heiland doch nicht gewehrt werden soll, anbahnend ehrwürdig und verständnissbeginnend zu machen, ist durch Ausschluss des 5ten Hauptstücks des Katechismus, des Altarsacraments, vom Unterricht der Kindheit verwehrt worden. Was

---

1) Hat doch — laut der Neuen Preuss. (Kreuz-)Zeitung vom 15. Oct. 1873 — auf Grund der Verfügung vom 15. Oct. 1872 die Königl. Regierung zu Köln eine Verordnung an die Elementarlehrer erlassen, durch welche „für die Schulkinder selbst das Auswendiglernen der Bibel als Hausaufgabe untersagt wird“.

aber noch weit mehr bedeutet als alle diese drei Missstände, das ist ein vierter. Die ganze Kindheit und Jugend des Menschen als bleibendes Vermächtniss für das ganze Leben wird ja nur geweiht und gleichsam vergöttlicht durch das Andenken an den unaussprechlichen Segen des schon im zartesten Alter empfangenen Bades der Neugeburt in der Taufe: ein Segen, um den die um sich greifende fanatische Wiedertäuferei, wie andererseits der materialistische Weltgeist der Zeit, unsere Kinderwelt unrettbar zu bringen beflissen ist. Und selbst diesen höchsten Gottessegen der Taufe der Kinderwelt verständlich und stets gegenwärtig und bleibend heilbringend zu machen, ist durch Verwehrung der Erklärung auch des Katechismus-Hauptstücks von der Taufe im Volksunterricht der Kinder diesen verwehrt worden! Als wäre nun beim Confirmationsunterricht in dem versuchungsreichsten Alter zur Anknüpfung aller Lehre an das Herz und Gewissen nur ein Fünkchen von Interesse, von Trieb und von Verständniss noch übrig! Fürwahr dieser Verlust für unsere Kleinen ist doch unersetzlich. G.

II. „Altkatholische“ und „Altlutherische“.

Als in Preussen die Einführung der Union innerlich und äusserlich der lutherischen Landeskirche eine völlig andere Gestalt gab, die, wenn sie nicht das eigentliche Wesen der lutherischen Kirche geradezu vernichtete, es doch unzweifelhaft und allgemein zugestanden radical alterirte: da erklärten sich mannhafte Einzelne und ganze Gemeinden und Gemeinlein so genannter Altlutheraner gegen diese Neuerung, und wurden dafür alles und jeden Antheils am Kirchengute, alles und jeden Rechts an das öffentliche kirchlich theologische Lehramt im Allgemeinen, alles Rechts auf ein kirchliches Geläute und wess all sonst im Einzelnen, bar und ledig gesprochen. Und als das Vaticanische Concil Infallibilität katholischer Hierarchie in kirchlicher Lehre neu, formal, eben nur formal anders als bisher, formulirte und so der katholischen Kirche eine anscheinend etwas andere Gestalt gab: auch da erklärten sich Einzelne und ganze Haufen sogenannt Altkatholischer gegen diese Neuerung, und sofort ward ihnen voller Antheil am Kirchengut, volles, ja bevorzugtes Anrecht an das öffentliche kirchlich theologische Lehramt, vollste Rechtsgleichheit mit der bisherigen katholischen Kirche, reiche Dotation ihrer Institute, und was überhaupt sonst nur denkbar und möglich gewährt. Beides, die Entkleidung der Altlutherischen (und zwar im Verlaufe der Zeit dann wesentlich gleicherweise — nur formal verschieden — der jüngeren landeskirchlichen wie der älteren ausserlandeskirchlichen), wie die Ueberkleidung der

Altkatholischen durch eben denselben evangelischen Staat! Ist das nicht eine seltsame Phase neuster Geschichte, welche zu denken gibt? G.

III. Ein weisses Fähnlein für Katholische und Protestanten.

Dass beim sehnsüchtigen Hinblick auf die vor mehr als 3 Jahrhunderten durch den Augsburgischen Religionsfrieden in dermaleinstige Aussicht gestellte „christliche, freundliche und endliche Vergleichung der Religions- und Glaubenssachen“ der s. g. Altkatholicismus eine wirkliche Friedensfahne wahren Protestanten nicht darreicht, ist jedem klar, der die bunten oder gar nihilistischen Haufen desselben durchmustert, der ihr Buhlen mit der Weltmacht gewahrt und selbst ihres Vaters Döllinger (des doch achtbarsten und positivsten aller) Grimm gegen die Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben (somit dann doch gegen den alleinigen HErrn und Heiland Christus) kennt. Wie ganz anders dereinst die stillen katholischen Kreise einer Fürstin Gallitzin, wie ganz anders das positiv christlich irenische Wirken eines Sailer, wie grundanders das gewaltige Zeugniss für das *Sola fide* aus dem Munde eines Boos! Seltsam aber und inderthat doch erfreulich, dass, während die laut protestantischartig Schreienden hier schweigen, da — so zu sagen — die erzkatholischen Steine, durch Verfolgung seitens der Weltmacht wie es scheint sympathisch belebt, hier schreien! Schreiber dieses, wie er irvingianische, baptistische, reformirte, unionistische, herrnhutische Centralorte emsig aufgesucht, hat unlängst, um die Signatur der Zeit noch in seiner *senectus* recht anschaulich und vollständig kennen zu lernen, auch erzkatholische Stellen, Paderborn und seine Kirchen und Klöster namentlich, aufzusuchen nicht anstehen zu dürfen gemeint, und dabei nicht blos, unter Franciscanern und Jesuiten insbesondere, vortreffliche Männer persönlich schätzen gelernt, sondern nachträglich auch ein schriftliches Zeugniss empfangen, dessen er nicht blos für sich allein sich freuen, sondern das er auch als weisses Friedensfähnlein zwischen Katholischen und Protestanten öffentlich ausstellen möchte. Ein *Frater Ord. S. Franc.* schreibt ihm aus dem Franciscanerkloster „Paderborn 16. Juni 1873“: „Ich weiss mich mit Ihnen eins in der Ueberzeugung[1]), dass der ganze Kampf des Zeitgeistes mehr und mehr sich demaskirt als

1) Und sollte dies wol eine wesentlich andere seyn, als die in dem bekannten Briefe Sr. M. des Kaisers an den Pabst vom 3. Septbr. 1873 mit dem Worte ausgedrückte: „im Verhältnisse zu Gott kein anderer Vermittler als unser Herr Jesus Christus“? G.

Kampf gegen den Welterlöser, ***solum Dominum et Dominatorem nostrum Jesum Christum***, dass alle Differenzen der noch an Christum Glaubenden verschwinden gegenüber diesem Gegensatze des Glaubens und des Unglaubens, Christi und Belials, und dass endlich für uns keine Hülfe ist als im Namen des Herrn.“ — G.

IV. Ueber die lutherische Kirche im Elsass, deren Geschick unsern Lesern wie dem Unterzeichneten doch auch am Herzen liegt, schreibt dem letzteren ein dortiger Theolog unterm 5. Nov. 1873:

„Durch Ihre Frl. Tochter weiss ich, wie sehr Sie sich für die lutherische Kirche in Elsass-Lothringen interessiren, und gewiss theilen Sie mit allen Gläubigen den tiefen Schmerz, den wir darob empfinden, dass das Deutschland des 19. Jahrhunderts uns den kirchlichen Segen nicht sucht zu erhalten und zu mehren, den es uns im 16. Jahrhundert so reichlich hat zu theil werden lassen. — Empörend und herzzerreissend ist es, wenn man bedenkt, dass der schnödeste, frechste Unglaube in unserer Kirche, die doch eine Bekenntnisskirche ist, gehegt und gepflegt wird. Wo soll's noch hinkommen mit uns, die wir unter ein, in seiner Majorität ungläubiges Directorium geknechtet sind? Und doch müssen wir wieder loben und danken, dass die Gemeinden aufwachen, nach treuen Hirten schmachten und verlangen, dass sonntäglich hunderte, vielleicht tausende von Menschen sich auf den Weg machen und keine Müdigkeit noch Witterung scheuen, um in der Ferne zu erlangen, was im heimathlichen Dorfe ihnen nicht gewährt und trotz alles Bittens vorenthalten wird. — Gottes Wege durch die Trübsal sind uns freilich verborgene Wege, sagen auch dem Fleisch und Blut nicht zu, sind und bleiben aber dennoch Segens- und Friedenswege. So wir nur glauben, werden wir aber dennoch trotz Teufel und Welt die Herrlichkeit Gottes schauen, und schlüsslich heisst es doch immer wieder:

Wenn sie's am klügsten greifen an,
So geht doch Er ein andre Bahn!“ G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Stroebel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. *Dr.* Theodor Schott (Pfarrer), Der XXXI. Psalm in eilf Betrachtungen ausgelegt. Augsburg (v. Jenisch & Stage) 1872. 106 S.

Es ist eine erfreuliche und anerkennenswerthe Erscheinung in der Gegenwart, dass sich die Predigt wieder mehr dem alten Test. zuwendet und dasselbe mit dem Lichte des neuen Test. beleuchtet. Denn es ist eine einseitige Ansicht, die wir nun und nimmer zu theilen vermögen, dass dem christlichen Volke nur das neue Test. ausgelegt werden soll; wir halten im Gegentheil dafür, dass unser Volk mehr gewonnen wird für den süssen Genuss der köstlichen Frucht, die im Garten des Reiches Christi wächst, wenn man ihm das Werden und die Entwicklung der Blüthe, die zur reifen Frucht geworden ist, von den ersten Keimen bis zum völligen Ausreifen recht lebendig und verständnissinnig vor die Seele führt. Aus diesem Grunde begrüssen wir jede Gabe, die in das Verständniss des alten Test. einführt, mit Freuden, und dies ist

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

namentlich der Fall bei der vorliegenden, die ihre besondern Eigenthümlichkeiten und ihre wesentlichen Vorzüge hat. Zwar weiss der Verf. nicht so populär und so gemeinverständlich zu reden, wie dies Caspari thut, sondern seine Sprache bewegt sich in einem höhern Schwung, wie er denn vermöge seiner gründlichen theologischen Bildung gewöhnt ist, mit feiner Akribie in die Tiefe des göttlichen Wortes zu greifen und den innersten Gedanken und Bewegungen der Verfasser der Psalmen zu lauschen. Dies ist dann auch hier der Fall, wo er den Psalm in 11 Betrachtungen auslegt, welche ihre nächste Entstehung den in Augsburg üblichen Abendgottesdiensten verdanken. Die Eigenthümlichkeit derselben besteht darin, dass er den Psalm Wort für Wort nach seinem ganzen Zusammenhang in logischer Gedankenentwicklung homiletisch auslegt und für die Bedürfnisse des einzelnen Herzens verwerthet. Dadurch kommt eine reiche Fülle von fruchtbaren Gedanken zur Ausprägung und seine Auslegung ist zugleich eine gewandte und sinnvolle Exegese, bei der keine Schwierigkeit des Sinnes unbeachtet bleibt. Freilich zum Vorlesen in Landgemeinden werden sich die Betrachtungen wenig eignen; denn der Ideengang ist ein solcher, dass einerseits eine genauere Bekanntschaft mit der Schrift vorausgesetzt und andererseits eine grössere Vertrautheit mit dem deutschen Stil gefordert wird, als sie gewöhnlich unsern Gemeinden eignet. Aber für Geistliche zur Vorbereitung für Betstunden sind sie wie geschaffen, da werden sie ganz vortreffliche Dienste leisten, weshalb wir sie jedem Geistlichen angelegentlich empfehlen. Jede der Betrachtungen bildet ein in sich abgerundetes Ganze, jede erschöpft den Text nach allen Seiten, jede bietet der Anregung genug, insonderheit aber möchten wir die 2., 4., 7., 8. u. 10. Betrachtung als meisterhaft nach Inhalt und Form bezeichnen. Auf Einzelnes einzugehen halten wir nicht für nöthig, fühlen uns vielmehr gedrungen, den Verf. zu bitten, dass er fortfahren möge, uns mit weiteren Gaben seiner geistreichen, anziehenden Psalmenauslegung zu erfreuen und so mitzuhelfen, dass das alte Test. sich Freunde im christlichen Volk erwerbe.

[W. E.]

2. H. Kietz (Direktor des Schullehrer-Seminars zu Kyritz), Die achtzehn Psalmen der preussischen Regulative schulgemäss erklärt für Lehrer und Seminaristen. Wittenberg (Herrosé) 1872. 92 S. 8. 8 Gr.

Ein recht wackeres Büchlein, das seine Hauptbedeutung in den Worten „schulgemäss erklärt“ ausspricht. Man merkt es dem Ganzen an, es spricht hier der erfahrene Schulmann, der zunächst den Stoff liefern will, wie er für Schulpräparan-

den erforderlich ist, wie man ihn aber mit Auswahl auch für Volksschulen verwenden kann. Da dieser Gegenstand noch nicht anderweitig bearbeitet ist, wird das Büchlein besonders in Preussen erwünscht seyn, wo ja die Präparanden zur Zeit nicht blos diese Psalmen lernen, sondern zuvor gründlich verstehen sollen. Doch ist diese Auswahl so gut, dass sie füglich auch anderswo benutzt werden mag, wo man Schüler in das Verständniss der Psalmen einführen will. Das aber sollte doch wol in allen Volksschulen geschehen, denn die Psalmen sind ein Buch, das unser Volk liebgewinnen soll, und gibt auch erst das Leben und seine Erfahrung das volle Verständniss, so wird dieses doch erleichtert, wenn man in seiner Jugend auch in die Tragkraft und Bedeutung des Einzelnen eingeführt worden ist. Dies aber geschieht hier in sehr praktischer und immer mit dem bereits früher gewonnenen Lernstoffe vermittelnden Weise, so dass die Kinder nicht auf völlig neue Bahnen geführt werden, sondern nur das bereits bekannte Gebiet erweitert sehen. Besonders Lied und Beispiel ist hier auch reichlich verwerthet. [E. E.]

3. *Dr.* Mich. Seisenberger (*Prof. exeg.* am kgl. Lyceum in Freising), Die Klagelieder des Propheten Jeremias nach der *Vulgata* mit Berücksichtigung des hebräischen Textes erklärt. Regensburg (Marx) 1872. 151 S. kl. 8.

Der Verf. will nicht eine gelehrte Arbeit für Gelehrte liefern, auch nichts Neues zur Förderung der Erforschung der Klaglieder bringen. Sein Zweck ist vielmehr, katholische Seelsorger zur Beschäftigung mit dieser biblischen Schrift anzuregen, und für diesen Zweck ist das Büchlein durchaus entsprechend gearbeitet. Es gibt zunächst kurze einleitende Bemerkungen über Namen, Stellung im Kanon, Verfasser, Gegenstand, Zeit der Abfassung, formelle Eigenthümlichkeit, die etwas umfassender und eingehender seyn dürften; am ausführlichsten bespricht er die Bedeutung der Klaglieder für spätere Zeiten, in welchem Abschnitte er seinem praktischen Zwecke gemäss den Sinn der Aufnahme der *lamentationes* in die Liturgie der Charwoche erklärt, jedoch hiebei zu vielerlei Sinn herausbringt, die nächste und hauptsächlichste Bedeutung war jedenfalls Christi Leiden darin zu schildern. Die Erklärung des Buches gibt er Vers für Vers, indem er den Text der *Vulgata* und daneben die Uebersetzung gibt, wenn er die Erklärung des Verses reicht. Diese ruht auf einem gründlichen Studium der neueren exegetischen Leistungen und ist in gutem Stile und fasslicher Erläuterung des Sinnes gegeben, auch häufig mit Hinweisungen auf die Verwendung des Inhaltes für die einzelne Seele, die manches Gute und Zweckmässige ent-

halten, so dass sie auch ein evangelischer Geistlicher verwenden kann. Der katholische Standpunkt des Verf. tritt nicht im Inhalte der Auslegung hervor, der wesentlich ein biblischer ist, wol aber in der Art, wie er sich der *Vulg.* gegenüber stellt. Dieselbe gilt ihm natürlich als die authentische Uebersetzung, welche dem hebräischen Texte gegenüber das Richtige zu haben scheint, doch begegnet man vielfach in dieser Auffassung einem gewissen Schwanken; er sucht wo möglich die Uebersetzung der *Vulgata* im Sinne des hebräischen Textes zu verstehen. Er stellt die Uebersetzung des Hebräischen neben die der *Vulgata*, ohne ein Urtheil über beide durchzuführen, so dass der Leser fühlt, das Richtige sei doch die masorethische Lesart; so wenn er S. 42 die Uebersetzung der *Vulgata: vigilavit jugum iniquitatum*, die auf einem Missverständnisse des Hieronymus beruht, neben der Uebersetzung: es ist gebunden erwähnt, wobei übrigens keineswegs an ein eisernes Joch gedacht werden muss, da es sich hier hauptsächlich um die festen Stricke handelt. In c. 1 v. 12 hat Hieron. offenbar den Anfang des Verses nicht verstanden, daher sich ganz allgemein gehalten, allein der Verf. behauptet wenigstens, dass es nicht unrichtig sei, was insofern richtig ist, als er eben nur den spezifischen Ausdruck verallgemeinert. Aehnlich hält sich der Verf. S. 31 ganz objektiv, wenn er über die falsche Uebersetzung der *Vulg.* von *lenidah* sagt: Hier. leitet es von *nud* flüchtig seyn, her. Der evangel. Leser erhält hier freilich überall den Eindruck: Man möchte gern sagen, der heilige Vater hat da genirt, aber man darf das nicht, man ist gebunden. Hie und da tritt auch einige Unsicherheit des Verf. in der Auslegung hervor; wir weisen z. B. auf S. 48. 50. 51 hin, in letzterer Stelle ist er über die Weissagung des Gerichtes über die Feinde sich nicht recht klar, wo er meint, die Freude über das Unglück der Feinde sei nach christlichen Begriffen nicht lobenswerth, hingegen über den Untergang der Feinde der Kirche dürfe man sich freuen. Möge das Büchlein in seinen Kreisen im Segen wirken! [E. E.]

4. Hermann Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch der Neutestamentl. Gräcität. 2. sehr verm. u. verb. A. Gotha (Perthes) 1872. XVI u. 607 S. gr. 8. 4 Thlr.

Wie sehr die erste Auflage dieses Wörterbuchs, die wir seiner Zeit in dieser Zeitschrift empfohlen haben, einem in weiten Kreisen gefühlten Bedürfnisse entsprach, hat die überaus günstige Aufnahme und rasche Verbreitung des Buches gezeigt, welche nach 5 Jahren eine neue Ausgabe nöthig machte. Der inzwischen als ord. Prof. nach Greifswald berufene Vf., der daselbst seine anregende Wirksamkeit durch die Erthei-

lung der theol. Doctorwürde belohnt gesehen, hat sich bemüht, die neue, seinem Lehrer Tholuck gewidmete, Auflage theils durch Aufnahme von mehr als 120 früher nicht berücksichtigten Worten, theils durch Umarbeitung mancher Artikel und durch sonstige Besserungen möglichst zu vervollkommnen, und verdient dafür aufrichtigen Dank, zumal er damit den Zweck verfolgt „dazu beizutragen, die Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes und die Freude an seinem Worte in reichem Masse zu vermehren und dem Missbrauche der bibl. Sprache zum Feigenblatt modernen Unglaubens einigermassen wirksam zu begegnen."

Wie ernst es dem Vf. mit solchen Worten ist, sieht man z. B. aus den umgearbeiteten, sehr eingehenden Artikeln über *ἀγαθός* (dessen etymol. Zusammenstellung mit ‚gut', die so sehr dem Lautverschiebungsgesetze widerspricht, allerdings lieber hätte unberücksichtigt bleiben mögen), *ἄγγελος* (wobei die *ἄγγελοι* in der Apokalypse treffend gewürdigt werden, und die Frage nach dem ‚Engel des Herrn' lichtvoll behandelt wird, jedoch ohne dass dabei der beachtenswerthen Darstellung in Delitzsch' Genesis-Commentar Erwähnung geschähe), *ἅγιος* (wo freilich bei der Etymologie von קדוש auf Delitzsch' Ableitung von der Wurzel קד, auf die ich schon 1869 im Progr. über Ephes. I. hinwies, hätte geachtet seyn sollen), *δικαιοσύνη* (wobei die scharfsinnige Unterscheidung von *δικ. θεοῦ* und *δικ. ἐκ θ.* hervorzuheben ist; E. Wetzels eigenthümliche Beziehung der *δικ. θ.* im Römerbrief auf die göttl. Eigenschaft, die er seitdem in dieser Zeitschrift 1873 vertreten, konnte noch nicht zurückgewiesen werden), *ἐπιούσιος* (wo für die jetzt aufgenommene Erkl. „was zum Daseyn gehört" auch auf Godet zu Luc. 11, 3 verwiesen werden könnte; auch die gothische Uebers. ‚*sinteins*' hätte Beachtung verdient), *κύριος*. Unter den neu aufgenommenen Wörtern heben wir hervor *γενεά*, wobei auch auf die eschatolog. Stelle Mtth. 24, 34 eingegangen ist (auch Godet zu Lc. 21, 32 erklärt ‚Generation' als die hier allein zulässige Uebersetzung), *δόγμα*, *πατήρ* (eine sehr wichtige Bereicherung, zumal der Vf. nachweist, dass die Benennung Gottes als Vaters dem alttestamentlichen יהוה entspricht), *πρόσωπον* (im N. T. nicht = Person), *ῥύομαι* (namentl. zu beachten, was über Mtth. 6, 13 gesagt ist), *ταπεινός* (wobei die sprachumbildende Kraft des Christenthums recht zu Tage tritt).

Das biblisch-theologische Sachregister, welches u. a. die Worte: Abendmahl, Allegorie, Dichotomie resp. Trichotomie des menschl. Wesens, Erwählung, Inspiration, Opfer, Rechtfertigung, Sühne, Wiedergeburt enthält, ist jedenfalls dankens-

werth; immerhin aber mag eine Bereicherung desselben in einer neuen Auflage ein berechtigter Wunsch seyn.

Auch möchten wir für spätere Ausgaben noch um eine weitere Vermehrung der erklärten Worte bitten. So fehlt uns *ἀμάραντος, ἀναστροφή, ἀντί, θλίψις, μέριμνα.* Ebenso möchte die Erklärung von ἔθνη in der Apokalypse als Gegensatz der neutest. Heilsgemeinde (S. 228) doch genauere Begründung erfordern. S. 387 ist uns wie S. 391 der 1. Aufl. die Bemerkung über *κυριακὴ ἡμέρα* völlig unklar. S. 282 konnte bei der gegen Meyer und Hofmann behaupteten activen Bedeutung von *θεοστυγής* auf Kienes Schriftchen über den Brief an die Römer u. das Evgl. Joh. (‚Ein Hülfsbüchlein für meine Schüler', Stade) verwiesen werden. Bei ὅσιος vermissen wir den Hinweis auf die ausführliche Behandlung in Platos Euthyphron, wonach *ἔστι τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προςφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προςφιλὲς ἀνόσιον.* Vgl. auch Hofmanns Erörterung zu Eph. 4, 24. Für *πληροῦν* wäre jetzt noch Oetingers Auseinandersetzung in den Jahrbb. f. D. Theol. 1872 S. 221 (nicht blos = verwirklichen, sondern = möglichst inhaltreich und bedeutungsvoll werden lassen) zu beachten. S. 517 f. möchte die neutrale Fassung (*πονηροῦ*) doch nicht festgestellt seyn. Man vergl. dagegen Meyer z. d. St. Schon Luthers grosser Katechismus sagt: *Quae verba perinde sonare videntur quasi loquatur de diabolo.*

Doch solcher Leistung gegenüber ziemt es sich vor Allem zu danken, und es gilt sie nutzbar zu machen zunächst für die Exegese. Möge sie dabei namentlich von den Studirenden fleissig gebraucht werden! Dem Herrn Vf. aber gewähre es der HErr an seinem steter Vervollkommnung fähigen Werke weiter und weiter rüstig fortarbeiten zu können! [Ko.]

VII. Jüdische Geschichte und Archäologie.

Dr. Abraham Geiger, Das Judenthum u. seine Geschichte. III. Abthl.: Vom XIII. bis zum Ende des XVI. Jahrh. Mit e. Anh.: Das Verhalten der Kirche gegen das Judenthum der neuern Zeit. Breslau (Schletter) 1871. 200 S.

Nur ein einseitiger Standpunkt ist es, wenn man das Judenthum der nachchristlichen Zeit mit dem Judenthum vor Christo völlig coordinirt und ihm dieselbe Berechtigung innerhalb der religiösen Entwicklung der Menschheit vindicirt, wie dem aus göttlichem Liebesrathschluss gebornen Judenthum der alttest. Heilsperiode. Wir sind nicht gemeint, das nachchristl. Judenthum mit dem Heidenthum und Muhammedanismus auf Eine Stufe zu stellen, nein die Pietät vor diesem Träger des göttlichen

Heilsgedankens, der die Wiege für die Erscheinung des Herrn bilden sollte, die Pietät vor der erhabenen Bestimmung, die dem theokratischen Priestervolke geworden war, muss zu einem ebenso gerechten als milden Urtheil über das Judenthum überhaupt stimmen und auch in seinen Verirrungen und Verkehrtheiten, auch in seiner Veräusserlichung der wahren Religion und des wahren Gottesdienstes bleibt ihm noch sein besonderes Gepräge: es ist das Volk der Hoffnung, dem Paulus wol noch eine schöne Zukunft in Aussicht stellt. Aber freilich darf auch dies nicht in Abrede gestellt werden, dass Israel mit seiner Geschichte und seiner Religion über sich selbst hinausweist, wie der Schatten von einer vorhandenen Wirklichkeit zeugt, dass das Judenthum die Blüthe, das Christenthum aber die volle, reife Frucht aus dieser Blüthe der Gottesoffb. ist.

Diese Bemerkungen vorausschickend gehen wir zu der Schrift über, die eine Apologie des Judenthums und eine ziemlich animirte Polemik gegen die auf positivem Standpunkt stehenden, die moderne Nivellirungsmode aller Religionen nicht mitmachenden, in das Zetergeschrei: „Alle Religionen sind gleich“ nicht einstimmenden Bekenner des Einen Namens, in dem wir allein selig werden, enthält. Gewiss wird jeder die Arbeit des Verf. anerkennen, der es versucht, eine Geschichte des Judenthums bis auf die Gegenwart zu geben, und im vorliegenden Bande uns in das 13te bis 16te Jahrh. hineinversetzt; aber man wolle uns nicht zumuthen zu glauben, dass das Judenthum noch heute die Bedeutung und Geltung hat, die es vor Christo besass, da es ja von seiner ursprünglichen Idee weit abgekommen ist und seinen einheitlichen Charakter seit seiner Zerstreuung verloren hat. Gern anerkennen wir jede geistige Regung in diesem Volke, aber ein Doppeltes scheint uns der Verf. ganz zu vergessen; denn wenn er von der zähen selbständigen Kraft, die den Juden vor der Aufreibung schützt, redet, so beachtet er zu wenig, dass dies seinen Grund in einem göttlichen Willen hat, nach dem dies Geschlecht in seiner Besonderheit und Eigenthümlichkeit nicht vergehen soll, und dass die Stellung, welche Israel bislang unter den civilisirten Völkern einnahm, an dieser Forterhaltung des Judenthums in seiner Reinheit mit Schuld ist; sodann vergisst er, dass das Judenthum — ich erinnere nur an Spinoza — seine Anregung dem Christenthum verdankt, dass es sich von den Einflüssen desselben nicht völlig frei zu halten vermochte. Auch darin irrt der Verf., wenn er erklärt, dass lediglich aus dem Judenthum die Lehre von der Einheit Gottes, die Anerkennung der Menschenliebe stamme, alle die edlen, geistigen und sittlichen Güter, insoweit die Kirche die Mensch-

heit mit ihnen ausgestattet, ursprünglichstes und vollstes Eigenthum des Judenthums, Entwicklung des jüdischen Geistes seien (S. 5); denn er vergisst dabei ganz, dass auch das Heidenthum dem Christenthum negativ vorgearbeitet hat und dass der neue Geist, der über die Apostel ausgegossen wurde, auch ein neues geistiges Leben wirkte. Allerdings hat das Judenthum in der historischen Entwicklung des göttlichen Heilsgedankens seine eminente und tiefgreifende Bedeutung; aber es heisst die verheissungsvolle, vielversprechende Blüthe zur Frucht selber machen, wenn man das Christenthum nur als die Entwicklung des jüdischen Geistes ansieht. Denn ohne die Menschwerdung Gottes in Christo wäre das Judenthum nicht blos auf halbem Wege stehen geblieben und unfertig und unreif in der Welt dagestanden, es hätte überhaupt seine Bedeutung vielfach verloren. Trotz aller Anerkennung der auf göttlicher Offenbarung beruhenden religiösen Ideen und Heilsoffenbarungen im jüdischen Volke müssen wir doch die Anschauungen des Verf. als unberechtigte Voreingenommenheit bezeichnen.

Indessen lassen wir zunächst nun eine kurze Ueberschau der Geschichte des Judenthums folgen, die der Verf. in ausgedehnter Weise gibt, den Faden der Entwicklung an einzelne bedeutende Namen anknüpfend. Hier will der Verf. vor Allem den Nachweis liefern, dass die Waffen, mit denen innerhalb der christlichen Kirche der Kampf gegen die Geistesknechtschaft und die Gewissensbeherrschung, gegen den Alleinbesitz von Wissen und Heiligkeit in der Hand eines bevorzugten Priesterthums geführt wurde, aus den Rüstkammern des Judenthums entnommen wurden —, als ob nicht gerade der Grundcharakter des Judenthums äusserliches Formenwesen, Hangen am Buchstaben, strenges Festhalten an oft geradezu unsinnigen Satzungen wäre. Unbegreiflich ist sein Urtheil über die Mystik S. 14; überschwänglich seine Meinung über das Verhältniss der Reformation zum Judenthum S. 15, der wir durchaus nicht beipflichten können, da sie von oberflächlicher Auffassung der Reformation und ihrer tiefsten Beweggründe zeugt. Doch wie dem auch sei, das historische Bild, welches er von der geistigen Entwicklung des Judenthums entwirft, ist interessant genug, um auch den christlichen Leser zu fesseln. Es war eine Zeit der Ermattung, in die er uns zuerst einführt, eine Zeit, wol geistig angeregt, aber nicht schöpferisch selbstthätig, weshalb die Hauptarbeit das Uebersetzen älterer Werke berühmter Männer war; bald jedoch erhob sich Widerspruch gegen die weitere Verbreitung der Arbeiten des Maimonides, dessen Ansichten bedenklich erschienen. In diesem Gewirr der Meinungen aber trat Eines her-

vor: das Judenthum duldet keinen geistigen Zwang. Die einzelnen Abschnitte behandeln: die Philosophie und ihre Gegner; die Mystik; Betheiligung an der Volksliteratur; Stellung zum Christenthum; Abfall und Abwehr; Tieferes Sinken, Vorbereitungen zur Heilung; Humanismus und Reformation; das sechszehnte Jahrhundert. Aus der reichen Fülle des Stoffes greifen wir nur Einzelnes heraus; da ist es denn die Opposition, die ein Joseph Kimchi gegen das Christenthum macht, indem er die Menschwerdung Gottes, die Erbsünde, den Sühnetod Christi negirt, die Sittlichkeit im Judenthum reiner und wahrer als im Christenthum dargestellt findet, die Verheissungen der heiligen Schrift endlich mit der Erscheinung des Christenthums durchaus nicht erfüllt sieht. Da ist es ferner die durchaus falsche Ansicht von Luthers reformatorischen Bestrebungen, deren Schwäche der Verf. darin findet, dass er das Gewissen nicht auf sich selbst gestellt, nicht die freie Ueberzeugung als die geltende Grundlage erkannt, sondern auf dem alten kirchlichen Standpunkte verharrt habe S. 140, in Folge dessen sein Werk auf das Judenthum keine Einwirkung ausübte. Da ist es endlich seine Ueberschätzung und Idealisirung des Judenthums, wenn er S. 158 sagt: „Dasselbe war immer eine Religion der That, es wollte sich ausprägen in Gestaltungen, in Handlungen."

Wenn der Verf. in einem Anhang Klage führt gegen die Intoleranz des evangelischen Oberkirchenrathes in Berlin gegenüber dem Judenthum, weil derselbe, wie es seine Pflicht war, vor dem Uebertritt zum Judenthum warnte, so finden wir, wenn wir unserntheils auch die Ausdrücke jenes Erlasses in eine mildere Form gekleidet wissen möchten, durchaus keine intolerante Gesinnung darin. Uns scheint der Vf. Toleranz und Indifferentismus mit einander zu verwechseln und von der unrichtigen Ansicht auszugehen, dass man in jeder Religion unfehlbar selig werden müsse; aber dann darf er sich nicht auf den Boden der göttlichen Offenbarung stellen, sondern er muss „Lessings Nathan der Weise" zu seinem Evangelium stempeln. Im Uebrigen zollen wir der Gründlichkeit seiner Arbeit und der im Ganzen wohlthuenden Objectivität seiner Darstellung gern unsere Anerkennung und wünschen von Herzen, dass seine Studien in ihm die Erkenntniss zur Reife bringen möchten, dass das Christenthum die Erfüllung aller Gottesverheissungen, die allein wahre und vollkommene Religion ist.

[W. E.]

VIII. Christliche Archäologie.

Dr. Ed. Dobbert, Die Darstellung des Abendmahls durch die byzantinische Kunst. Leipzig (Seemann) 1872. 66 S. gr. 8.

Es ist erfreulich, dass sich sachkundige Männer mehr und mehr der Erforschung einzelner Gebiete der christlichen Kunst zuwenden, da gerade aus diesen Einzelforschungen der grösste Gewinn der allgemeinen Kunstgeschichte zufliesst. Wir haben nun speziell über die Darstellung des hl. Abendmahles im Jahre 1869 ein eingehendes und geistvolles, wenn auch in mancher Beziehung einseitiges Werk von Herrn Riegel erhalten, der sich speziell den Werken der toskanischen Kunst zuwendete, und diese als das Höchste pries, was in der Darstellung des hl. Abendmahles je geleistet worden sei. Dabei berührte er auch, um zu jenen Werken überzuleiten, die Leistungen der byzantinischen Kunst, und zwar in etwas despectirlicher Weise. Dies hat nun unserm Verf. den Anlass gegeben, zunächst in Zahn's Jahrbüchern für Kunstwissenschaft, sodann hier in diesem Separat-Abdrucke als Vertheidiger der byzantinischen Kunst aufzutreten, und es ist dies für die Erforschung dieses Gegenstandes nur zum Segen. Denn unser Verf. hat in anerkennenswerther Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit die genaueste Erforschung aller vorhandenen und irgendwie bekannten Darstellungen der Eucharistie sich angelegen seyn lassen und namentlich äusserst schätzenswerthe Mittheilungen über die Bilder der altrussischen Kunst gegeben, worin er von der Verwaltung der kais. Bibliothek zu Petersburg auf's freundlichste unterstützt wurde. Auch hat er die in Russland erschienenen Abhandlungen und Mittheilungen über die Denkmäler der Vorzeit der russischen Kirche, welche sonst wenig unter uns bekannt sind, fleissig durchstudirt und für seinen Zweck sorgfältig benutzt, und hat die äusserst werthvolle Sammlung alter Miniaturen in der Münchner Staatsbibliothek selbst eingesehen, und wie wir aus dem Nachtrage ersehen, auch die Mosaiken in S. Marco persönlich in Augenschein genommen, sowie speziell die dort befindlichen Abendmahls-Darstellungen geprüft. Das Resultat seiner Prüfung ist, dass es sehr schwer ist, endgültig über jene Arbeiten bezüglich ihrer Entstehung ein sicheres Urtheil zu fällen, da an jenen Mosaiken sehr viele Generationen arbeiteten und vielleicht nirgends sich eine so tief gehende Mischung byzantinischer und abendländischer Kunstelemente wahrnehmen lässt, wie gerade dort. Doch glaubt er eine entschiedene byzantin. Abendmahlsdarstellung in der *Pala d'ora* zu erkennen, da sich

an derselben alle Merkmale jener Periode vorfinden, die Darstellung des Tisches in Form eines *Sigma*, Christus ist liegend dargestellt und zwar auf der linken Seite des Tisches, und Judas ist in dem Momente erfasst, wo er nach dem Fische in der Schüssel greift. Merkwürdigerweise hat sich dort auch eine moderne Mosaikarbeit genau an jene ältere byzantinische Darstellungsweise angeschlossen, die Christum zwei Mal als austheilenden Priester abbildete, nur sind hier jedes Mal 12 Jünger zugegen. In der Mitte steht das *Ciborium*, unter welchem auf dem Altar der Kelch mit der darüber schwebenden Hostie sich befindet.

Das Hauptverdienst des Schriftchens besteht darin, dass es gegenüber der etwas flüchtigen Weise, mit welcher Riegel diese Periode behandelte, gründlich die verschiedenen Perioden dieser älteren christlichen Kunst unterscheiden lehrt, dass es die Zusammenhänge dieser ersten selbständigen Regung christlicher Kunst mit den Arbeiten, die sich in den Katakomben vorfinden, aufzeigt und dann die Merkmale der eigentlich byzantinischen und der romanischen Periode streng aus einander hält, sowie auf die eigenthümlichen Mischungen hinweist, welche durch den Einfluss des Abendlandes auf byzantinische Künstler, sowie andererseits durch das byzantinische Vorbild auf abendländische Arbeiter ausgeübt wurde. Sodann hat der Vf. die vorhandenen byzantinischen Werke so genau und eingehend beschrieben, dass nun ein Verständniss derselben wirklich möglich ist. Wir sagen ihm daher Dank für sein gründliches Schriftchen. [E. E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Theodor Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha (Perthes) 1873. 631 S. 8.

Je wichtiger für die Erforschung des nachapostolischen Zeitalters die Beantwortung der Frage ist, ob wir unter den Briefen, welche den Namen des Ignatius von Antiochien tragen, ächte Schriftwerke dieses ehrwürdigen Bischofs und Märtyrers der ältesten Kirche besitzen, und, wenn dies der Fall ist, welche von ihnen als solche anzusehen sind, um so willkommener muss jede gründliche Untersuchung auf diesem Gebiete geheissen werden. Die vorliegende Monographie aber begrüssen wir um so freudiger, je mehr sie alle bisher vorhandenen Arbeiten an staunenswerther Gründlichkeit und Gelehrsamkeit, an seltener Vorurtheilsfreiheit und vor Allem an wissenschaftlicher Methode übertrifft, ja weit hinter sich zurücklässt, so dass dem Verfasser die beliebte, aber billige Ein-

registrirung in die Zahl der „kleinen Apologeten“ gewiss erspart bleiben wird. Was Zahn als seine Aufgabe ansah, hat er anderen Ortes (Gött. gel. Anz. 1873. Stück 27) ausgesprochen. „Es galt vor allem den Fehler zu vermeiden, durch welchen die kritischen Arbeiten auf theologischem Gebiet und insbesondere die von Baur und seinen Nachfolgern ausgegangenen bis auf die neuesten herab sich grossen theils um den bleibenden Werth bringen, nemlich den Fehler, über ein Ganzes zu urtheilen, ehe man es in seinen Theilen — ich sage nicht verstanden, sondern — zu verstehen gesucht hat.“ Und in der that wollen Briefe, denen selbst Baur, trotzdem dass er ihnen die Aechtheit absprach, das Lob einer anziehenden Originalität zollen musste (wir meinen die 7 kürzeren, um die es sich allein handeln kann); Briefe, die Lipsius für eine beinahe bedeutendere Erscheinung erklärt hat als die drei syrischen Briefe, welche ihm als die ächtignatianische Grundlage der daraus entstandenen sieben kürzeren gelten, zuerst nach allen Seiten hin im Einzelnen untersucht und als Ganzes wenigstens versuchsweise betrachtet seyn, ehe über ihre Aechtheit abgeurtheilt wird.

Aber wir freuen uns nicht blos über des Verfassers wissenschaftliche Methode, die wesentlich auch dazu beiträgt, die manchmal vielleicht zu breite und weitschweifige Untersuchung doch im Ganzen und Grossen, wenigstens für Kenner der ignatianischen Frage, interessant und spannend zu machen, sondern auch über sein Resultat, den Erweis der Aechtheit der sieben kürzeren Briefe, welche uns zwar schon seit längerer Zeit auf Grund eigner Studien feststand, nun aber zu fast zweifelloser Gewissheit erhoben ist. Wir erklären uns mit diesem Resultate ebenso sehr einverstanden, als wir Zahn entgegentreten müssen, wenn er in seiner Monographie über den Hirten des Hermas (Gotha 1868) diesen ins 1. Jahrhundert zurückdatirt, den Brief an Diognet in die Zeit zwischen 250—310 herunterrückt (Gött. gel. Anz. 1873. Stück 3. Recension des Overbeck'schen Programms: „Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet“) und endlich in dem vorliegenden Werke (S. 397) den Brief des Barnabas um 120 verfasst seyn lässt.

Treten wir nun an Zahn's Untersuchung näher heran, so kann es uns natürlich nicht einfallen, eine vollständige Uebersicht über das hier niedergelegte reiche Material zu geben; nur Einiges wollen wir herausheben, dabei aber auch das von uns Beanstandete nicht verschweigen. — Unter I. bespricht Zahn die Nachrichten über Ignatius, zunächst die martyrologischen, und findet, dass auch die vergleichsweise ur-

sprünglichen Martyrien nichts enthalten, was sie nicht entweder aus älteren, uns noch zugänglichen Quellen geschöpft, oder im Widerspruch mit diesen und im Widerspruch gegen einander erdichtet haben, weshalb auf jede Benutzung der Martyrien zu verzichten sei. Leider konnte er von dem unterdess erschienenen Aufsatze von F. H. Crauss „Ueber das Martyrium des h. Ignatius von Antiochien" (Tübinger Theologische Quartalschrift. 1873. 1. Heft. S. 115 ff.) nicht mehr Notiz nehmen. Es würde seine Auseinandersetzung mit dem römischen Theologen von Interesse gewesen seyn; auch hätte ihm dann die Existenz zweier koptischen Martyrien des Ignatius nicht wol entgehen können (vgl. Crauss a. a. O. S. 122 f.). Den martyrologischen Nachrichten reihen sich die ältere Ueberlieferung und die späteren Sagen über Ignatius an. Verweisen uns ja doch die Martyrien selbst auf die werthvolleren Quellen, nemlich Euseb's Kirchengeschichte und Chronik. Was die Zeit des Märtyrertodes des Ignatius betrifft, so bleibt es eine achtungswerthe, bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückreichende antiochenische Ueberlieferung, dass Ignatius zweiter Bischof der dortigen früh gestifteten Gemeinde gewesen, und spätestens am Anfang des 4. Jahrhunderts gilt es als unzweifelhaft, dass sein Martyrium in die Zeit der Christenverfolgungen unter Trajan falle, welche nicht gleich in den ersten Jahren von dessen Regierung begonnen haben. An diesem chronologischen Stützpunkt zu rütteln, besteht kein Grund; aber er lässt uns völlige Freiheit, in eines der Jahre 105—117 Reise, Briefe und Tod des Ignatius zu legen. Die Ueberlieferung, dass er um des christlichen Bekenntnisses willen in Rom wilden Thieren vorgeworfen, also zu dem Ende von Antiochien dahin transportirt worden sei, reicht bedeutend höher hinauf. Dem Einwande, dass die Bezeugung dieses Factums vor Euseb sich nur bei Schriftstellern finde, welche Briefe des Ignatius kennen und citiren, also als Zeugniss einer vom eigentlichen Object der Kritik d. h. von den (7) Briefen unabhängigen Ueberlieferung nicht dienen können, wird treffend damit begegnet, dass auch diejenigen, welche die dem Euseb bekannten Briefe erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder bald nachher entstanden seyn lassen, die Entstehung derselben nicht erklären können ohne die Annahme, dass der Märtyrertod des Ignatius in Rom und seine unfreiwillige Reise nach Rom wenigstens um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte. Ebenso treffend ist die Abfertigung des auf die höchst prekäre Autorität des Johannes Malalas sich stützenden Versuches Volkmar's, die Nachricht von der Reise des Ignatius nach Rom

für eine Fiction zu erklären und so mit Einem Schlage allen ignatianischen Briefen den Todesstoss zu versetzen (S. 67 f.).

Die II. Abtheilung behandelt die Geschichte der ignatianischen Briefe seit Eusebius. Dass Euseb nie von der Existenz anderer als der sieben kürzeren Briefe, die ihm vorlagen, und nie von einem Zweifel an ihrer Aechtheit gehört, wird zuerst betont; sodann auf Grund der Thatsache, dass in der nacheusebianischen Zeit bei reichlicher Benutzung der ignatianischen Briefe der Römerbrief unberücksichtigt bleibt, als durchaus unwahrscheinlich nachgewiesen, dass es eine Sammlung von 7 Briefen in Einem Band wenigstens auf griechischem Boden jemals gegeben habe (S. 112 ff.), und als Lösung dieses Räthsels geschickt und fein nur die Annahme der Aechtheit der 7 Briefe des Ignatius und des Polykarpusbriefes hingestellt (S. 115 f.). Hierauf werden die 6 jüngeren Briefe sowie die Interpolationen der 7 kürzeren besprochen. Denn die längere Recension der bis um 550 nur in kürzerer Gestalt bezeugten 7 (oder 6) Briefe und ebenso die 6 von den älteren Schriftstellern noch nicht citirten Briefe sind das Werk eines systematisch verfahrenden Bearbeiters, welcher dabei die uns erhaltene kürzere Recension und nicht irgend eine erst zu errathende vor sich hatte. Zahn bestimmt besonders auf Grund des theologischen, nemlich arianisirenden Charakters des Pseudoignatius und auf Grund seines Verhältnisses zur kirchenrechtlichen Literatur (den Constitutionen) als Entstehungszeit dieses Werkes den Zeitraum zwischen 360 und 380 und stellt es als wenigstens nicht unwahrscheinlich hin, dass Pseudoignatius jener Acacius von Cäsarea gewesen sei, welcher auf den arianisirenden Synoden der vierziger und funfziger Jahre und noch 359 zu Seleucia keine unbedeutende Rolle spielte und obwol er auf der letzteren von den Anomöern sich lossagte, doch ein heftiger Gegner der zum Frieden mit den Nicänern neigenden Semiarianer blieb (S. 141 f.). Dieser Abschnitt gehört zu den trefflichsten, an bisher noch nicht in ähnlicher Weise verarbeitetem Material reichsten Partieen des Zahn'schen Werkes. Sodann wird die Unächtheit der drei syrischen Briefe dargethan, und zwar so schlagend, dass damit ihre fernere Vertheidigung wol unmöglich gemacht seyn dürfte. Schon der Umstand, dass nach allen Zeugen der altsyrischen Uebersetzung der ignatianischen Briefe der Anfang von Röm. 4 von jeher gelautet hat: „Ich schreibe allen Kirchen und thue kund Jedermann u. s. w.“, beweist, wie uns scheint, zur Genüge, dass die 3 syrischen Briefe nur ein Bruchstück der ignatianischen Briefe seien (S. 229 ff.).

Nun erst, nachdem wenigstens die relative Ursprünglich-

lichkeit der kürzeren griechischen Resension dargethan, folgt unter III. eine Erörterung des geschichtlichen Gehaltes der [7] Briefe des Ignatius und des Polykarpusbriefes, welcher letztere ja nur wenige Wochen oder höchstens Monate nach jenen und mit deutlicher Beziehung auf sie geschrieben seyn will, und zwar der Christenverfolgung zu Antiochien und des Processes des Ignatius, seiner Reise, der Kirchenverfassungsverhältnisse, des Gemeindelebens und Gottesdienstes, und endlich der häretischen Bewegung. Das gegen die Aechtheit der Briefe aus der uns in ihnen entgegentretenden Lage des Märtyrers, seiner ungewöhnlich freien Bewegung entnommene und oft vorgebrachte Argument wird mit Recht von neuem unter Hinweis auf die ältesten Nachrichten über die Behandlung gefangener Christen zurückgewiesen (S. 273 ff.). Der Abschnitt über die Kirchenverfassungsverhältnisse sucht ein möglichst anschauliches Bild von dem in den Briefen vorausgesetzten und vertretenen Episcopate ohne jegliche Voreingenommenheit zu entwerfen. Es ist danach eine von jeder kritischen Meinung über die 8 Briefe unabhängige Thatsache, dass zur Zeit ihrer Entstehung der monarchische Episcopat in Asien völlig feststand, aber ohne über die ganze Kirche verbreitet zu seyn. Denn in den städtischen Gemeinden Kleinasiens, an welche Ignatius schreibt, bestand überall das dreifache Amt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen; dass es aber in Philippi noch keinen Bischof gab, zeigt Polykarp's Brief. Die Ausflucht Rothe's, dass Polykarp den Bischof nicht in gleichem Tone wie die unter ihm stehenden Presbyter und Diakonen habe ermahnen können, erklärt keineswegs, warum er an allen Stellen, wo man den Bischof erwartet, ihn überhaupt nicht nennt, und setzt eine Politesse voraus, welche allein schon der Brief des Ignatius an Polykarp widerlegt. Auch die Ausflucht einer Sedisvacanz ist vergeblich; denn wie sollte Polykarp, indem er seine Ermahnungen auf sämmtliche Stände der Gemeinde vertheilt (c. 4—6), die leere Stelle unberührt lassen oder seinen Rathschlägen eine Form geben, die in kürzester Zeit nicht mehr zutraf? Ebenso aber wie in Philippi (und wahrscheinlich in allen weiter westlich von Kleinasien gelegenen Gegenden) stand es in Rom; denn dafür dass es hier inzwischen anders geworden als es zur Zeit des Clemens war fehlt jedes sichere Zeugniss. Jener Episcopat war nun aber Gemeindeamt und in keiner Weise Kirchenamt; der Bischof hatte keinen Sprengel (S. 207 ff.), und wenn z. B. Rothe urtheilte, Ignatius betrachte es „als eine Bestimmung des Episcopates ein Organ oder vielmehr das Organ der Verbindung der einzelnen Gemeinden un-

ter einander zu kirchlicher Einheit zu bilden", und Baur sich dies Urtheil vollständig aneignete, so beruhte dasselbe auf dem Trugschlusse, dass weil die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Kirche durch seine Verbindung mit dem Bischof vermittelt oder von ihm abhängig erscheine, darum auch für die Einzelgemeinde der Episcopat das specifische Medium ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche seyn müsse. Nicht so leicht aber wie der ortsgemeindliche Charakter des Episcopates lässt sich nun weiter seine Stellung zur Gemeinde und den übrigen Aemtern erkennen. Der kleinasiatische Episcopat hat höchst wahrscheinlich sich nicht, wie dies in den weiter westlichen Gemeinden vorausgesetzt werden muss, aus dem Presbyterat entwickelt, wogegen ausser der bei Ignatius sich findenden scharfen Unterscheidung des Episcopates vom Presbyterat oder der bei ihm nicht vorkommenden Grenzbestimmung zwischen beiden Aemtern schon das relativ niedrige Lebensalter der in den Briefen angeführten Bischöfe spricht. Was endlich die Zeit der Einführung des Episcopates in Kleinasien betrifft, so sind wir durch die Apokalypse und die achtbarste Ueberlieferung auf jenen Zeitraum gewiesen, in welchen der dortige Aufenthalt des Apostels Johannes und anderer Apostel und apostolischer Männer, jedenfalls mehrerer ehemaliger Angehörigen der Kirche Palästinas fällt. Es spricht nichts dagegen, dass die Palästinenser, welche in den Jahren 70 — 100 nach Kleinasien kamen, den durch Paulus und seine Schüler gestifteten Gemeinden die monarchische Zuspitzung der Gemeinderegierung im Episcopate, deren Vortheile sie auf dem Boden ihrer Heimathkirche kennen gelernt hatten, empfahlen. Dies ist im Grossen und Ganzen der Inhalt dieses interessanten Abschnitts über die Kirchenverfassungsverhältnisse. — In dem Abschnitt über das Gemeindeleben und den Gottesdienst macht Zahn auf etwas wol noch wenig Beachtetes aufmerksam, darauf nemlich, dass in den ignatianischen Briefen *ἀγάπη* gleichbedeutend mit *εὐχαριστία* gebraucht wird (*Smyrn.* 8: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* und ebenso Röm. 7), und folgert daraus mit Recht, dass die Eucharistie damals von der Agape noch nicht getrennt war, was wieder ein sehr bedeutsames Zeichen der Entstehungszeit der ignatianischen Briefe. Denn die Trennung der Abendmahlsfeier von der Agape und die Verlegung jener in den Hauptgottesdienst ist gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts in der Kirche ziemlich allgemein vollzogen gewesen (S. 351 ff.). — Mit dem wesentlichen Inhalte des folg. Abschnittes über die häretische Bewegung sind wir ebenfalls einverstanden; auch wir sind der Meinung, dass man die ignatiani-

schen Briefe, statt sie um ihrer antihäretischen Polemik willen anzufechten, als Quellen ersten Ranges benutzen sollte, wo es gilt, von der Entwicklung der häretischen Lehrbildungen zur Zeit Trajans, dieser dunklen Epoche, über welche uns nur wenige undeutliche Worte Hegesipps und Justins und weiterhin nur sehr verschwommene Nachrichten vom Ende des 2. Jahrhunderts Kunde geben, eine Vorstellung zu gewinnen. Jedoch im Einzelnen müssen wir in diesem Abschnitt mehrfach widersprechen. Zahn betrachtet es als zwei geschichtliche Erkenntnisse, welche unabhängig von den ignatianischen Briefen feststehen und durch sie unter Voraussetzung ihrer Aechtheit bedeutsam bestätigt werden, dass nemlich die ältesten Gestalten der Gnosis dem Judenchristenthum angehören und sodann dass die Gnosis, je älter, um so doketischer über Christus gedacht hat. Die erste geschichtliche Erkenntniss dürfte im Hinblick auf Simon Magus als sehr fraglich erscheinen. Die zweite Erkenntniss ist richtig; aber so sehr wir sie theilen, so sehr wundern wir uns, dass Zahn sich zu ihr bekennt, obwol er die Reihenfolge Saturnin, Basilides, Valentin, Marcion für chronologisch hält (S. 386 f.); die Christologie des Marcion ist doch die doketischste, die wir kennen. Jene Reihenfolge ist indess zum mindesten sehr zweifelhaft, wie Adolf Harnack in seiner Schrift: „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig 1873“ mit Geschick und Glück gezeigt hat. Ein Drittes, was wir beanstanden müssen, ist die Zahn'sche Auslegung der berühmten Stelle *Philad.* 8: *'Επεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων κτλ.* (S. 374 f.). Zahn liest durchweg *ἀρχεῖα* und fasst das *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* als Epexegese des *ἐν τοῖς ἀρχείοις*. Die Urkunden (*ἀρχεῖα*), aus denen die Irrlehrer überführt seyn wollen, seien die evangelischen Schriften. Die Richtigkeit dieser auch von Holsten vorgetragenen Interpretation ist ohne Ueberzeugungskraft; die Lesart *ἀρχαῖα* und die Auslegung: „wenn ich es nicht in den Alten d. i. den alttestamentlichen Schriften finde, so glaube ich nicht dem Evangelium“, wird nach wie vor die allgemeine bleiben, wie denn auch Otto Pfleiderer in seinem Werke „Der Paulinismus. Leipzig 1873“ sich zu ihr bekennt (S. 485): „Während der Judaist die Wahrheit nach dem Alter bemessen, die *ἀρχαῖα* der Ueberlieferung als die entscheidende Autorität in Glaubenssachen betrachten will, ist dem Christen die wahrhaft unverletztliche Autorität Christus selbst und sein Kreuz und sein Tod. Im echt paulinischen Geist wird dem empirischen Autoritätsstandpunkt des Judenchristen, der sich durch die ältere Autorität des Alten Bundes noch gebunden fühlt, die Freiheit und Selbstgewissheit des christlichen Bewusstseyns

gegenübergestellt." Was Zahn gegen die gewöhnliche Erklärung für die seinige vorbringt, steht, wie uns dünkt, auf schwachen Füssen. Dass bei Aufnahme der Lesart ἀρχαῖα auch an zweiter und dritter Stelle das feierliche Bekenntniss, in welches Ignatius in Erinnerung an jene Disputation ausbricht, keineswegs „geradezu sinnlos und unübersetzbar" werde, zeigt zur Genüge die soeben angeführte Pfleiderer'sche Umschreibung der Stelle. Den Judaisten, die sich auf die ehrwürdige Autorität des alttestamentlichen Schriftwortes steifen, hält Ignatius entgegen, dass er diese von ihnen im alten Testament gesuchte Autorität in der Person Jesu Christi, in den Heilsthaten seines Erlöserlebens und der Selbstgewissheit des Glaubens an des Heilands Person und Werk besitze. Ist dies Bekenntniss sinnlos? Und muss Zahn die Worte nicht ganz ähnlich erklären? (S. 375. 438.) Freilich ein so offenkundiger Bruch mit dem Bewusstseyn von der selbständigen Macht der alttestamentlichen Offenbarung soll sich schwerlich mit der angeblichen ἀξιοπιστία der Irrlehrer vertragen (S. 374). Im Gegentheil, fordert nicht vielmehr ihr judaistischer Charakter ein solches sich Steifen auf die Begründung der neutestamentlichen Verkündigung durch die alttestamentliche Schrift? Und weiter, ist es denkbar, dass die Häretiker auch nur Einen Augenblick die Bezeugung der christlichen Grundthatsachen durch die evangelischen Schriften leugneten? Es müsse aber, meint Zahn weiter, erst nachgewiesen werden, dass die alttestamentlichen Schriften τὰ ἀρχαῖα oder die alttestamentlichen Schriftsteller οἱ ἀρχαῖοι genannt worden seien (S. 379). Nun denn, werden nicht in Matth. 5, 21 ff. doch die Glieder des alttestamentlichen Offenbarungsvolkes οἱ ἀρχαῖοι genannt; warum also sollten nicht die Offenbarungszeugen dieses Volkes ebenso heissen können? Wie Zahn die Berufung auf die Matthäusstelle „unzutreffend" nennen kann, vermögen wir nicht zu begreifen. Allein, „würde nicht eine solche Betonung der **alten** Schriften im Gegensatz zum Evangelium einen der älteren Zeit und diesen Irrlehrern gewiss fremden Gegensatz eines alttestamentlichen und eines neutestamentlichen Canon voraussetzen?" (S. 375.) Die Beantwortung dieser Frage nöthigt uns, schon hier auf spätere Abschnitte des vorliegenden Werkes Bezug zu nehmen, und gibt uns Anlass, auf eine Lücke in der Zahn'schen Vertheidigung der 7 ignatianischen Briefe aufmerksam zu machen. Wäre die in Rede stehende Stelle *Philad.* 8 die einzige in unsern Briefen, welche vom εὐαγγέλιον redet, so würde jene Frage durchaus nicht am Platze seyn. Denn warum könnten hier nicht das alttestamentliche Schriftwort und die evangelische Heilsverkündigung

einander entgegengehalten werden? Das blosse Wort τὸ εὐαγγέλιον weist ja doch, wie Zahn selbst zugesteht (S. 432), nicht auf schriftliche Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung. Allerdings aber setzen die ignatianischen Briefe anderwärts ganz deutlich und darum auch *Philad.* 8. evangelische Urkunden voraus und zwar, wie wir entschieden glauben, Urkunden von canonischer Autorität. Dies folgern wir aus *Philad.* 5: *Ἀλλ' ἡ προςευχὴ ὑμῶν — καὶ αὐτὸν ἀναμένειν.* Freilich gerade hier kann nach Zahn (S. 430) τὸ εὐαγγέλιον nicht das geschriebene Buch, sei es eine einzelne evangelische Schrift oder das viergestaltige Evangelium, bedeuten, sondern nur ebenso, wie gleich nachher, wo es als Ziel schon der prophetischen Verkündigung erscheint, die neutestamentliche Heilsbotschaft, ganz abgesehen davon, in welcher Form sie an den Einzelnen gelangt, während dagegen die Apostel nur die apostolischen Schriften seyn sollen als die massgebende schriftliche Verkündigung des Evangeliums. Aber die Erklärung wird schon dadurch höchst unwahrscheinlich, dass wenn *οἱ προφῆται* an dieser Stelle die prophetischen Schriften, *οἱ ἀπόστολοι* die apostolischen Schriften bedeutet, *τὸ εὐαγγέλιον*, welches ihnen coordinirt wird, nicht wohl die evangelische Heilsverkündigung abgesehen von ihrer schriftlichen Fixirung seyn kann. Aber wir fragen nun Zahn: wenn er doch selbst behauptet (S. 433), *Smyrn.* 7 und *Philad.* 8 bedeute εὐαγγέλιον das schriftlichgewordene Evangelium, und wenn er unter den Urkunden, durch welche die Irrlehrer widerlegt seyn wollen, dies schriftlichgewordene Evangelium versteht, wie kann er denn leugnen, dass die ignatianischen Briefe die kanonische Autorität neutestamentlicher Schriften voraussetzen und daraus ein Argument gegen die einzig natürliche Erklärung der Stelle *Philad.* 8 schmieden? Denn nur durch kanonische Schriften konnten sich die Irrlehrer für überführbar erklären. Doch wir rechten nicht lange um die Begriffe „Kanon" und „kanonische Autorität"; wir begnügen uns vorläufig mit Zahn's Zugeständniss (S. 595), dass man zur Zeit der Abfassung der ignatianischen Briefe bereits anfing, diese Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung mit dem Gesetze Mosis und den Prophetieen in Parallele zu stellen. Wenn aber dies der Fall war, so entsteht die Frage, ob es denkbar ist, dass schon am Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts die mündliche Tradition den schriftlichen Urkunden zu weichen begann? Diese Frage ist höchst wichtig, aber von Zahn leider unberücksichtigt gelassen worden. Es gibt bekanntlich Vertreter der Aechtheit der ignatianischen Briefe, die wie Landerer (Art. „Canon des Neuen Testaments" in

Herzog's R.-E. Bd. VII. S. 274) es gerade heraussagen: „Wenn in den ignatianischen Briefen Evangelium und Apostel schon ebenso als Urkunden neben das alte Testament gestellt würden, wie bei Irenäus und Tertullian, so würde dies die Aechtheit sehr verdächtig machen“ (vgl. unsere Schrift *De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae secundi saeculi.* 1872. p. 63 sqq.).

Nach Erörterung des geschichtlichen Gehaltes der Briefe des Ignatius und des Polykarpus bespricht Zahn unter IV. die Persönlichkeit und die Denkweise des Ignatius, und zwar zuerst den Menschen und Märtyrer, zweitens den Kirchenmann, drittens den Theologen. In dem ersten Abschnitt sucht er Ignatius gegen alle die Verunglimpfungen zu schirmen, welche eine Kritik, welche Minze, Till und Kümmel verzehntet, ihm angeheftet hat. Es gehört, wie er mit Recht sagt, nicht sonderlich viel Phantasie und guter Wille dazu, um die mannichfaltigen Stimmungen und auch die überschwänglichsten Ausdrücke des Märtyrers zu begreifen. Phantasiereich, von Natur überreizt durch die augenblickliche Lage, drückt er sich überhaupt lebhafter und stärker aus, als den Abendländern und vollends dem gelehrten Leser gefällt. Dies gilt auch von den Aeusserungen seiner Demuth. Auch Ueberschätzung seines Martyriums oder seiner Person lässt sich ihm nicht nachweisen, und ebensowenig ein Selbstwiderspruch anderer Art als der scheinbaren, lediglich auf der Oberfläche der Rede spielenden, welche jedem Menschen von lebhafter Phantasie und reizbarem Gemüth in ausserordentlichen Lebenslagen natürlich sind. Seine Gesinnung ist eine mit ernster Selbstzucht und ungeheuchelter Demuth verbundene sehnsüchtige Liebe zu Christus. — Mit dem Abschnitt über Ignatius als Theologen, besonders über die Polemik gegen Baur (S. 476 ff.), der dem Verfasser unserer Briefe zum Theil gröbsten Patripassianismus Schuld gibt, sind wir im Grossen und Ganzen auch einverstanden; aber in zwei Punkten müssen wir auch hier Zahn widersprechen. Er behauptet, der Begriff Logos, der übrigens nur Ein Mal in den Briefen vorkommt, nemlich *Magn.* 8 (ὅτι εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ Σιγῆς προελθών), werde von Ignatius auf den geschichtlichen Christus angewandt; Logos heisst Christus als Mittler der Selbstoffenbarung Gottes (S. 473 f.). Wir dächten, schon das Attribut ἀΐδιος hätte davon abhalten müssen, den exegetischen Gewaltstreich, durch den man den johanneischen Logos aus der Ewigkeit in die Zeit versetzt hat, auch bei Auslegung der ignatianischen Stelle zu wagen. Sodann

aber will es uns nicht einleuchten, wie bei Ignatius die spätere kirchliche (aus dem persönlich gefassten Logosbegriff nach unserer Ansicht mit Nothwendigkeit sich ergebende) Theorie von einer vorgeschichtlichen Erzeugung des Sohnes aus dem Vater geradezu ausgeschlossen seyn soll (S. 469). Zahn beruft sich dafür auf Eph. 7: *Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεὸς, ἀθάνατος ἐν ζωῇ ἀληθινῇ, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ κύριος ἡμῶν.* Allein was mit *ἀγέννητος* abgelehnt wird, ist doch nur die zeitliche Entstehung Christi nach seiner göttlichen Natur, nicht aber die überzeitliche Entstehung des Logos aus dem Vater; die Worte wollen nur sagen, dass der geschichtliche Christus, von dem an dieser Stelle allein die Rede ist, nach seiner menschlichen Natur in der Zeit entstanden, nach seiner göttlichen dagegen in die Zeit hereingetreten, also nicht zeitlichen Ursprungs ist. Die Behauptung Zahn's, dass Ignatius, wenn er von einem die Existenz des „Logos" genannten Subjects begründenden *προελθεῖν* wüsste, dieses *Magn.* 8 der häretischen Lehre von *προελθεῖν ἀπὸ Σιγῆς* gegenüberstellen müsste, und nicht die Verneinung des Gewordenseyns, die *ἀϊδιότης* (S. 474), ist nicht stichhaltig; denn in dem *ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος* scheint doch der Ausgang des „voräonischen" (*ἀΐδιος*) Logos aus dem Vater im Gegensatz zu der gnostischen Theorie von seinem Hervorgang aus der Sige zu liegen.

Abtheilung V. bespricht schlüsslich die Aechtheit der Briefe des Ignatius und des Polykarp. Denn Polykarps Brief setzt in seiner überlieferten Gestalt die eusebianische Sammlung von 7 ignatianischen Briefen voraus, weshalb diejenigen, welche die Aechtheit der 7 Briefe leugnen, auch die des Polykarpusbriefes aufgegeben haben, und diejenigen, welche die 7 Briefe für eine auf Grund der drei ächten Briefe entstandene Fiction erklären, wie Ritschl und Bunsen, eine nachträgliche, im Interesse der 7 ignatianischen Briefe vom Interpolator dieser vorgenommene nachträgliche Interpolation des Polykarpbriefes angenommen haben. Ist aber der Polykarpbrief ächt, ist er wenige Wochen nach der Entstehung der ignatianischen Briefe von dem Bischof von Smyrna geschrieben, unter dessen Augen vier von den Briefen des Ignatius geschrieben seyn wollen und in dessen Hände zwei andere von Troas aus geschriebene gelangten, so sind auch die ignatianischen Briefe Documente von unzweifelhafter Aechtheit. Daher wird zuerst die Aechtheit und Einheit des Polykarpbriefes von Zahn dargethan. Mit Recht verzichtet er, sich

weitläufig mit einem kritischen Standpunkt auseinanderzusetzen, auf welchem man trotz Irenäus (III, 2, 4 vgl. *Eus. h. e.* IV, 14, 8) bestreitet, dass Polykarp einen Brief an die Philipper geschrieben habe, und behauptet, dass der uns vorliegende, von Irenäus gelesene und als treuer Spiegel der Denkweise seines Lehrers anerkannte Brief entweder noch zu Lebzeiten Polykarps oder kurz nach dessen Tode von einem Andern als nachträgliches Vorwort zu den gleichfalls fingirten ignatianischen Briefen geschrieben sei. Nur mit denen will er sich auseinandersetzen, welche auf Grund des Zeugnisses des Irenäus anerkennen, dass Polykarp einen Brief an die Philipper geschrieben und Irenäus ihn so wie er ursprünglich geschrieben war gelesen hat, welche ihn aber von Pseudoignatius sei es wie Bunsen noch zu Lebzeiten des Polykarp oder wie Ritschl nach dessen Tode interpolirt seyn lassen. Eine Interpolation zu des Verfassers Lebzeiten ist durchaus unwahrscheinlich, aber auch die Annahme einer Interpolation nach dessen Tode hat Vieles gegen sich, wovon nur Eines hervorgehoben sei. Wenn nach Irenäus der ihm bekannte ächte Brief Polykarps um 180 verbreitet und Jedem, dem es darum zu thun war, zugänglich war, so war es gewiss schon deshalb nicht leicht, den ächten Brief durch einen völlig umgestalteten so gründlich zu verdrängen, dass man schon zu Eusebs Zeit von einer doppelten Recension nichts mehr wusste (S. 498 f.). Aber Ritschl gründet seine Hypothese auf innere Kritik, und es galt daher, diese zu beleuchten, was von Zahn in überzeugender Weise geschehen ist. Wenn Ritschl vor Allem „die Klarheit im Verhältniss von Veranlassung, Zweck und Inhalt“ des überlieferten Briefes vermisst und dies dadurch herzustellen sucht, dass er etwa ein Drittel des Textes und darunter alle Beziehungen auf Ignatius als spätere Zuthat ausscheidet, so wird dieser Hyperkritik gegenüber als nicht blos ernstlicher Erwägung, sondern auch unbedingter Zustimmung werth das Urtheil Denzinger's bezeichnet, dass gerade das, was die Kritik vom Briefe übrig lasse, nichts sei als „ein Schreiben ohne alle Specialitäten, ohne Angabe der Veranlassung, mit einem Worte ohne Alles, was einen Brief zum Briefe macht.“ Auch die übrigen Punkte, an welchen der Verdacht gegen die Integrität des Briefes eine Stütze gesucht hat, werden auf eine für jeden Unbefangenen beweiskräftige Weise erledigt (S. 501 ff.). Da sie fast durchweg auf vermeintliche Unklarheiten im Texte sich beziehen, so verzichten wir hierauf näher einzugehen, und verzeichnen nur noch die von Zahn am Schluss dieses Abschnittes aufgeworfene, die Interpolationshypothese richtende Frage: wie der für den Episcopat schwärmende In-

terpolator es über sich gewonnen haben sollte, der philippischen Gemeinde, an die Polykarps Brief gerichtet ist, nicht auch den fehlenden Bischof zu geben. — Dem so in seiner Aechtheit und Integrität geschützten Polykarpbrief werden hierauf in einem 2. Abschnitt andere Zeugnisse für die ignatianischen Briefe angereiht. Die Behauptung von Lipsius, dass vor Eusebius niemand und nach Euseb erst wieder Theodoret Kenntniss der 4 Briefe und derjenigen Theile der 3 übrigen zeige, welche dem syrischen Ignatius fehlen, erfährt hier die ihr gebührende Zurechtweisung (S. 512 ff.). Von besonderem Gewicht ist der Nachweis, dass Lucian um 165 eine Sammlung von ignatianischen Briefen vor sich hatte, welche mit der durch Polykarp veranstalteten und der von Euseb allein gekannten wesentlich identisch war (S. 517 ff.). Denn dann versteht es sich von selber, dass Irenäus eben diese gelesen hat und dass schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts, noch zu Polykarps Lebzeiten, eben diese Briefe verbreitet waren und von den Christen als ein Werk des Ignatius verehrt wurden. — Auf diese Begründung der Aechtheit der 7 ignatianischen Briefe durch äussere Zeugnisse folgt nun die „innere Kritik" der Briefe, die nach der vorangegangenen gründlichen Erforschung der Briefe verhältnissmässig kurz ausfallen konnte. Das Bedenken, welches aus dem in den Briefen vorausgesetzten Episcopat gegen ihre Aechtheit immer und immer wieder vorgebracht wird, erledigt sich nach dem Abschnitte über die Kirchenverfassungsverhältnisse; ebenso konnten die seit den Magdeburger Centuriatoren gegen die äusseren Thatsachen, welche die Briefe zur Voraussetzung haben, vorgebrachten Bedenken als durch die Darlegung dieser Thatsachen widerlegt gelten. Genauere Besprechung erforderten nur die vorkommenden lateinischen Worte, denen Schwegler und Hilgenfeld einen Beweis für den römischen Ursprung der Briefe entnehmen wollten, ohne sich die Frage vor Allem vorzulegen, „ob es denn wahrscheinlicher sei, dass ein Interpolator oder ein Verfertiger unächter Briefe dem Bischof von Antiochien lateinische Worte in den Mund gelegt habe, als dass der wirkliche Ignatius, der Wochen lang in der Begleitung römischer Soldaten zu reisen hatte, zumal wenn er Bilder vom Kriegsdienst entlehnen wollte, ein paar lateinische Worte brächte" (S. 530 ff.). Die Sitte so vieler Kritiker, jedes Missbehagen an einer auffälligen Thatsache oder einer sonderbaren Ausdrucksweise, die in den ignatianischen Briefen sich findet, in ein kritisches Bedenken gegen ihre Aechtheit zu verwandeln, ist, wie Zahn mit Recht bemerkt, nichts als eine Unart, deren man sich endlich entledigen sollte. Sehr passend wird

endlich am Schluss dieser inneren Kritik ein Blick auf die älteste pseudepigraphische Literatur geworfen und auf Grund einer feinen Charakterisirung derselben die Aechtheit der ignatianischen Briefe gefordert (S. 537 ff.). Jene Literatur charakterisirt sich vor Allem durch die Unempfindlichkeit ihrer Verfasser gegen Anachronismen, namentlich in Bezug auf kirchliche Zustände (vgl. besonders die Clementinen), während die ignatianischen Briefe, wie dies z. B. aus der Identificirung von ἀγάπη und εὐχαριστία hervorgeht, davon frei sind. Ein zweites Merkmal ist die sclavische Anlehnung der Fiction an die Celebritäten der apostolischen Zeit und die Worte der neutestamentlichen Schrift, während Ignatius von den Aposteln Paulus und Petrus zweimal nennt, aber sonst keine berühmte Persönlichkeit des apostolischen Zeitalters und aus dem nachapostolischen nur Polykarp. Drittens ist alle pseudonyme Briefstellerei und geschichtliche Fiction des kirchlichen Alterthums deutlich erkennbar an dem Verhältnisse der vorausgesetzten Thatsachen zur Form ihres Ausdruckes; platt und handgreiflich werden die Anlässe aller Aeusserungen und Handlungen dargeboten; doppelt und dreifach erfährt man Alles, was man wissen muss, um die Worte zu verstehen — die ignatianischen Briefe zeigen nichts dergleichen. Endlich aber (und dies ist eine ganz besonders feine Beobachtung) hat es die pseudonyme Schriftstellerei des kirchlichen Alterthums nie zu individueller Charakteristik auch nur der Situation gebracht, während dagegen gerade die Persönlichkeit des Ignatius so individuell gezeichnet ist, dass sie selbst für den Dichter, geschweige denn für den kirchenpolitischen Literaten von 170 unerfindlich gewesen wäre.

Das Werk beschliessen 3 Anhänge: I. Textkritisches; II. Sachliches; III. Literärische Abhängigkeiten. Im Interesse seiner Hypothese, dass der Hirt des Hermas noch im letzten Decennium des 1. Jahrhunderts geschrieben sei, sucht Zahn nachzuweisen, dass schon Ignatius und Polykarp den Pastor des Hermas benutzt hätten (S. 616 ff.). Schon aus der Stelle *Rom.* 3: Οὐδέπω ἐβασκάνατε οὐδένα, ἄλλους ἐδιδάξατε wollte er S. 312 f. schliessen, „dass Aeusserungen der römischen Gemeinde an auswärtige Christen in irgend welcher Form vorliegen und dem Ignatius bekannt seyn müssen." Diese „Aeusserungen" sind nach ihm der Brief des Clemens und der Hirt des Hermas. Allein auch zugegeben, dass diese Stelle nothwendigerweise auf Lehrbriefe und Mahnschreiben der römischen Gemeinde an auswärtige Christen hindeute, so ist durchaus nicht einzusehen, wie der Hirt des Hermas in diese Rubrik passt. Die Berufung auf *Visio* II, 4 wird nur

für den beweiskräftig seyn, der jene Visionen ihres apokalyptischen Gewandes entkleiden zu müssen meint und den darin enthaltenen geschichtlichen Stoff für wirkliche Geschichte hält. Die Parallelen, die Zahn zwischen Ignatius und Polykarp einerseits und Clemens und Hermas andererseits anführt, beweisen nichts. Ausser der Abhängigkeit, in der vielleicht Polykarp von Clemens steht, wird keine literarische Abhängigkeit zugestanden werden dürfen. Vor Allem ist eine Benutzung des Hermas weder bei Ignatius noch bei Polykarp nachweisbar. Und selbst wenn sie nachweisbar wäre, fragte es sich noch immer, welcher Seite die Priorität zukäme. Ueberhaupt dürfte aber Zahn in dem ganzen Abschnitt über „die literarischen Abhängigkeiten", was übrigens ein undeutscher und unklarer Ausdruck ist, einen zu grossen Scharfsinn angewendet und mehr gesehen haben als thatsächlich vorhanden ist. Uebrigens haben wir nur noch Eine Ausstellung in diesem Schlusstheile zu machen. Die vielbesprochene Stelle *Clem. Alex. Strom.* VII, p. 898 (*Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς* (*scl.* Basilides und Valentin) *ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο, μεθ' ὃν Σίμων, ὃς ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν*) will Zahn (S. 588 f.) nicht mit Lipsius ironisch deuten. Aber diese Deutung ist nur verwendbar, wenn man in der Reihenfolge den Häresiarchen Marcion vor Basilides und Valentin stellt. Der Ausweg, auf dem Zahn nach dem Vorgang von Voss der Schwierigkeit entgehen will, nemlich die Aenderung des *πρεσβύτης νεωτέροις* in *πρεσβύταις νεώτερος* ist gewaltsam. Erst soll man dessen sicher seyn, dass der Text verderbt ist, bevor man zu solchen Wagnissen greift, zumal bei dem gegenwärtigen Stande der Forschungen über die Zeit der Häresiarchen.

Wir scheiden von dem Verf. des besprochenen Werkes mit Dank für seine gründlichen Forschungen auf dem für die Entwicklungsgeschichte der ältesten Kirche so überaus wichtigen Gebiete der ignatianischen Briefe, und mit der Ueberzeugung, dass es als ein in der Geschichte der Ignatiusliteratur epochemachendes Werk auch die, welche den 7 Briefen bisher abschätzig gegenüberstanden, zu einer Revision der Acten veranlassen wird.

[Licentiat *Dr.* Johannes Delitzsch.]

2. *Dr.* Richard Zöpffel (Repetent an dem theol. Stift der Georgia Augusta), Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhang stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung vom 11. bis zum 14. Jahrh., nebst e. Beilage: Die Doppelwahl des Jahres 1130. Göttingen (Vandenhoeck) 1872. 395 S. gr. 8. 2 Thlr. 10 Gr.

Der Verfasser hat sich hiemit ein Thema zur Bearbeitung erwählt, das nicht nur insofern grosse Schwierigkeiten bot, als er für einen grossen Theil seines Stoffes keine eigentlichen Vorarbeiten vorfand, auf die er sich hätte stützen können, sondern auch der Umstand tritt einer klaren Feststellung der einzelnen Akte in den Weg, dass die Quellen, die er benutzen konnte, nicht immer mit der nöthigen Deutlichkeit sich aussprechen, ja oft geradezu in Widerspruch mit einander treten. Dazu kommt noch, dass die Verhältnisse jener Zeit, welche er zum Gegenstande seiner Untersuchung wählte, äusserst verwirrte und unruhige waren, so dass auch da, wo feste Normen sich gebildet zu haben scheinen, dennoch dieselben durch die Unruhe der Zeit oft nicht eingehalten werden konnten. Es liefert uns das vorliegende Werk nicht blos in der sehr interessanten und gediegenen Beilage, welche besonders den Zweck hat, uns einen Blick in das damalige Partheigetriebe Roms zu geben, sondern auch im Verlaufe der Hauptuntersuchung selbst einige Proben, wie stürmisch und masslos es oft bei diesen Pabstwahlen zuging und wie man selbst die Heiligkeit des Ortes dabei gar wenig beachtete. So entspann sich z. B. bei der schismatischen Wahl Alexanders III. und Victors IV. im Jahre 1159 ein harter Kampf um den Besitz des Purpurmantels. Es glückte schlüsslich Victor dem Vierten, denselben an sich zu reissen. Der Gegenpabst schreibt von ihm: *Octavianus in tantam audaciam vesaniamque prorupit, quod mantum a collo nostro propriis manibus violenter excussit et secum inter tumultuosos fremitus asportavit. Ceterum cum quidam de senatoribus tantum facinus inspexissent, unus ex eis spiritu divino succensus mantum ipsum de manu eripuit saevientis.* Hingegen die Parthei Victors, das Kapitel von S. Peter, beschreibt ihre Anhänger im Kardinalskollegium als die *sanior et melior pars*, die es hinderte, als *iratus Otto diaconus et Adebaldus cardinalis accepto manto voluerunt immantare domnum Rolandum cancellarium.*

Der Verf. hat nun seine Urkunden mit aller Treue und Gewissenhaftigkeit studirt und sich ganz in den zum theil sehr verwickelten Stoff hineingearbeitet, auch stets nur nach sorgfältiger Abwägung aller einschlagenden Momente, sowie mit genauer Berücksichtigung anderer Auslegungen sein Urtheil gefällt. Bei der zum theil sehr unklaren Verwicklung mancher Fragen und der Dissonanz in den Urkunden ist es natürlich, dass das Werk einen so bedeutenden Umfang erreichte. Manches hätte sich wol etwas kürzer fassen und der vielfach nothwendigen öfteren Wiederholung einzelner Fundamentalstellen hätte sich etwa dadurch abhelfen lassen, dass

der Verf. diese am Schlusse des Werkes historisch geordnet mitgetheilt hätte, so dass dadurch zugleich die stufenmässige Entwicklung der Quellen deutlich geworden wäre. Darauf hätte sich dann leicht verweisen lassen, und man hätte eine kurze Uebersicht der Hauptstufen der Entwicklung des päbstlichen Wahlmodus etwa mit den wichtigsten Zeitangaben vor Augen. Zugleich wäre für den mit diesem Gegenstande noch weniger Vertrauten von Wichtigkeit gewesen, bei jedem einzelnen Hauptbestandtheil des Wahlaktes eine kurze Geschichte des früheren Standes der Sache zu geben, und da ja der Verf. nur eine bestimmte Periode der Entwicklung des Ganzen, nemlich die Zeit von 1059—1274 sich zur Behandlung erwählt hat, auch den jetzigen Abschluss, wie er sich in der heutzutage üblichen Praxis darstellt, mit ganz kurzen Zügen zu schildern, da eben durch die Einsicht in das, was sich dauernden Bestand errungen hat, das Interesse für das im Flusse der Entwicklung Begriffene wächst. Wir besitzen allerdings ein 1846 zu Augsburg bereits in 7ter Auflage erschienenes Schriftchen: „Die Papstwahl", allein es möchte wol nur in den Händen weniger Leser seyn.

Bei den vielen räthselhaften Erscheinungen, welche uns die alten Berichte über diesen Gegenstand bieten, möchte vielleicht eben diese jetzige Praxis doch auch manchen Aufschluss bieten. Es ist natürlich, dass der Verf. vielfach hiebei mit bedeutenden Autoritäten auf diesem Gebiete in Widerspruch treten muss, und gewiss bei der Gründlichkeit seiner Forschungen hat er manchen Irrthum auch bedeutender Forscher glücklich aufgedeckt; so wenn er Baluze die Verwechslung der *chlamys* mit dem *mantus* nachweist; wenn er gegen die Behauptung von Phillips, der erste Theil des *Ordo* XII. sei vor das Gesetz Alexanders III., der zweite Theil hinter dasselbe zu verlegen, darlegt, dass Cincius hier aus einem uns nicht bekannten *Ordo Rem.* durch Versehen abschrieb, was hieher nicht passte; wenn er gegen Reumont und Schirrmacher den bedeutenden Unterschied zwischen der Aufstellung zum Compromissar und zur Immantation des Pabstes hervorhebt, was diese Beiden verwechselten; wenn er den Missverständnissen sehr vieler Gelehrten gegenüber den Begriff und Ort und Zeit der Inthronisation erst nachweist u. s. w.

Hingegen finden sich auch manche Ergebnisse seiner Forschung, die wol vielfach in Zweifel werden gezogen werden. So stimme ich Giesebrecht vollständig darin bei, dass die Nachricht des Benitho, Kaiser Heinrich III. habe die *tyrannis patriciatus* niedergelegt *et populo secundum antiqua privilegia electionem summi pontificatus* abgetreten, sehr zweifel-

haft sei, da sich diese Nachricht aus der Partheistellung dieses Mannes recht wohl erklärt, andererseits es dem Charakter Heinrich's durchaus widerspricht, das Recht des *Patricius*, das er auf durchaus gerechtem Wege erworben hatte, fahren zu lassen und, wie der Verf. meint, ein für alle Mal seiner in Bezug auf die Pabstwahl ohnehin unhaltbar gewordenen Stellung zu entsagen. Von einem Unrecht kann also gar keine Rede seyn, das ihm Hildebrand als vor dem *forum* der *canones* begangen hätte nachweisen können. Denn er nahm nur, was vor ihm längst bestand, in Anspruch und was öffentliche Geltung erlangt hatte. Sollte Heinrich wirklich, wie der Verf. sagt, das Gelöbniss abgelegt haben, fortan von dem ihm zustehenden Privileg keinen Gebrauch zu machen, so wäre dieser so wichtige Schritt gewiss nicht unbeachtet geblieben. Da Benitho seinem Partheiinteresse gemäss uns glauben machen will, Heinrich habe sich von da an jeder Einmischung in die Wahl enthalten, so kann der Verf. doch nicht so weit mit ihm gehen und stellt daher ein Mittleres auf, was sich durch Urkunden nicht beweisen lässt und dem auch die Ansprüche, die von Seiten seines Sohnes gemacht werden, widersprechen. Offenbar hatte die Absendung Hildebrand's bei der Wahl Stephans IX. den Zweck, die Irregularität der neuen Wahl bestens zu entschuldigen und bei der Kaiserin zu erreichen, was ihm der verstorbene Kaiser nimmermehr gewährt hätte. Ja wenn man in Siena sich erst dann Nicolaus den II. zu erwählen getraut, nachdem man sich überzeugt hat, dass er der Mann des Vertrauens der Kaiserin ist, so zeigt auch dies, dass sie auch damals noch eigentlich die Entscheidung in Händen hat. Der Verf. bestreitet ferner die Aussage Giesebrecht's: das Recht des Kaisers als *Patricius* bestand in der Denomination des römischen Bischofs, welcher die Wahl, wenn sie überhaupt statt fand, nachfolgte. Allerdings wäre der Begriff, den der Verf. von *denominatio* gibt, der ausschliessliche, zufolge dessen es nur der erste Akt der Wahl war, so hätte Giesebrecht Unrecht, und der Akt der Erwählung hätte vollständig gemacht werden müssen. Allein es ist eben die Frage, ob der Verf. ein Recht hat, jenen Begriff so zu beschränken. Seine Nachweise hiefür genügen nicht. Die richtige Bezeichnung für die Befugniss des Kaisers ist nach Damiani: *ordinandi Pontificis principatus*, was wir als Befugniss den Pabst zu ernennen übersetzen, nicht wie der Verf. Leitung, was ja im Zusammenhang mit dem Gen. keinen genügenden Sinn gibt. Der Verf. sieht nun in den verschiedenen Aussprüchen des Damiani Widerspruch, so dass eine Ausgleichung nicht möglich sei, allein mir scheint nur dadurch, dass

er in der citirten Stelle die Worte *sanctionis apocha* abschwächt. Dies bedeutet die Beglaubigung der Bestätigung, und zwar nicht in dem Sinne einer werthlosen Zustimmung, sondern der eigentlichen Ernennung, wie er ja selbst klar sagt: *suspendenda est causa, usque dum regiae celsitudinis consulatur auctoritas.* Es kann am Ende die Form der Wahl eine verschiedene seyn, der Kaiser dieselbe vielleicht ganz aus seinen Händen geben, allein damit ist sein oberstes Sanktionsrecht nicht im Mindesten geschwächt; von ihm geht doch alles Ansehen der Stellung des Pabstes aus, nur durch ihn ist er Pabst. Indem der Verf. dies nicht erkennt, muss er erst erkünstelte Gründe aufsuchen, um diese eingebildeten Widersprüche zu erklären.

Wir bemerken weiter einige Punkte, in denen wir dem Verf. nicht zustimmen können. Die *Canones* forderten bei der Pabstwahl, dass die *major* und *sanior pars* den Ausschlag gebe. Der Verf. meint nun, dieser Begriff dürfe nicht als ein vager gefasst werden, und bedenkt nicht, dass dieses vielfach Praxis der Curie war, die Begriffe möglichst lax zu fassen, damit man sich ihrer je nach Bedarf bedienen könne, wie ja die Geschichte selbst bewies, indem sich z. B. die kleine Parthei des Octavian im Gegensatz zu Roland als die *sanior* und *melior pars* bezeichnet, obgleich natürlich auch die andere Parthei sich diese Auszeichnung zuschrieb. Er will ihn also als einen ganz bestimmt begrenzten *terminus* auffassen; er bedeute diejenigen Wähler, die sich nicht bereits vorher durch ein Versprechen gebunden hätten. Allein wenn es in der *epistola Conc.* heisst: *ex quibus sanioris concilii et nulla conjuratione foederati elegerunt Victorem*, so zeigt eben dieses *et*, dass jenes einen andern und zwar weiteren Begriff habe. Auch muss der Verf. auf S. 64 schlüsslich selbst zugestehen, dass der Begriff: *sanior pars* ein so schwankender war, dass jede Parthei sich dieses Prädikat beilegen konnte. Offenbar sollte die Parthei damit bezeichnet werden, die im Sinne der Kirche, nicht in fremden Interessen die Wahl vollzöge. Der Verf. behauptet ferner, erst das *Decretale „In Nomine“* habe dem Collegium der Cardinalbischöfe eine bevorzugte Stellung bei der Wahl eingeräumt, und ergeht sich nun in Vermuthungen, wie dies gekommen sei, allein die von ihm selbst in Anmerkung 168 c. citirten Quellen sprechen doch entschieden dafür, dass sie diesen Vorzug schon früher hatten. Ebenso unrichtig ist es, dass ihnen allein Pabst Nicolaus den eigentlichen Wahlakt übergab und nicht in Gemeinschaft mit dem Könige. Schon der Umstand muss an dieser Behauptung irre machen, dass von allen folgenden Wahlen nur die nächste und auch diese nur nach

dem Verständnisse des Verf. nach dieser Norm statt fand. Denn die Angabe: *quem Cardinales episcopi unanimiter vocaverunt* allein berechtigt noch nicht zu dieser Annahme; die Absicht ist ja hier nicht, ein ausführliches Bild der Wahl selbst zu geben, sondern nur die vorzüglich die Gültigkeit der Wahl dokumentirenden Momente hervorzuheben. Auch ist doch wol die ganze Darstellung der allmählich ihr Ziel erringenden Eifersucht der Cardinalkleriker, wenigstens in dieser Darstellung, eine Fiktion. Es wäre ja doch zu auffallend gewesen, dass die Wahl des Bischofs der römischen Kirche ausschliesslich in den Händen fremder Bischöfe seyn sollte, die zudem vorher gar nichts darein zu reden hatten, während der in Rom befindliche Clerus blos das Recht des Zustimmens gehabt haben soll, ohne am eigentlichen Wahlakt Antheil zu nehmen. Der Verf. ist dadurch zu Vermuthungen und Entdeckungen gezwungen, die keine Wahrscheinlichkeit für sich haben. Gerade das Wahlprotokoll bei der Erwählung Gregors VII. legt mit dem ruhigen Beisatze: *praesentibus venerabilibus episcopis* kein günstiges Zeugniss für ihn ab. Wie ganz anders müsste dieses Protokoll lauten, wenn es sich um einen völligen, siegreichen Umsturz der bisher bestehenden Ordnung, um den Sieg einer schlau operirenden Parthei gehandelt hätte! Von alle dem sehen wir nicht das Geringste, nicht ein Wort des Widerspruchs von einem der Bischöfe findet sich. Sie sind alle mit der allerdings aussergewöhnlichen Wahl zufrieden und einverstanden. Auch das Citat über die Verstimmung Gregors VII. gegen die Bischöfe, das von dem unzuverlässigen Cardinal Benno herrührt, ist wahrlich nicht geeignet, Schlussfolgerungen von so bedeutender Tragweite daraus zu ziehen. Es ist vielmehr einfach der Sachverhalt so, dass die Cardinal-Cleriker nachher, wie vorher aktiv bei der Wahl betheiligt waren, den Cardinal-Bischöfen aber dabei eine bevorzugte Stellung zukam, welche aber natürlich je nach der Tüchtigkeit der Persönlichkeiten nicht hinderte, dass ein Cardinal-Presbyter oder -Diakon einmal den gleichen oder grösseren Einfluss übte, wie wir an Hildebrand am besten sehen. Bezüglich des *consensus* der übrigen wahlberechtigten Geistlichkeit, von dem der Verf. annimmt, er habe sich nur bei der *adoratio* äussern können, hat er zu wenig die Stelle des Petrus von Monte Cassino beachtet, die er S. 108 mittheilt, wo deutlich steht, *utrum omnibus idem placeret*, sei ausdrücklich gefragt worden, *sicut est consuetudo*, und *repente mirabili et summa concordia omnes magna voce conclamant, hoc sibi placere.* Der Verf. sagt nun selbst, dass hierunter auch Bischöfe und Aebte des übrigen Italiens wie auch Vertreter der Laien-

welt waren, und doch behauptet er S. 187, dass nie der Klerus durch Zurufe sein übereinstimmendes Votum abgegeben habe, sondern die Adoration sei das einzige Mittel gewesen, seine Huldigung darzubringen. Allein dafür passte sicher der so häufig gebrauchte Ausdruck *consentire* nicht. Die in der Kirche anwesende, zumal wahlfähige Geistlichkeit hatte dort das Recht, ihr *placet* zu sprechen, und die ausserhalb der Kirche unter dem Volke stehenden Cleriker konnten mit diesem ihr: *laudamus* rufen. Auch bezüglich der Adoration können wir die Stufen der Entwicklung, wie sie uns der Verf. beschreibt, nicht als durch die Quellen hinreichend bezeugt anerkennen. Die Unterschiede, welche er zwischen dem *Ordo Rom.* XII und dem Cerimoniale Gregors X. annimmt, sind doch mehr gesucht, als wirklich vorhanden. Dass eine so bedeutende Veränderung in dieser *adoratio* für den niederen Clerus und die Laien eingetreten sei, kann man doch nur entdecken, wenn man diese Voraussetzungen des Verf. schon mitbringt. Ausserdem erblickt man später, wie früher die gleiche *adoratio.*

Auch das, was er über die Fortschritte der Cardinal-Diakonen S. 118 sagt, dass sie erst nach einem Kampfe von fast 100 Jahren bei den Wahlen vollständig ebenbürtig wurden, sowie die daran sich knüpfende Vermuthung, es sei das der Lohn für den treuen Beistand gewesen, den sie einer der beiden Partheien geleistet hätten, wird hienach hinfällig werden, ja es möchte auch die scharfe Scheidung, welche der Verfasser zwischen den Begriffen *laudatio* und *tractatio* macht, in Wirklichkeit nicht in gleicher Weise stattgefunden haben. Es ist ja doch eigenthümlich, dass das Wort *laudatio* in dem vom Verf. bestimmten Umfange des Begriffes in den Urkunden sich gar nicht findet, und dass überhaupt die Stufenfolge der *denominatio*, *tractatio*, deren Begriff ganz in den der Wahl aufgehen soll, was ebenfalls nicht wahrscheinlich ist, sodann der *laudatio* nie mit Nachdruck von den Schriftstellern betont wird. Ja es scheint, dass die Praxis bei diesen Wahlen vielfach sehr wenig nach der Theorie gefragt habe, da die Zeitverhältnisse oft stürmisch ihren Einfluss hiebei geltend machten. Es ist daher auch das Resultat, zu dem er S. 145 kommt: Von der ältesten Zeit her partizipirte der niedere Clerus an dem Wahlakte direkt, durch das Dekret Nicolaus des II. wurde die ganze bisherige Praxis umgestossen, die Cardinalbischöfe erhielten eine bevorzugte Stellung, dem niedern Clerus schnitt er jeden Antheil an der Pabstwahl ab und gewährte ihm nur noch die leere Formalität der Zustimmung, bis dann in langem Kampfe die übrigen Cardinäle sich gleiche Rechte erkämpften,

wie sie die Cardinalbischöfe, allerdings nur kurze Zeit, besassen, ein mehr als problematisches und es wird dabei dem Hrn. Verf. nicht an entschiedenen Gegnern fehlen. Doch unsere Aufgabe ist nicht die eines genauen Nachgehens in alle Einzelheiten, wir wollten nur den Leser aufmerksam machen, dass hier manche Probleme zur Sprache kommen, die sich nicht so gar leicht lösen lassen, und dass dieses Buch daher namentlich dem Freunde der Geschichte und der Detailforschung manches Anziehende bieten wird, was er sonst nirgends mit so grosser Gründlichkeit erörtert findet. [E. E.]

3. *H. Schmid (Prof. d. Theol. in Erlangen), Der Kampf der luther. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. 2. A. Leipzig (Hinrichs) 1873.* XXXIV u. 344 S. 8.

Nachdem wir bei seinem Erscheinen im J. 1868 dies vortreffliche Werk durch eine eingehende Kritik J. 1869 S. 309—319 unsern Lesern näher bekannt gemacht haben, bedarf es heute blos einer einfachen Hinweisung auf die hier vorliegende unveränderte 2te Auflage, auch wenn dieselbe vor der ersten kaum andere Vorzüge hätte als den eines bedeutend herabgesetzten Preises. [G.]

4. O. Koniecki, Geschichte der Reformation in Polen. Breslau (Dülfer) 1872. 165 S.

Der Verf. klagt in Rücksicht auf sein Vaterland, dsss es „auf dem Gebiete der Geschichte einzelne Partieen gibt, welche von den wissenschaftlichen Forschern, und auch hier nicht selten zu Gunsten entlegenerer und unfruchtbarerer, mit einer befremdlichen Gleichgültigkeit übersehen und seitab gelassen zu werden pflegen, trotzdem sie das verschiedenste Interesse anzuregen und zu befriedigen wohl geeignet sind. Dieses Schicksal hat auf dem Gebiet der Kirchengeschichte besonders die Geschichte der Reformation in Polen gehabt.“ (S. VI.) Aber der Grund davon scheint uns in der Sache selbst zu liegen, da es in der polnischen Reformationsgeschichte an einem nothwendigen Stück fehlt, an Männern — denn der einzige Mann von hervorstechendem Charakter und grossem Einfluss, Johann a Lasco, hat im Auslande gelebt. So fehlt das zündende Interesse, sich mit einer Specialgeschichte zu beschäftigen, die gerade im Specialen so wenig Originales hat. Doch findet sich eine Seite, nach welcher Polens Reformationsgeschichte wichtig ist, nemlich sie kann ein warnendes Beispiel seyn, was aus einem Lande und aus einer Kirche wird, wenn sie die lautere und heilsame Reformationspredigt hat, aber nicht bewahrt. Nachdem die polnische Kirche durch die benachbarten Hussiten reichlich vorbereitet war, breitete

sich das Lutherthum früh und rasch und ziemlich allgemein über Polen aus; aber anstatt dasselbe festzuhalten, schenkte man in weiten Kreisen aus weltlicher Opposition gegen die römische Hierarchie dem Calvinismus ein geneigtes Ohr; und dieser wurde wieder der Uebergang für den Socinianismus, welcher, während er „das lutherische und böhmische Bekenntniss fast unberührt liess, desto grössere und nachhaltigere Verheerungen in der calvinischen Kirche Polens anrichtete, welche eine Zeitlang sogar die Existenz derselben in Frage stellten, und von denen sie sich auch nach den energischsten Heilversuchen nie wieder ganz erholen konnte.“ (S. 142.) Die gebrochene calvinische Kirche, besonders soweit der Adel und seine Begüterung ihr angehörte, wurde nun eine Beute der jesuitischen Künste, so dass das helvetische Bekenntniss um die Zeit des dreissigjährigen Krieges gänzlich verfallen und um die Zeit der ersten Theilung Polens gänzlich abgestorben ist. — Einen eigenthümlichen Charakter haben daneben noch die seit 1548 eingewanderten böhmischen Brüder, welche nicht blos um ihre Existenz kämpfen und beten, sondern auch mancherlei Unionsversuche machen und die Calvinisten zu sich herüber zu ziehen streben, mit denen sie in der Nacktheit des Gottesdienstes übereinstimmen. Aber auch dies Bekenntniss erlosch gleichzeitig mit dem reformirten. — Obwol wir kein Urtheil darüber haben, wie gut der Verf. die polnischen Quellen studirt und benutzt hat — in dem Verzeichniss S. VIII werden als „Hauptquellen“ freilich nur solche Werke angeführt, die zwischen 1830 und 1853 gedruckt sind —, so gewinnen wir doch einen guten Ueberblick, denn der Verf. macht recht gute Rubriken: der Hussitismus in Polen — Ausbreitung der lutherischen Confession — Ausbreitung des Calvinismus — die böhmischen Brüder in Polen — die katholische Kirche; Hof, Adel und Geistlichkeit — Unionsversuche der evangelischen Confessionsverwandten — Bekenntnissstand, Organisation, Cultus, inneres Leben — Litteratur — der Socinianismus. Und je weniger bisher über diesen Stoff geschrieben und uns zugänglich war, desto verdienstvoller ist die Arbeit des Verf.; und wir wollen wünschen, dass auch in buchhändlerischer Beziehung seine Mühe belohnt wird, damit der zweite Theil polnischer evangelischer Kirchengeschichte erscheinen kann, welcher die Fortsetzung der Reformationsgeschichte enthalten soll, nemlich die 3 Perioden vom sendomirer Consensus bis zum dreissigjähr. Krieg (S i g i s m u n d III.), dann bis zur ersten Theilung Polens (1773), endlich bis auf die Gegenwart. Möge es dem Verf. gelingen, das gut angefangene Werk bis ans Ende zu führen; wir erlauben uns aber

noch einen Wunsch, dass er eine Karte vom damaligen Polen, seinen Provinzen, Bisthümern u. s. w. beifügen möge, da dieselbe für uns deutsche Leser ganz unentbehrlich ist. Zur Probe aber, wie wechselvoll und schwankend es in der polnischen Kirche stand, geben wir aus Hartknoch, Preussische Kirchenhistorie (1686) die zusammenfassenden Worte über Thorn: „Anfangs haben die Augspurgische Confessions-Verwandte, denen einige böhmische Brüder mit untermenget waren, mit den Römisch-Catholischen viel zu thun gehabt, bis an das 1557. Jahr. Hernach hat die lutherische Religion bessere Luft bekommen, so dass die Röm. Catholischen und die böhm. Brüder und insonderheit diese letztere allhie wenig zu sprechen gehabt. Denn jene hatten fast nichts mehr als die Dominikaner und S. Lorentz-Kirche, diese aber mussten sich endlich den Lutherischen bequemen und sich ihres Amtes gebrauchen. Nach der Zeit, nemlich zu Ende des vorigen *Seculi* nahm allhie der *Crypto-Calvinismus* überhand. Denn ob man gleich anhero keine andere als lutherische Prediger von lutherischen Oertern berufen, dieselbe auch die Augspurgische Confession stets im Munde geführet, öffentlich sich auch vor dem Volk nicht haben dürfen merken lassen, dass sie den Reformirten geneigt wären; nichtsdestoweniger sind doch ihrer viel gewesen, die von Herzen reformirt waren, und wenn sich die geringste Gelegenheit ereignet hätte, so hätten sie keinen Scheu getragen den *Calvinismum* auch öffentlich zu vertheidigen und weiter auszubreiten. Bald darauf haben sich die Röm. Catholischen allhie festgesetzt, indem die Jesuiten nicht allein die Johannes-Kirche einbekommen, sondern auch eine Schule allhie im Anfange dieses *Seculi* angestellet. Unterdessen haben auch die Reformirten mehr und mehr zugenommen, bei welchem Zustand es geblieben bis auf das Thornische *Colloquium Charitativum*. Da der Reformirten Geistlichen (wiewol sie auch nicht Reformirt heissen wollen) weniger worden, und die Augspurgische Confessions-Verwandte wieder emporkommen. Endlich sind auch nach dem *Colloquio Charitativo* nach Abgang der 2 letzten Reformirten Prediger an der S. Georgen Kirch recht lutherische eingesetzt, so dass die Reformirten allhie keine öffentliche Kirch jetzt inne haben, sondern haben unlängst ihren eignen Gottesdienst in einem Hause angestellet. Mit der Bürgerschaft ist es also beschaffen, im Rath und in den Gerichten ist itzo Niemand, der sich nicht sollte zu den Lutheranern halten, und derselben Religion sind auch die meisten Bürger. Die Röm. Catholischen haben zwar gleich so viel Kirchen, aber es sind doch ausser dem gemeinen Dienstvolk, so aus den benachbarten polnischen Oertern

häufig dahin sich begiebet, wenig Bürger, die derselben Religion zugethan. Die Reformirten sind auch nicht sonderlich stark, angesehen kaum 20 Bürger sich zu ihrer Gemeine und neulich angestelltem Gottesdienste bekennen.“ (S. 863 ff.)

[H. O. Kö.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. *Dr.* A. v. Harless, An die deutschen Gemeinden evangel.-luther. Bekenntnisses. Ein Sendschreiben. Gotha (Schloessmann) 1873. 34 S. 8.

Veranlasst durch Fragen eines Gemeindegliedes, richtet der hochgestellte verehrte greise Verf. dies Sendschreiben an die deutschen lutherischen Gemeinden, um vielleicht (wie er sagt; Gott gebe aber, dass sein Ahnen ihn täusche!) diesem seinem letzten öffentlichen Worte als „einer Art von Vermächtnisswort“ freundlichere Hinnahme zu schaffen. Er spricht in seiner eben so tiefen, als klaren, eben so gediegen theologischen, als doch auch allgemein verständlichen Weise zuerst von der Eigenart unserer Zeit, die sich sehr weise dünke und in der die „Phrase“ den Thron behaupte, indem er ihr zur Besinnung die schlichte Bergpredigt des HErrn als Spiegel vorhält, und dann (von S. 16 an) von den besonderen Anfechtungen der evangel.-luther. Kirche, indem er dieser als lehrender wie scheidender Vater ihr gutes väterliches Bekenntniss ins Herz und Gewissen zu drücken strebt und versteht, und in ergreifender Weise mit Vater Luthers ernst und verhängnissvoll prophetischen Worten an die Deutschen schliesst. Der HErr wolle einen reichen Segen auf diesen erschütternden Mahnruf legen! [G.]

2. Die Kirche gegenüber den Bestrebungen der modernen Cultur. Ein Wort u. s. w. von einem Westfälischen Geistlichen. Barmen (Klein) 1871. 187 S. gr. 8.

„Zu freundlicher Berücksichtigung für Geistliche, sowie für Lehrer, Mitglieder der kirchl. Collegien, und für Alle, die gern mit bauen helfen möchten am Reiche Gottes“, ist diese Schrift dargeboten. Sie verdient auch wirklich allgemeine Berücksichtigung, weil in ihr Dinge zur Sprache kommen, die wenigstens in dieser Zusammenstellung und Beleuchtung nicht leicht anderswo angetroffen werden dürften. Ihr Inhalt ist ein reicher und ihr Ausdruck im Ganzen freimüthig. Auch an Sachkenntniss, Beobachtungs- und Darstellungsgabe fehlt es keineswegs. Was wir aber als Hauptgebrechen zu rügen haben, ist der, formell zwar mit grossem Geschick verdeckte, materiell dagegen ungeheuer klaffende Widerspruch zwischen

des Buches erster und letzter Hälfte, — ein objectiver Widerspruch, der auf dem subjectiven Standpunkte des Verf.'s als gar nicht vorhanden angesehen wird. Der „Westfäl. Geistliche" wird nemlich bitterböse, wenn man seine Zugehörigkeit zur „lutherischen Kirche" anzweifelt; er hat, kurz angebunden, solchen Zweiflern u. a. schon das Compliment an den Hals geworfen: „Seid überzeugt, dass wir preussischen ‚Paria' es für eine grosse Ehre schätzen, wenn ein hannoverscher Lutheraner überhaupt mit uns verkehrt." Und wahrhaftig, wer ohne zu grosse *morositas* in Einzelnheiten die erste „Abtheilung" des vorliegenden Buchs liest, wird zu schweren Bedenken gegen des Verf.'s lutherische Gesinnung keinen hinreichenden Anlass finden. Es wird in dieser Abthl. I., nach einleitenden Vorbemerkungen, „das Wesen der modernen Cultur" besprochen und zwar „*A.* der Begriff der Cultur überhaupt, *B.* der bisherige geschichtliche Verlauf der Cultur, *C.* die normale Stellung der Cultur zur Kirche" und „*D.* das eigenthümliche Wesen der modernen Cultur, wie sich dieses zeigt *1.* auf dem kirchlich-religiösen Gebiete" und zwar in dem Gebiete „*a.* der Lehre, *b.* der Verfassung, *c.* des Cultus", „2. auf dem Gebiete *a.* der Wissenschaft, *b.* der Kunst", „3. auf dem politisch-nationalen Gebiete", „4. auf dem politisch-religiösen Gebiete" in der „Emancipation *a.* des Staates, *b.* der Schule, *c.* der Familie von der Kirche", und „5. auf dem socialen, resp. national-öconomischen Gebiete". Wir haben alle diese Erörterungen mit grossem Interesse gelesen, namentlich den lehrreichen Abschnitt über den „bisherigen geschichtl. Verlauf der Cultur". Auch des Verf.'s Beurtheilung der „Cultur" überhaupt und der „modernen" insbesondere finden wir grösstentheils begründet und tiefgehend. Von letzterer heisst es u. A.: „Die Signatur der modernen Cultur ist: allmähliches Interminiren der heiligen Ordnungen Gottes in Kirche, Staat und Haus. Und zwar verfährt man dabei nach dem Grundsatze: *divide et impera.*" „Der menschliche Geist löst sich mehr und mehr los von Gott und Allem was göttlich ist: von den Ordnungen Gottes, von dem Fundamente aller dieser Ordnungen, von Gottes heiligem Wort." „Summa: Fortschritt überall, und dabei geht es rückwärts; Aufklärung, und dabei wird die Finsterniss immer grösser; Freiheit, und dabei nimmt der Despotismus zu. Wohin wird es noch kommen, wenn auch die noch bestehenden festen Gliederungen und Ordnungen aufgelöst werden in ein *fluidum electricum*"! Und von der Metropole der modernen Cultur und Weltanschauung heisst es: „*Berolinum* ist, unter Transmutation der Buchstaben, soviel als: *lumen orbi;* ein schönes *lumen orbi!*" Was nun spe-

ciell den lutherischen Charakter dieses ersten Abschnitts belangt, so brauchen wir nur auf den ausgezeichneten Passus über „das Gebiet der Lehre“ (S. 35 ff.) hinzuweisen, wo es vom Anfang bis zum Ende betont wird, es sei „der Segen der Reformation, dass wir reine Lehre bekommen haben, sichern und festen Grund unserer Hoffnung in dem auf dem Grunde des heiligen Gotteswortes ruhenden Bekenntnisse unserer Kirche; hier heisst es: halte, was du hast!“ In ächt evangel.-luther. Sinne und Geiste wird hier über die namhaftesten kirchlichen Richtungen und Personen der Neuzeit geurtheilt: über Luther, Bucer, Brenz, Calvin, Oecolampadius, Zwingli, Carlstadt, Nicol. Storch, Marc. Stübner, Schleyermacher *(sic)*, Wegscheider, Bretschneider, Strauss, Dorner, Hoffmann, Beyschlag, Schenkel u. A., wie über „die sog. Vermittelungstheologie“, „die sog. Consensustheologie“ mit ihrem „Ja-Nein“, den „sog. Protestantenverein“ u. s. w.; ihnen allen wird ihr richtiges Verhältniss zur evangelischen Reformation und lutherischen Kirche angewiesen. Von dem Unionswerk wird gesagt: „Das heisst nicht uniren, das heisst ruiniren“; wozu dann noch bemerkt wird: „Als im J. 1830 Abgeordnete der schles. Lutheraner in Berlin Rath und Aufklärung über die Union suchten, und drei angesehenen Gliedern des landeskirchlichen Regiments, jedem einzeln, die Frage vorlegten, wie viel anerkannte evangelische Kirchen es denn nun, nach Einführung der Union, in Preussen gäbe, da sagte der Erste: eine, der Zweite: zwei, und der Dritte: drei!“ Kurzum, nach keiner Seite hin ist uns in der ersten Abtheilung des Buchs ein wirklicher Verstoss gegen die evangel.-luther. Wahrheit vorgekommen. Aber wie ändert sich das, sobald wir in „Abtheilung II.“ über „die Stellung, welche die Kirche einzunehmen hat gegenüber den Bestrebungen der modernen Cultur“, unterrichtet werden! Wir mögen hier nicht näher eingehen, sondern bemerken nur im allgemeinen, dass der „Westfäl. Geistliche“ in der zweiten Hälfte seines Buches als eifriger Verfechter der „preussischen Union“ auftritt und von ihr und anderen preussenthümlichen Mitteln die sicherste Hilfe für Kirche, Staat und Haus erwartet. Das ist um so befremdender, da er wenigstens hinsichtlich der Kirche in der I. Abthl. erklärt hat: „Bekanntlich gibt es in ganz Altpreussen fast kein einziges Katheder mehr für die kirchlich positive Wissenschaft“; „soweit hat es unsere moderne Unionstheologie gebracht.“ Des Verf.'s Stellung ist offenbar in ihren letzten Fundamenten eine unklare, widerspruchsvolle. Es mangelt ihm die lebendige Erkenntniss, dass der preussische Unionismus, und der französische „Liberalismus“, und der deutsche

Protestantismus jeder sein eigenthümliches Lebensprincip besitzt, das sich bei jedem zu einer eigenthümlichen Weltanschauung entwickelt. Zu dieser Einsicht konnte freilich Verf. schon darum nicht gelangen, weil er Verständniss und Beurtheilung der „preuss. Union“ aus der officiellen Rhetorik statt aus den kirchlichen Thatsachen schöpft. Dieser Massstab hat sich für das Einzelne wie für das Ganze längst als unbrauchbar erwiesen. Auf alles das z. B., was „das Staatsministerium in der Kellner'schen Sache“, oder was „die Königliche Behörde in der Guericke'schen Sache“, oder was die und jene „Cabinetsordre“ über allgemeine Religionsangelegenheiten gesagt hat, — darauf kommt gar nichts an; es handelt sich lediglich darum, was gegen Kellner und gegen Guericke und im Allgemeinen geschehen ist und noch geschieht. Aus ihren Werken, nicht aus ihren Worten muss die preuss. Union erklärt und gemessen werden, wenn man ihren Geist, ihre Ideen, ihre Tendenzen und Wirkungen sachgetreu darstellen will. So betrachtet, wird man sie nur für eine Mutter und Pflegerin, niemals für ein Heilmittel der jetzt herrschenden Irreligiosität anerkennen. Sie wurde gegründet zur Zerstörung der evang.-luther. Kirche, zur Ausrottung der protestantischen Wahrheit, zur Förderung der Freigeisterei und absolutistischer Staatspolitik. In naturgemässer Erfüllung ihres Stiftungszweckes war sie schon vor 1848 eine Präparandenanstalt für die „moderne Cultur“, deren Hauptseminar sie seitdem geworden ist. Unser Verf. hat sich durch Stichwörter, durch Vorspiegelungen gegen die glaubenzerrüttende Praxis der „preuss. Union“ verblenden lassen, was wir sehr bedauern. [Str.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Sieben Vorträge über den zweiten Artikel des christlichen Glaubens im evangelischen Verein zu Hannover gehalten von Sup. Rocholl, *P.* Büttner, *D.* Uhlhorn, *D.* Ziel, *P.* Dankwerts, *P.* Meyer. Hannover (Meyer) 1872. 185 S. 20 Gr.

In der Reihe der apologetischen Schriften, an denen unsere Zeit nicht gerade arm ist, gehört diese Sammlung von Vorträgen gewiss mit zu den besten. Rocholl hat das Thema „die Fülle der Zeit“, er steht auf religionsphilosophischem Standpunkt und zeichnet von seiner Warte aus die Religions- und Völkerwende. Drei Kreise in der historischen Völkerwelt müssen ihren Beruf erfüllen, der grössere Kreis der arischen Völker von Indien bis Spanien, der engere Kreis des Römerreichs, und der engste Kreis, Israel, als vorläufige

Zusammenfassung von Morgenland und Abendland. Nach aller dieser Vorarbeit, die mit grosser Gelehrsamkeit gezeigt wird, erschien Christus. — Nachdem dann in zweiten Vortrag „der Gottmensch“ gezeichnet und das apostolisch kirchliche Bekenntniss trefflich entwickelt worden, erblicken wir in zwei Vorträgen Uhlhorns über die beiden Stände Christi die Krone des Ganzen. Allen alten und neuen Gnostikern gegenüber betont U. die Thatsachen, und erweist mit Evidenz, dass vor dem Jahre 70 gar keine Fiction eines solchen Christusbildes, wie es die Evangelisten haben, möglich war — aber allerdings nur dem Glauben lässt sich die Wahrheit Christi beweisen. „Sein irdisches Bild trägt zweierlei Züge, Züge der Niedrigkeit und Züge der Herrlichkeit; so viel Herrlichkeit, dass Jeder glauben kann, wer glauben will, und so viel Niedrigkeit, dass für den Unglauben noch immer Raum ist und Gründe genug sich auch durch die Offenbarung der Herrlichkeit nicht überführen zu lassen.“ (S. 71.) Der Stand der Erniedrigung besteht aber darin, dass Christus sich der göttlichen Gestalt, nicht der göttlichen Natur, entäussert und im Gegensatz zu aller Legende in eine ächt menschliche Entwickelung eingeht. Ein Doppelthor führt zur öffentlichen Wirksamkeit, die Taufe und die Versuchung; es folgt der Frühling in Galiläa, die heisse Sommerarbeit in Jerusalem und der Kreuzestod als tiefste Erniedrigung. Zwischen Freitag Abend und Pfingsten müssen nun aber Thatsachen in der Mitte liegen, die das Christenthum in seinem Werden erklären. Wie kommen die Jünger zu dem Glauben an die Auferstehung? Die Leugner haben drei Hypothesen aufgestellt: den Scheintod, die gespenstische Erscheinung und die Vision. Die letzte dieser Hypothesen wird relativ als die richtigste anerkannt, aber trotzdem in ihrer inneren Unmöglichkeit erwiesen durch den Umstand: „am dritten Tage“ auferstanden. Ganz vortrefflich wird auch die Himmelfahrt als eine Standesveränderung, nicht Ortsveränderung, aufgefasst, und die lutherische Ubiquitätslehre tritt klar heraus, indem nicht ein allgegenwärtiger Naturchristus, sondern ein allgegenwärtiger Heiland gelehrt wird, der in Wort und Sacrament wirkt. Dagegen können wir uns nicht einverstanden erklären mit der Auffassung der Höllenfahrt, der nicht im Sinne von Luthers Predigt in Torgau eine erlösende und in Bezug auf die Heiden universale Bedeutung beigelegt wird. — Aber auch nachdem wir U.'s grossartige Vorträge gehört, hören wir doch auch noch gern die 3 folgenden über die drei Aemter Christi. Ziel zeigt besonders treffend, wie dieser Prophet sich selbst verkündet, Dankwerts beseitigt die Einwände gegen die Begriffe Stell-

vertretung und Zorn Gottes, und besonders lebhaft und schwungreich redet Meyer über das Königthum Christi, sowol im Gnadenreich, wo die drei Hauptconfessionen trefflich in ihren Auffassungen geschildert werden, als auch im Reiche der Herrlichkeit, welches er am Schluss der Entwickelung der Kirche, sowie nach schweren vorausgehenden Zeiten offenbaren wird. — Wir wünschen aufrichtig, dass diese Vorträge in weite Kreise hinausgehen und überall ihren apologetischen Beruf erfüllen mögen. [H. O. Kö.]

2. C. Becker ([damals noch] luth. Past. zu Königsberg i. d. Neumark), Ja, die Juden haben wirklich Jesum gekreuzigt. Berlin (Sittenfeld) 1872. 168 S. gr. 8.
3. *Dr.* Kuyper, Die moderne Theologie (der Modernismus), eine *Fata Morgana* auf christlichem Gebiet. Mit einem Vorwort von Prof. *Dr.* C. J. Riggenbach. Zürich (Höhr) 1872. VI u. 73 S. gr. 8.
4. C. Schlager (Pfarrer in Birr), Zur Charakteristik der zwei religiösen Richtungen in der protest. Kirche nach ihren Unterscheidungs- und Berührungspunkten. Aarau (Sauerländer) 1872. 69 S. gr. 8.

Juden- und Naturalistenträume, und deren christliche Widerlegung, bilden den Gegenstand obiger 3 Schriften. — Die erste (2.) enthält eine „Antwort an den Rabbiner *Dr.* L. Philippson in Bonn“, welcher behauptet, an Jesu Kreuzigung trügen die Juden gar keine Schuld, am allerwenigsten Caiaphas, der erst 200 Jahre später gelebt habe, also niemals Hoherpriester gewesen sei. Diesen tollen Schwindel fertigt Past. Becker gebührend ab und enthüllt dabei zugleich die ganze Erbärmlichkeit der Rabbinen, zumal der jetzigen (eines Felsenthal, Grätz, Philippson u. Cons.). Das Büchlein ist zwar nicht ohne Mängel in der Form, und auch materiell bedarf es mancher Berichtigung, doch nur im Einzelnen und Nebensächlichen. Im Ganzen und Wesentlichen halten wir es für eine wohlgelungene Arbeit, die besonders schwankenden und irregeführten Seelen zum Segen werden kann. Der Verf. hat aus unseren alten und anderen guten Theologen viel Werthvolles geschöpft, namentlich ein nicht geringes Mass von biblischer Glaubensfestigkeit, christlichem Ernst und ehrlicher, mannhafter, herzlicher Rede. — — Von *Dr.* Kuyper's Schrift (3.) urtheilt der Vorredner mit vollem Recht, „es liege hier im engen Rahmen eine das gewöhnliche Mass übersteigende Leistung vor.“ Darum wurde der höchst originelle Vortrag aus dem Holländischen übersetzt; zunächst zwar „als Gegenstück zu den schweizerischen Zuständen“, doch passt er in allen Hauptsachen nicht minder auch auf uns. Darauf deutet auch schon

das „Vorwort“ hin, worin ausserdem *Dr.* Riggenbach noch manches zum richtigen Verständniss Nützliche beigebracht hat. Das Ganze gliedert sich nach der Disposition: „Modernismus und *Morgana* beide 1. fesselnd schön, 2. nach festen Gesetzen erschienen, 3. jedoch der Wirklichkeit bar.“ Allerdings kommen reformirte und holländische Eigenthümlichkeiten vor, sie berühren aber nirgends den Kern der Sache. Grundton und Grundgedanken dieser prächtigen Polemik gegen die Nebelbilder des „Modernismus“ prägen sich wol am deutlichsten in zwei Stellen aus. Die erste: „Man ist von moderner Seite nach dem Ehrennamen ‚Protestant‘ vor allem begierig und möchte der Menge so gern weiss machen, dass Modernismus und Protestantismus desselben Stammes Genossen seien, nur durch das Früher oder Später geschieden, nach eines Jeden Entwicklungszeit. Indessen ist nichts weniger wahr. Der Modernismus wählt zum Ausgangspunkt menschliche Autorität in Glaubenssachen, wogegen der Protestantismus gerade seinen mächtigen Protest erhob. Gegenfüssler eher als Frucht des Protestantismus zu achten, darf er sich schon darum nie mit der Ehre der Reformation krönen, weil er nie etwas von der Seelenangst, von der Zerrissenheit des Herzens, von der Bedrücktheit des Geistes gekannt hat, aus der ein Luther gerufen hat zu seinem Gott. Die Reformation sucht die Erlösung des beklommenen Herzens, der Modernismus blos die Auflösung eines künstlichen Problems. Darum kennt er auch nur Eine Wirklichkeit, die der sichtbaren Dinge, und übersieht die verschiedenartige, viel höhere, viel festere Wirklichkeit, die uns sogar in dem Faktum der Sünde immer noch von dem ‚unbeweglichen‘ Königreich Gottes spricht. Weisst du, wo sein Irrthum verborgen lag? Er spricht, als wären wir noch in Eden, von einem natürlichen Band, das vereinigt, was sichtbar und was unsichtbar ist, und begreift nicht, dass, wohnten wir noch in Eden, nie das Faktum einer Erlösung, nie ein Christenthum gewesen wäre.“ Denn „die Grundsätze, von denen die moderne Predigt ausgeht, sind innerlich vollkommen wahr, wenn ihr auf Adam und Eva vor dem Sündenfall als Zuhörer denkt. Daher die Illusion, in die sie so manche Gemeinde mitrissen, und der Schein des Christlich-Idealen, die ihnen lange zu gute kamen. Die Gefahr ihrer Predigt liegt viel weniger in der absichtlichen Bestreitung des Sündenfalles, als eben in der dem Menschen schmeichelnden Voraussetzung.“ Die zweite, kürzere, Stelle lautet: „Schreib' in der Geschichte von Arius' Häresie, wenn du sie in ihren grossen Zügen betrachtest, nur andere Namen und andere Jahrzahlen, und der Gang des Modernismus ist erzählt“, — was

auf überraschende Weise belegt wird. — Wirklich, diese bescheidenen Blätter haben „Gehalt genug, um sich selbst zu empfehlen; davon wird sich der aufmerksame Leser bald überzeugen." — — Die „Charakteristik" vom Pf. Schlager (4.) ist „ein Vortrag, gehalten im Aargauischen allgemeinen Pastoralverein". Es hatte nemlich die schweizerische Predigergesellschaft für ihre Versammlung in Lausanne das Thema aufgestellt: „*Rapports et différences entre le christianisme évangélique et le christianisme libéral*", und mit dem Referat hierüber wurde unser Verf. beauftragt. So entstand vorliegendes Schriftchen, bei dessen Ausführungen vor Allem die schweizerischen Verhältnisse zu Grunde gelegt sind, und das in seiner gegenwärtigen Gestalt zunächst den Aarg. Past.-Verein angeht. Der Verf., ein begabter, umsichtiger, dabei gemässigter und billigdenkender Naturalist, sucht zuvörderst das vage Thema auf die Begriffe „Schriftglaube und Rationalismus" zu fixiren, was ihm jedoch, den Thatsachen gegenüber, nicht gelingt, so dass die Arbeit etwas Unklares und Schwankendes behält. Zuletzt kommt sie zu dem dreifachen Resultat: *a.* „dass eine durchgeführte ethische und geschichtliche Betrachtung des Christenthums über den Gegensatz beider Richtungen hinausführen müsse"; *b.* dass der „Liberalismus noch zu viel ‚Aufklärung' habe und darum auch noch nicht das lösende Wort für den der Materie verfallenen Zeitgeist aussprechen könne"; *c.* dass „die alte supranaturalistische Dogmatik in ein ‚religiös-sittliches Gedankensystem' umgeschmolzen werden müsse." Aus dem Ganzen geht hervor, dass die schweizerischen Kirchenzustände wo möglich noch miserabler sind als die deutschen. Was denkt man sich denn eigentlich in Lausanne unter „evangelisch", „liberal", „christlich", „protestantisch"? Wol in beiden „Richtungen" dasselbe: einen chemischen Zersetzungsprocess, der alle Religion und Moral in chaotische Hefen auflösen soll. Auch Verf. sagt: „Es ist die Humanitätsidee, der beide" (die „Evangelischen" wie die „Liberalen") „auf verschiedenen Wegen ihre Kräfte widmen wollen." — — Ueber diese Schweizerconfusion spricht sich nun auch eine ganz andersartige, eine anabaptistische, somit gewissermassen neutrale, Stimme aus, die wir anhangsweise berücksichtigen wollen; es ist dies

5. Nik. Bernoulli, Kirche und Separation. Basel (Riehm) 1872. 67 S. gr. 8.

Nicht ohne Talent und Sachkenntniss behandelt Verf. sein Thema in den 3 Abschnitten: „Die Kirche; Predigt und Versammlung; Kirche und Separation". Was er wider Trinität, Kindertaufe, „*Paradosis*" u. s. f. vorbringt, ist von gar keinem

Belang, ja zum theil sehr albern, und wenn er nun gar behauptet, die lutherische „Kirche“ sitze in der „Tradition“, dagegen die wiedertäuferische „Separation“ in der „Bibel“, so zeugt das eben nur von der hochmüthigen Anabaptistenignoranz in geistlichen Dingen. Wir verweisen ihn daher blos auf seinen eigenen kurzen Dialog, S. 47 (Wiedertäufer: „Ist denn der Reformatoren einer für euch gekreuzigt? könnte Paulus fragen.“ Lutheraner: „Nein, aber Johann von Leyden und Knipperdolling auch nicht.“). Gegen uns wird Verf. nichts ausrichten, wol aber behält er grosses Recht gegen Alle, die um jeden Preis die „Separation“ vermeiden wollen. Ihnen sagt er mit voller Wahrheit: „Wo wäre Luther's Reformation geblieben, wenn man die Separation vermieden, die Forderungen in Erwartung eines Concils auf ein Interim ermässigt und sich durch Vorbehalt des Mitstimmens auf dem Concil Einfluss zu bewahren getrachtet hätte! Wol kommen jetzt von gepolsterten Studirsesseln Stimmen, welche die geschichtliche Bedeutung der Reformation nicht unterschätzen wollen, aber die Trennung bedauern. Es ist eben leichter zu sagen: Der Vernünftige gibt nach, als zu sagen: Gott helfe mir, ich kann nicht anders. Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig, und lässt sich weder mildern und mitteln, noch reformiren, noch durch Unionsfeste beseitigen.“ Das mögen sich Unirer und „Altkatholiken“ gesagt seyn lassen. [Str.]

6. F. A. Müller, *Dr. phil.*, Briefe über die christliche Religion. Stuttgart (Kötzle) 1870. VIII u. 280 S. gr. 8.

Ein grauenvolles Zeichen der Zeit! Bisher hielten es die Jünger der infallibeln Wissenschaft, selbst Renan und Strauss, doch immer noch für räthlich, einen gewissen Respekt vor dem Christenthum und seinem Stifter zur Schau zu tragen. Das hat sich nun geändert, — und es musste sich ändern, weil die Wissenschafter rastlos vorwärts schreiten und die Todten schnell zur Hochzeit reiten. Mit dem Zurufe: „Die Wahrheit wird euch befreien! die Religion ist in Gefahr! nieder mit Dogma und Hierarchie! es lebe die Religion!“ wird nunmehr die Maske abgeworfen; man findet es an der Zeit, den Deutschen vorliegendes Libell, eine förmliche Schmähschrift gegen den christlichen Glauben und den göttlichen Erlöser, als alleinseligmachende Zukunftsbibel darzubieten. Ob der Verf. ein Jude, oder Muselmann, ein Heide, oder Atheist sei, verschlägt nichts; soviel lehrt *figura*, dass er den Unflath aller jüdischen, muselmännischen, heidnischen und atheistischen Kothpfützen in eine gemeinsame Schlammgrube gesammelt hat, zu Nutz und Frommen derer, welche im 19. Jahrh. den Sohn Gottes und seine Gemeine mit Schmutz und Jauche zu

überschütten wünschen. In diesem Schandbuche wird Jesus Christus als schwachköpfiger Ignorant, als abgefeimter Heuchler, Lügner, Betrüger, Raub- und Diebstahlsbegünstiger, Faullenzer, Fresser, Säufer, Hurer u. s. w., kurz: als ein abschreckendes Beispiel von Unwissenheit, Rohheit und Verworfenheit an den Pranger gestellt; er gehörte wegen seines Hochmuths unter die tollhausreifen Subjecte. Denn „wir finden in den heutigen Irrenhäusern nicht selten unglückliche Opfer einer Verbindung von excessivem Grössenwahn mit religiösem Fanatismus, welche sich entweder für Gottes Sohn, oder für Gott Vater, oder auch wol für den heiligen Geist halten.“ Dass dieser „egoistische“ Bösewicht nur „berechnete Mittel für den selbstsüchtigen Zweck“ kannte, wird nur von Solchen geleugnet, die ihn sogar zu einem „Vorbilde“ im Erdulden von Trübsalen machen, — als sei es nicht schon an sich „ein schlechter Grund für die nachfolgende Hammelheerde, deshalb durch die Pfütze zu waden, weil ihr Leithammel durch die Pfütze gewadet ist.“ Dass dieser „Leithammel“ für seine Ruchlosigkeiten, namentlich für sein aufrührerisches, hochverrätherisches Treiben, den Verbrechertod am Kreuz erlitt, war nicht mehr als gerecht. Aber nicht blos Jesus, auch seine Apostel, zumal Paulus und Johannes, sowie das Christenthum selbst, werden überhäuft mit einer Fluth von Schimpfreden, — von denen schon der zehnte Theil, gegen den geringsten Diener des „Staats“ ausgestossen, mehr als hinreichend wäre, Jemanden auf die Anklagebank zu bringen. Und warum nun eigentlich diese greuliche Verlästerung? Blos und allein deswegen, weil Christus und die Apostel keine Socialdemokraten waren, nicht auf Ausrottung aller Religion und aller Moral drangen, und weil das Christenthum einen lebendigen, heiligen „Gott“ und ein seliges oder unseliges „Jenseits“ verkündigt und mit solcher Verkündigung die Emancipation des Fleisches, die cynische Blasphemie und die epikurische „Libertinage“ aus der Ruhe aufscheucht. Denn der stärkste Vorwurf wird Jesu wegen seiner tröstlichen Verheissungen an die Mühseligen und Beladenen gemacht; Leute, die kein geistliches Bedürfniss fühlen, „die nicht, wie er, weltverachtende Pessimisten, sondern weltliebende Optimisten sind, können seinen transcendenten Trost nicht brauchen“; nur an die Elenden, „nicht an die Weltvergnügten kann das Evangelium gerichtet seyn“, weil nur jene, nicht diese eines „ewigen Lebens“ bedürfen. Dreister ist in unseren Tagen die Lüderlichkeit der „modernen Weltanschauung“ wol noch nicht ausgesprochen worden; die „Wissenschaft“ scheint dem Ueberschnappen nahe zu seyn. [Str.]

XIV. Dogmatik.

Ludw. Schöberlein (*Dr. phil. et theol.*), Die Geheimnisse des Glaubens. Heidelberg (Winter) 1872. 422 S. gr. 8. 2 Thlr. 24 Gr.

Als eine werthvolle Gabe nicht blos für die christliche Wissenschaft, sondern auch für das christliche Leben betrachten und begrüssen wir das vorliegende Buch. Vor Allem werden diese geistreichen und tiefsinnigen Betrachtungen in ihrer schönen und passenden Zusammenstellung praktischen Geistlichen und solchen Laien lieb und erwünscht seyn, die das Bedürfniss eines tieferen Eindringens in die Geheimnisse unseres heiligen Glaubens haben. Den Männern der Wissenschaft selbst wird das Meiste des hier Gebotenen allerdings schon bekannt seyn, da der Verf. seine theologische Grundanschauung in ihren wesentlichen Zügen bereits in seiner im Jahre 1848 erschienenen Schrift: „Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe“ niedergelegt hat, der er nun auch in allen wesentlichen Zügen in seinen späteren Abhandlungen treu geblieben ist. Zugleich sind die hier mitgetheilten Aufsätze sämmtlich bereits früher, aber vereinzelt und in verschiedenen Zeitschriften zerstreut, erschienen, meist in dem Zeitraume von 1866—1871; hier sind sie nun theilweise verändert und so umgearbeitet, dass sie zusammen ein schönes, in sich abgerundetes Ganze bilden. Dennoch, obwol wir die ganze theologische Anschauung Schöberleins als hinreichend bekannt voraussetzen dürfen, richten wir die Forderung an die theologische Wissenschaft, dieselbe genauer und eingehender zu beachten und ihren Widerspruch, wo sie denselben für nöthig hält, auch auszusprechen. Denn das, was er auf dem Gebiete der Wissenschaft leistet, ist aus dem Geiste des Glaubens und der Vertiefung in die Schätze des Wissens, welche die Kirche errungen hat, geboren und kommt zugleich einem tief gefühlten Bedürfnisse des Christen, dem Bedürfnisse gläubiger Spekulation, entgegen. Eine frühere Periode der Theologie hat diese ganz ignoriren zu müssen geglaubt, und da sich nun die Spekulation von der Kirche abgestossen fühlte, ist sie ihr fremd geworden und dadurch auf manche irrige Bahnen gerathen, so dass sie häufig den Charakter des Häretischen annahm. Hier tritt nun ein Theolog auf, der durchaus im innigsten Zusammenhange mit seiner Kirche steht, der durch seine vielfachen liturgischen Arbeiten bewiesen hat, dass er ihr innerstes Leben versteht und ihre Herrlichkeit und Schöne mit warmem Herzen finden möchte, und gewiss auch Viele schon für die köstlichen Schätze unserer lutherischen

Kirche begeistert hat, und der nun zugleich auch das Recht gläubiger Spekulation mit Entschiedenheit vertritt und eben dieses in vorliegendem Werke sogleich praktisch geltend macht. Er verdient daher, dass die kirchliche Theologie ihm ihre volle Beachtung schenke und dass sie klar und bestimmt ausspreche, wie weit sie mit seiner Grundanschauung einstimmig sei und wie weit ihr der feste Boden der Schrift, auf dem sie natürlich immer stehen bleiben muss, erlaubt, der Gedankenentwicklung des Verf. zu folgen. Wir sind überzeugt, dass die systematische Theologie reichen Segen von den Untersuchungen des Verf. gewinnen kann, die schwächere Seite des Buches hingegen möchte die Exegese seyn. Man erhält manchmal den Eindruck, als ob die Auslegung vieler Schriftstellen nicht aus dem nächsten Contexte entnommen sei, sondern vielmehr aus dem spekulativen Systeme des Verf. heraus ihren Sinn sich geben lassen müsste; eine Gefahr, der freilich jede Spekulation ausgesetzt ist, weil sie nicht auf exegetischer Basis ruht, sondern ihre aus dem individuellen Glaubensleben entnommenen Forschungen und Resultate nur an der Schrift prüft und dabei natürlich geneigt ist, die eigene Anschauung auch als die der Schrift anzunehmen, sobald diese nur einigermassen verwandt sich zeigt. Dass aber diese Bemerkung nur einzelne Fälle der Schriftanwendung trifft, nicht die ganze Stellung des Verf. zum Worte Gottes charakterisiren will, ist schon daraus selbstverständlich, dass er nicht blos ein gläubiger, sondern auch ein kirchlicher Theolog ist.

Wenn wir so einerseits von Herzen wünschen, dass auch die kirchliche Theologie ihre Aufmerksamkeit dem vorliegenden Werke in hohem Masse zuwenden möge, so haben wir zugleich die feste Ueberzeugung, dass den grössten Gewinn aus demselben der praktische Theolog und der gebildete gläubige Laie schöpfen werde. Denn diese hat ja der Verf. schon bei der ursprünglichen Anlage dieser Aufsätze im Auge gehabt; und die ganze Haltung und Darstellung derselben ist eine so lichte und klare, so schöne und gewinnende, dass es ein innerer Genuss ist, dem Verf. auf der Bahn seiner Gedankenentwicklung zu folgen. Es ist hier wissenschaftliche Schärfe, strenge Consequenz des Gedankenfortschritts mit durchsichtiger, spiegelklarer Darstellung verbunden, und zugleich erhält man so sehr den Eindruck des im edelsten Sinne Erbaulichen, dass man zweifellos sagen kann, es ist dieses Werk unter der Masse des heutzutage Veröffentlichten eine wahre Perle, es gewährt einen Genuss, zu dem man gern immer wieder zurückkehrt, eine Ausbeute für den praktischen Geistlichen,

die ihn in die tiefsten und erhebendsten Gedanken unsers heiligen christlichen Glaubens einführt.

Und es handelt ja das Buch von den Geheimnissen des Glaubens, das heisst denjenigen Wahrheiten des Christenthums, die unserm forschenden Verstande die unbegreiflichsten sind, die am meisten das menschliche Denken herausfordern und ihm die schwersten Aufgaben vorlegen, an denen es seine Kraft beweisen kann. Der Verstand wirft sie als thöricht hinweg, wenn er die Erleuchtung von oben verschmäht, darum sind dieses gerade die angefochtensten Lehren, und aus diesem Grunde wird des Verf. Werk zugleich eine Apologie des Christenthums; er versenkt sich in sie am liebsten, wenn er vom Geiste Gottes erleuchtet ist, eben weil sie ihm die tiefsten Tiefen darbieten. Dem Verf. fühlt man es ebenfalls an, dass gerade dieser Grund ihn am mächtigsten zu diesen Fragen trieb. Darum aber wird dieses Buch auch im eigentlichsten Sinne auferbaulich. Man gewinnt einen Blick in die Weite und Tiefe des Reiches Gottes, wenn man dem Verf. auf seinen Wegen folgt; man geht ihm aber gern auf diesen Wegen nach, weil dieselben so innig zusammenhängen, weil sie so licht und klar sind und weil man hier nicht mit allen möglichen Verworrenheiten des Ausdrucks und Inhaltes zu kämpfen hat, sondern eine edle Einfachheit und lautere Schönheit der Sprache den Leser fesselt.

Das Ganze umfasst zehn Aufsätze, von denen uns die erste Hälfte in die Höhe führt, in die wundervolle Welt der ewigen Liebe in ihrer Transscendenz und ihrer Offenbarung in der Zeit. Dazu gehört der erste Abschnitt: das Wesen und die Gewissheit des Glaubens, der zweite, welcher von der Dreieinigkeit Gottes handelt, der dritte, in dem die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo besprochen ist, der vierte, der von der Versöhnung handelt. Der fünfte leitet sodann zur zweiten Hälfte über, indem er das Wunder bespricht. Die zweite Hälfte führt uns hierauf in die Tiefen des Reiches Gottes ein, nemlich in die Verklärung der Natur und Leiblichkeit durch das göttliche Leben, wie sie im heiligen Abendmahle, wie der sechste Aufsatz darlegt, sich schon hienieden vollzieht, und dort in der Ewigkeit sich vollendet, weshalb nun im 7ten Abschnitte das Verhältniss von Zeit und Ewigkeit, im 8ten das von Himmel und Hölle und im 9ten überhaupt das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit besprochen wird. Den Schluss des Ganzen bildet im 10ten Abschnitte der Nachweis, dass das Christenthum die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen sei, weil es uns erst jene Bedürfnisse stillt, welche in unserem Geiste wirklich vorhan-

den sind und in dieser Sinnenwelt ihre volle Befriedigung nicht finden können. Diese lassen sich zeitweise allerdings unterdrücken, aber sie machen sich doch immer wieder geltend, und wo sie nicht auf gottgeordnete Weise ihre Stillung finden, öffnen sie sich die Thür zu den Gewalten des Abgrundes.

Der erste Abschnitt also: „das Wesen und die Gewissheit des Glaubens“ hat einen einleitenden Charakter. Derselbe wurde zuerst im Junihefte 1866 der Zeitschrift „Beweis des Glaubens“ abgedruckt und hat hier eine passende Stelle gefunden, denn wo man von Geheimnissen des Glaubens redet, hat man zuerst die Berechtigung und innere Gewissheit des Glaubens selbst nachzuweisen. Der Glaube ist dem Verf. ein Leben nicht des Verstandes, sondern des Gemüthes. Gemüth aber heisst er, was die Schrift mit dem Ausdrucke Herz bezeichnet, und sagt deshalb von ihm auch das Gleiche aus, was von diesem gilt: Im Gemüthe hat der Mensch die ungetheilte Einheit seines Innern, den concreten Centralpunkt seines persönlichen Lebens. Es liesse sich hier wol mit ihm über diese Identificirung rechten, Luther wenigstens hat in seinem Sprachgebrauche beides unterschieden, und man wird es als die gewöhnliche Anschauung bezeichnen dürfen, das Herz sei jener Centralpunkt und entspreche dem neutest. *καρδία*, während unser Wort Gemüth wenigstens bei Luther gewählt ist für *νοῦς* Eph. 4, 23, Röm. 7, 23 und *διάνοια* Mtth. 22, 37, Luc. 10, 27, also für die Gedankenwelt und die mit ihr eng verbundene Stätte der Willensbewegungen. Wenigstens ist *διάνοια* in Luc. 1, 51 nur eine Seite, eine Art der Bethätigung der *καρδία* und wir dürften also beides nicht identificiren. Indessen ist dies am Ende nur ein Wortstreit, genug der Verf. bezeichnet als die eigentliche Wohnstätte des Glaubens den Centralheerd seines persönlichen Lebens, die persönliche Lebensinnerlichkeit des Menschen, und das stimmt ja mit der hl. Schrift, welche verlangt, dass man von Herzen glaube, und mit den kirchlichen Bestimmungen. Der Glaube ist, sagt Roos z. B. zustimmend, *habitus in intimis hominis recessibus a Deo productus*. Dieses letzte Moment, die verschiedenen Stadien des Glaubens, der Verlust, die Reste desselben, seine Neugeburt im Herzen in Christo, hätte etwa der Verf. noch durchführen können, um zugleich das Wesen des Glaubens eines Christen zum Unterschiede vom Glauben im Allgemeinen schärfer zu charakterisiren. Die Gewissheit des Glaubens, hebt er hervor, erlangt man nicht auf dem Wege empirischer Forschung, noch logischer Untersuchungen, es ist vielmehr der Weg innerer Erfahrung. Die Gewissheit entsteht nicht aus den Ge-

setzen des Denkens, sondern aus der Stillung der wesentlichen Bedürfnisse unseres Gemüthes, welche durch das Zeugniss des hl. Geistes im Innern geschieht. Diese Gewissheit ist nothwendig zunächst eine subjektive, aber es verbindet sich mit ihr der objektive Beweis aus Wissenschaft und Leben. Mit Nachdruck hebt der Vf. hervor, was die moderne Wissenschaft so oft vergisst, dass sie selbst sich auf den Glauben stützen muss, und dass sie, ohne es zu wissen und zu wollen, doch schlüsslich nur dem Glauben dient und den Glauben zu befestigen hat. Siegreich weist er darauf hin, dass die Früchte des Glaubenslebens gegenüber den Thaten der gottlosen Selbstherrlichkeit sich jedem gesunden Auge als die rechten, gottgewollten erweisen. Ja Glaube ist die göttliche Weltmacht, welche die Seelen aus den Banden der eignen falschen Selbstheit löst und in die Gemeinschaft ihres Gottes erhebt.

Der zweite Abschnitt handelt von der Dreieinigkeit Gottes, dem grossen Geheimnisse, das Menschenverstand nie aufschliessen wird, bis er es schaut im ewigen Licht. Der Verf. gesteht diese Unerfasslichkeit zu, er sagt: wir vermögen ihr Wesen nicht zu erforschen, geschweige zu begreifen. Wenn hier kein Geheimniss für unsern Verstand vorläge, wäre es dann wol das Göttliche? Aber dennoch ist es Bedürfniss des Christen, mit seinem erkennenden Geiste darauf einzugehen, und als einen bedeutsamen Versuch gläubiger Spekulation dürfen wir ja vorliegende Arbeit bezeichnen, wenn sie uns auch nicht über alle Bedenken hinüberzuheben vermag und wenn es auch feststehen muss, dass die Kirche die Trinität nicht zufolge ihrer spekulativen Einsicht, sondern ihrer geschichtlichen Erfahrung bekennt, und dass darum mit dem Hinfalle einer dieses Geheimniss erläuternden und deducirenden Theorie nicht auch die Lehre der Kirche selbst hinfällig wird. Vor Allem heben wir nun rühmend an des Verf. Darlegung hervor, dass er in keinem Punkte die volle Substanz der kirchlichen Lehre abmindert und verleugnet; sodann dass ihm die Trinität nicht etwa ein Verhältniss ist, das nur um des bezweckten Verhältnisses Gottes zu dem Menschen willen bestehe, nein Gott ist ihm abgesehen von der Welt, die er schafft, der Dreieinige; er ist dreieinig in sich selbst. Die Dreieinigkeit sucht er nun aus dem Grundwesen Gottes, das nicht Macht noch Weisheit, sondern Liebe ist, zu erklären und schliesst sich darin an Augustin an, er legt dar, dass die Absolutheit des Lebens Gottes einen absoluten Gegenstand seiner Liebe fordere, dies kann nur seyn der Sohn, nicht die Welt. Aber schwieriger ist der Erweis der Persönlichkeit des hl. Geistes aus der Liebe Gottes, denn eben indem der Sohn

absolut das Bedürfniss der Liebe des Vaters stillt und in diesem Verhältnisse der Gegenseitigkeit nirgends ein Mangel vorhanden seyn kann, scheint es auch unmöglich zu seyn, die Nothwendigkeit eines Dritten zu erweisen. Gelingt aber dies nicht, dann wird wol auch der Erweis der Persönlichkeit des Sohnes aus diesem Grunde hinfällig. Der Verf. bemüht sich nun wol, die Nothwendigkeit der dritten Person darzuthun, aber wir können seine Gründe nicht zwingend finden. Er sagt: Wenn zwei Liebende nur von sich wissen, so verliert ihre Liebe an Ruhe; allein abgesehen davon, dass dieser Satz auf vielen Widerspruch stossen wird, geht es überhaupt nicht an, von unsern unvollkommenen Zuständen einen Rückschluss auf das absolute Wesen zu machen. Nur dann ist ja der Sohn der würdige Gegenstand der absoluten Liebe Gottes, wenn er in absoluter Weise der Liebe des Vaters entspricht, wenn jede Einseitigkeit, jedes Extrem, jede leidenschaftliche Erregung von seiner Liebe fern ist. Die Schwierigkeit ist hier nicht zu beseitigen, dass in diesem gegenseitigen Liebesverhältnisse kein Mangel seyn darf, dass also auch kein Drittes nöthig seyn kann, um hier mässigend und ergänzend zu wirken. Doch nicht deshalb, sagt der Verf., um erst hieraus Ruhe zu schöpfen, habe die absolute Liebe ein Drittes nöthig, sondern eben weil sie vollkommene Liebe ist, ist von Anfang an jenes Dritte das Siegel der Wahrheit. Wir können aber den Beweis hievon nicht finden, denn das eheliche Verhältniss, wo Zwei sich durch ein Drittes ergänzen, kann dies nicht berühren, weil es ja nur dieser irdischen Region und ihrer Unvollendung angehört und ausdrücklich von dem Herrn als in der Ewigkeit nicht fortdauernd bezeichnet wird, und die Vereinigung zweier Freunde in der Liebe zu einem Dritten ist deshalb nicht beweiskräftig, weil dieser Dritte nicht absolut nöthig ist und zu ihm noch beliebige Andere kommen können, so dass die Beschränkung auf Drei sich nicht als nothwendig erweist. Auch gibt uns die hl. Schrift keinen Fingerzeig, dass der Geist Gottes aus der Liebe zu construiren sei, ebenso stimmt es wenig mit ihren Aussagen überein zu sagen: im Vater walte die reine Selbstthätigkeit, im Geiste die reine Empfänglichkeit, denn der Geist ist es ja, der Alles schafft, der in unsern Herzen wirket, der die Sünden der Welt strafet. Bedenklich scheint mir auch die Aussage: der Vater übt die Liebe mit der heiligen Strenge, im Sohne gewinnt sie die Milde, der hl. Geist führt Strenge und Milde in die höhere Einheit; in diesen über unser Verständniss erhabenen Verhältnissen ist jeder Schritt unsicher, den wir ohne die Schrift thun. So ist auch die ewige Causalität des Vaters viel zu

wenig betont, wenn der Vf. sagt: An der Liebe je des Einen entzündet sich die Liebe des Andern; es lässt sich nicht in gleicher Weise, wie vom Sohne, auch vom Vater sagen: er thut nichts von ihm selber. Schön zeigt er dann aber noch, wie nur die Lehre von der Dreieinigkeit es begreiflich macht, dass die Schöpfung der Welt nicht aus Naturnothwendigkeit hervorgegangen ist, sie ist keine That der Noth, sondern eine freie Offenbarung der Liebe, die im Anschauen der im Sohne widerstrahlenden Herrlichkeit den Gedanken fasste, diese Herrlichkeit auch ausser sich in ein kreatürliches Daseyn zu setzen. Die ganze Abhandlung ist ein geistvoller Versuch, aus der Analogie menschlicher Verhältnisse in das Geheimniss der Trinität einzudringen.

Ebenso kühn und originell ist der weitere Abschnitt über die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo, worin des Vf.'s Bemühen dahingeht, das Uebernatürliche, was dieser Lehre eignet, von dem Unnatürlichen, was ihre Darstellung zu begleiten pflegt, zu befreien. Diese Abhandlung ist zuerst im Jahre 1871 in den Jahrbüchern für die deutsche Theologie erschienen. Die Grundgedanken, auf welchen dieselbe ruht, datiren aber schon aus dem Jahre 1842, er hat sie zuerst in seinen „Grundlehren des Heils" veröffentlicht. Er tritt darin gegen die kirchliche Lehrform von den beiden Naturen in dem Menschensohne auf und gegen die Entäusserung seiner himmlischen Herrlichkeit und stellt den Satz auf, dass der Sohn Gottes, indem er Mensch ward, doch nicht sein Gotteswesen selbst und die damit verknüpfte ewige demiurgische Wirksamkeit aufgibt, sondern mit göttlichem Bewusstseyn und mit göttlicher Kraft ewiglich im Himmel mit dem Vater und hl. Geist Alles regiert. Wir bekommen aber auf diese Weise einen Dualismus, der viel weniger zu erfassen ist, als die Zweiheit der Naturen in dem Menschensohne, die von Einer Persönlichkeit umspannt werden. Ja es wird dieser Dualismus sogar in die Ewigkeit hineingetragen. Die Menschwerdung ist hier als ideelle Menschwerdung eine ewige, sie ist also nicht bedingt durch den Sündenfall des Menschen, sie ist in ihrer zeitlichen Vollführung nichts Neues in dem Bewusstseyn des Sohnes Gottes, weil sie ja nichts Anderes ist, als die in der Zeit sich auswirkende Liebes-Einheit mit der Menschheit. Diese aber ist der Grund einer ewigen Menschwerdung, denn von Ewigkeit will sich der Logos nicht anders, als in der Einheit mit der Menschheit. Allein so verliert die Erscheinung im Fleische all den Nachdruck, den die Schrift auf sie als das Zeichen der wunderbar erbarmenden Liebe Gottes legt, und die Entäusserung, vermöge deren, der in göttlicher

Gestalt war, diese seine Herrlichkeit aufgab, um sie durch Leiden des Todes wieder zu gewinnen, verliert so ziemlich ihre Bedeutung, da seine Menschwerdung weiter nichts ist als eine menschliche Existenzform neben der göttlichen, die ihm fortwährend bleibt. Wenn der Herr von einer Herrlichkeit spricht, die er bei dem Vater hatte, also offenbar jetzt nicht mehr hat; wenn der Apostel ihn als Vorbild der Erniedrigung hinstellt: so verlieren diese Stellen ihre Bedeutung, denn er bewahrt ja neben dem Eintreten in die Zeitlichkeit zugleich seine göttliche Herrlichkeit, und zugleich verlieren wir auch für den Gottessohn auf Erden die Persönlichkeit, denn die göttliche und menschliche Existenzweise, die im Himmel und auf Erden neben einander bestehen, sind nur zwei Peripherieen, die von dem himmlischen Centrum beherrscht werden. So kommt Sch. zu dem Satze, der geradezu der ganzen biblischen Anschauung widerspricht, dass der Sohn, auch da er hienieden Mensch war, nicht aufgehört habe, ewiglich im Himmel zu wohnen und mit dem Vater und hl. Geist Himmel und Erde zu regieren. Er führt zwar als Beweis für seine Anschauung Joh. 3, 13 und 8, 58 an, allein nach einer Auslegung, welche wir nicht für die richtige halten können. So kennt also der Verf. auch zwei Naturen in Christo, aber sie fallen ihm zusammen mit seinen Existenzformen, deren er sich zu gleicher Zeit bedient, es besteht neben einander und allerdings auch in einander die Existenzform der Ewigkeit und der Zeitlichkeit, sie sind während seines Erdenlebens in relativer Trennung, diese hört mit seiner Erhöhung auf, die zwei Kreise, die getheilt waren, fallen nun wieder zusammen. Christi menschliches und göttliches Bewusstseyn sind hienieden nicht in subjektiver Einheit, diese tritt erst durch seine Erhöhung ein; erst jetzt wird sein göttliches Selbstbewusstseyn Eins mit dem Selbstbewusstseyn seiner menschlichen Existenzform. Diese Darlegung trifft daher der Vorwurf einer Doppelpersönlichkeit, wenn man sie sich einigermassen anschaulich machen will, oder es ist die menschliche Existenzform unpersönlich und nur von dem göttlichen Centrum geleitet, so aber haben wir keine wirkliche menschliche Persönlichkeit, und doch ist sie eben das, was gesucht wird. Zwischen diesen beiden Klippen irrt diese Anschauung hin und her und trotz aller Verwahrung stösst sie doch bald an dieser, bald an jener an; sie kann das Johanneische Wort λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht in vollem Sinne fassen, sie kann es nicht begreifen, dass der λόγος nun **blos** da zu suchen ist, wo die σάρξ ist, und dass der λόγος nun aufhört, in seiner vormenschlichen Existenz zu bestehen. Die Einheit seines göttlichen und menschlichen Bewusstseyns be-

steht auch in seinem Fleischesleben, es ist für ihn kein Schlafzustand des göttlichen Ich, er ist sich dessen auch hienieden vollkommen bewusst, dass er der Logos ist, so gut, als dass er des Menschensohn ist, und zwischen beiden besteht schon jetzt die innigste Einheit. Das kann der Verf. nicht zugeben, auch die *communicatio idiomatum* fällt ihm daher ausschliesslich in den Stand der Erhöhung, was bei der Isolirung der göttlichen und menschlichen Natur hienieden ganz consequent ist. Wir können dem Verf. also auf seinen Wegen nicht folgen, aber wir gestehen zu, dass dieselben durchaus eigenthümlich sind, und dass er sich in seiner Durchführung ganz consequent bleibt, sowie dass viele schöne und erhebende Stellen sich in dieser Abhandlung finden, vor Allem aber immer das Geheimniss der Liebe gepriesen wird, deren schönste Entfaltung die Gottmenschheit des Logos ist. Der Gottmensch, sagt er schön, ist das persönliche Lebenscentrum des Reiches Gottes, worin seine Liebe ihre ganze Fülle und Herrlichkeit ausbreitet.

Von den weiteren Abschnitten wollen wir der Kürze wegen nur noch den 4ten, der von der Versöhnung handelt, besprechen. Derselbe war früher in Herzog's Real-Encyklopädie abgedruckt, wo sich eine weitere Ausführung des geschichtlichen Theiles anschloss. Der Verf. geht von dem Gedanken aus, dass jene Weise, in welcher die kirchliche Theologie die Gerechtigkeit und Liebe Gottes in Widerspruch stellten, so dass der Tod Christi den Ausgleich herstellte, dem Bewusstseyn des Glaubens und den Postulaten der Wissenschaft nicht entspräche, da in Gott Alles aus einem gemeinsamen Grunde des innern Lebens fliessen müsse. Dem Tode Christi benimmt der Verf. damit nichts von seiner sühnenden Bedeutung, vielmehr ist dies von demselben besonders eingehend nachgewiesen, wie Christi Tod die vollgültige Erfüllung all der vorbildlichen Beziehungen sei, die im alttestamentlichen Cultus niedergelegt waren, und durch eine reiche Sammlung von Bibelstellen die sühnende Kraft seines Blutes nachgewiesen, während er das in seiner früheren Abhandlung gegebene dogmenhistorische Material hier auf das Wesentlichste beschränkt hat. Er hebt es Schleiermacher gegenüber entschieden hervor, dass die Kirche auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld auch eine objektive Versöhnung fordert. Im Tode Jesu ist ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menschheit vollzogen. Ja er spricht sich bestimmt dahin aus, dass die Aufgabe unserer Theologie nicht in der Beseitigung des juridischen Momentes beim Prozesse der Versöhnung liege, sondern darin, dieses juridische Moment seiner Aeusserlichkeit

entkleidend eine höhere Einheit für den Gegensatz des Juridischen und Ethischen zu gewinnen. Diese Aufgabe, sagt er weiter, und dies bildet einen der Grundgedanken Schöberleins, wird die Theologie nur dann lösen, wenn Mystik und Kirchenlehre ihre Wege nicht wider einander, sondern mit einander gehen. Aus diesem Grundgedanken heraus ist nun auch die Theorie der Versöhnungslehre geboren, die er in seiner Abhandlung uns vorführt. Nachdem er zuerst das Wesen der Liebe, wie es die Mystik allerdings am tiefsten erfasst hat, in ihren allgemeinen Grundzügen gezeichnet und namentlich meisterhaft dargelegt hat, wie die Gerechtigkeit nicht eine neben oder ausser ihr oder gar wider sie stehende Eigenschaft sei, weist er nach, wie nun Gottes Verhalten, sowol in seinem Zorne gegen die sündige Menschheit, als in seiner Gnade, die sich in der Erlösung am vollkommensten offenbarte, durch und durch in der Liebe wurzle. Der Zorn Gottes, sagt er, ist Reaktion der heiligen Selbstheit der göttlichen Liebe gegen die kreatürliche Selbstsucht in der Sünde. Mit dieser verbindet sich nun aber zugleich das Wohlgefallen am Menschen, sofern Gott durch den Hineinblick in die Liebesempfänglichkeit seines Wesens von Freude ergriffen wird. Die Menschwerdung Gottes ist ihm absolute Nothwendigkeit, so dass sie also auch abgesehen von der Sünde eingetreten wäre, nur eben in anderer Weise, als ein Akt seliger Vereinigung Gottes mit der Menschheit und eine stille Offenbarung göttlicher Herrlichkeit. Jene beruht darauf, dass wie die Bewahrung der Selbstheit Gottes in der Offenbarung seiner Liebe absolut ist, ebenso auch ihre Selbsthingabe eine absolute seyn muss. Während nun die menschliche Liebe nicht die Macht hat, den Andern der eignen Natur selbst theilhaft zu machen, kann Gott mit seinem Wesen sich einsenken in das der Kreatur, um in ihr ein Leben mit ihr zu führen, ja er vermag sie zur Theilhaftigkeit an seiner Natur zu erheben. So wird dem Vf. die Menschwerdung Gottes und durch sie die Vergottung der Menschheit die mit unbedingter Nothwendigkeit sich ergebende Offenbarung Gottes als absoluter Liebe — kühne Sätze einer heiligen Mystik, die nur gegen Missverständniss etwas schärfer bestimmt und auch aus der hl. Schrift nachgewiesen seyn sollten. Alle Liebesbewegung Gottes gegen die sündige Menschheit, ja gegen die Menschheit überhaupt hat ihre ewige Vermittlung in dem Sohne, denn schon die Schöpfung des Menschen ist durch die ewige Liebesfreude des Vaters am Sohne hervorgerufen.

Wir müssen leider hier des Raumes wegen abbrechen in unserer Anzeige dieser geistvollen Schrift, die kein Theo-

log und kein den ewigen Wahrheiten nachsinnender Laie ungelesen lassen sollte, denn sie gibt heilige Gedanken und weckt Anbetung der heiligen Liebe. [E. E.]

XVI. Christliche Ethik.

Dr. H. Martensen (Bischof von Seeland), Die christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe. Gotha (Besser) 1871. VI u. 651 S.*

Diese deutsche Ausgabe der Ethik Martensen's folgt der dänischen auf dem Fusse. In Dänemark und Schweden ist die Nachfrage nach diesem längst erwarteten Werke eine so lebhafte, dass die erste Auflage (1000 Exemplare) sofort vergriffen und schon ein zweiter unveränderter Abdruck erschienen ist. Wir zweifeln nicht, dass die Aufnahme des vorliegenden Werks in Deutschland eine ähnlich günstige seyn wird. Martensen ist ja längst bei uns eingebürgert. Wenige der systematischen Theologie angehörige Werke haben die Verbreitung gefunden wie Martensen's christliche Dogmatik; auch dessen Grundriss des Systems der Moralphilosophie (Kiel 1845) ist viel gelesen und gebraucht worden. Zeichnet sich doch namentlich die Dogmatik durch eine höchst klare und gefällige Darstellung, durch glückliche Vereinigung des kirchlichen und spekulativen Elements aus und ist sie manchen Lesern noch besonders dadurch lieb geworden, dass eine theosophische Anschauung wenn auch in der maassvollsten Weise allenthalben hereinspielt und deren Anknüpfung an das kirchlich lutherische System mit Erfolg versucht wird.

Wir finden nun die vorliegende Ethik noch ungleich bedeutender als die Dogmatik. Es ist etwas Eigenes mit Büchern. Man liest deren so viele, man lernt fast von allen; aber selten trifft man doch ein Buch, das man mit völlig ungetheilter Befriedigung aus der Hand legt. Wir gestehen offen, dass es uns mit Martensen's Ethik so gegangen ist. Nicht leicht hat uns ein schriftstellerisches Erzeugniss diesen Genuss, diese Freude bereitet. Man irrt wol nicht, wenn man behauptet, dass nicht immer völlig neue Behauptungen, Anschauungen und Systeme die grösste Anziehungskraft auf uns ausüben, sondern oft gerade dasjenige, was sich mit unserer eigenen Anschauung unmittelbar berührt, an unser innerstes sei es wissenschaftliches sei es praktisches Bedürfniss lebendig anklingt, worin unser eigenes Denken und Streben einen zusammenfassenden Ausdruck, eine klare, uns objectiv gegenübertretende Gestalt gewonnen hat. Auch dies möchten wir auf das vorliegende Buch anwenden. Wir stellen dabei nicht in Abrede, dass wir aus dem Buche ungemein Vieles gelernt, dass uns Vieles von neuen Gesichtspunkten aus entgegentrat, aber die Grundanschauung und Grundtendenz, von der das ganze Werk getragen ist, ist uns keine neue und soll ja auch keine neue seyn nach des Verfassers eigenem Wort in der Vorrede. Sie hat aber in der Gestalt, in welcher sie in unserm Buche vorliegt, in unserer Seele einen besonders tiefen Wiederklang gefunden. Das Buch war uns und wird uns noch ferner ein geistiger Nahrungsquell seyn.

* Seitdem, da der Umfang obiger eingehenden Kritik die Veröffentlichung leider verzögert hat, bereits in 2. A. erschienen. (Um die nachstehende Kritik nicht noch länger zu verzögern und überhaupt um die Anzeige werthvoller Werke künftig nicht ähnlich zu verspäten, sieht die Red. durch die leidige Beschränktheit des Raumes sich genöthigt, von jetzt ab ungewöhnlich umfangreiche Kritiken ausnahmsweise in kleinerer Schrift darzubieten.) G.

Wir können über das Werk noch nicht abschliessend urtheilen, da es erst der allgemeine Theil ist, der uns vorliegt. Wir wünschen nichts sehnlicher, als dass der spezielle Theil, der ja doch der Natur der Sache nach noch wichtiger ist als der allgemeine, möglichst bald nachfolgen werde. Wir sind um so gespannter auf ihn, als der Herr Verfasser ihn im letzten Paragraphen nach seinen Hauptrubriken schon skizzirt hat. Wir versprechen uns nach Vollendung dieses zweiten Theiles von dem ganzen Werke für Wissenschaft und Leben keine geringe Förderung und Frucht.

Der Verfasser ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe als Moraltheolog bewusst. Er sagt im Vorwort: „Was man von den Schwierigkeiten der dogmatischen Erkenntniss auch sagen möge: so kann dennoch mit nicht minderem Rechte behauptet werden, dass die uns geoffenbarten göttlichen Dinge bei weitem einfacher seien, als die menschlichen Dinge, dass in der Offenbarung und im Glauben, wenn sie an und für sich betrachtet werden, die Ordnung und der Zusammenhang weit erkennbarer für uns sei, als in der vielverzweigten und verwickelten, labyrinthischen Mannichfaltigkeit der menschlichen Handlungen, welche die Ethik eben betrachten soll in ihrem Verhältnisse zur Offenbarung und zum Glauben, welche aber nur sehr schwer unter ein allgemeines Schema zu bringen sind. Zwar ist schon viel Vortreffliches auch für diese Wissenschaft geleistet worden: doch möchte es kaum zu viel gesagt seyn, dass bisher Niemand vermocht habe, das Netz, welches diese Unendlichkeit endlicher Verhältnisse zusammenfassen kann, zu weben und zu schlingen." Man kann diesen Worten, die in anderer Form auf der letzten Seite des Werks wiederkehren, nur zustimmen. Es wird nun Viele geben, welche mit der Gesammtanlage des vorliegenden Werks nicht einverstanden sind. Es mag sich was die Architektonik der Moral betrifft, über gewisse Hauptpunkte mehr und mehr eine Uebereinstimmung bilden, ganz im Reinen ist man noch immer nicht, ja vielfach gehen die Ansichten hierüber zur Zeit noch weit auseinander. Eine rein genetische Darstellung der Ethik ist mit grossen Schwierigkeiten verbunden und mit der Gefahr, dem System zu Liebe ethische Stoffe zu eliminiren, welche nun einmal in der betreffenden Wissenschaft eine Art Bürgerrecht sich erworben haben. Andererseits wird man sagen müssen, dass wo die gewöhnlichen oder nächstliegenden Eintheilungen der Ethik verlassen wurden, der dann für den wissenschaftlichen Auf- und Ausbau betretene Weg kein ganz glücklicher war. Es gilt dies besonders für die Ethik Wuttke's, ohne Zweifel eines der bedeutendsten Werke neuster Zeit auf diesem Gebiete, dessen Anlage aber geradezu verfehlt genannt werden muss. Schleiermacher hat im Gegensatz zu der philosophischen Ethik in seiner christlichen Sitte die althergebrachte Gliederung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre absichtlich aufgegeben, aber wie willkürlich gliedert sich ihm doch der ethische Stoff trotz aller dialektischen Meisterschaft und einer möglichst genetischen Methode.

Gegen die Disposition der Ethik Martensen's liesse sich vor Allem einwenden, dass bei dem Umfang, den der allgemeine Theil bereits einnimmt, in dem speziellen wol kaum Wiederholungen zu vermeiden seyn werden. Allein man kann Martensen doch wieder nicht Unrecht geben, wenn er sagt: Es ist eine naheliegende Bemerkung, dass man bei dieser Wanderung auf manche schon betrachtete Punkte zurückkommen wird, so dass einige Wiederholungen kaum zu vermeiden seyn dürften. Allein in dieser Hinsicht ist zu erinnern, dass, je complicirter eine Wissenschaft ist, je zahlreicher und mannichfaltiger die Verschiedenheiten sind, welche sie umfasst — und es gibt keine complicirtere Wissenschaft als die Ethik, so gewiss als das menschliche Leben das verwickeltste ist, welches wir kennen —, desto unerlässlicher wird es seyn, dass die nämlichen Begriffe mehr als einmal und an mehr als Einem Orte vorkommen, wobei denn darauf zu achten ist, in welcher Verbindung und unter welchem vorherrschenden Gesichtspunkte sie vorkommen, mit

welchem Grade von Selbständigkeit, mit welcher Betonung sie an den verschiedenen Stellen auftreten. Doch wollen wir absichtlich über diese mehr formelle Frage möglichst wenig sagen. Niemand wird leugnen, dass in vorliegender Ethik die Anlage des Ganzen eine einfache, ungekünstelte ist und dass in der Behandlung dieses ersten Theils eine ungewöhnliche wissenschaftliche Kraft sich bekundet.

Wir sehen uns das Werk mehr nach seinem Inhalte und nach seinem Gesammtcharakter an und möchten es vergleichen mit den vorhandenen Systemen und Handbüchern der Moral. Die zwei bedeutendsten neueren Ethiken sind ohne Zweifel die von Rothe und von Harless. Uns will nun bedünken, dass die Ethik von Martensen gewissermassen in der Mitte zwischen beiden stehe. Rothe und Harless sind freilich sehr verschieden nach ihrer ganzen Richtung, Anlage und Behandlung. Rothe's Ethik zeichnet sich durch spekulativen Tiefsinn, durch eine eminente Dialektik, durch eine grossartige Bewältigung des gesammten ethischen Stoffes aus; sie geht immerhin von einer spezifisch christlichen Basis aus, aber auch das was Rothe von biblisch-kirchlicher Wahrheitssubstanz festhält ist bereits durch die Singularität eines ausgebildeten halb theologischen halb theosophisch-spekulativen Systems bedenklich alterirt; Rothe verbindet ferner mit entschiedenem Festhalten an gewissen Grundwahrheiten des Christenthums und einem wesentlich supernaturalen Standpunkt einen Hegel und Schleiermacher entnommenen pantheistischen Grundzug, wodurch der rein und ächt christliche Charakter seiner Ethik geschädigt wird, der ethische Process vielfach nur als ein höherer die ganze Weltgeschichte allerdings durchziehender Naturprocess erscheint, zu welchem Christus und der von ihm ausgegangene Geist nur die Impulse gegeben, und nicht geringe Irrthümer den Bestimmungen über die Natur wie über die Ziele des Sittlich-Religiösen sich beimengen. Rothe ist überhaupt einer der grössten Eklektiker, welche die Geschichte der Kirche und Theologie kennt; ächtes Christenthum, philosophische Spekulation, Theosophie, moderne Anschauungen in breitester Herübernahme durchkreuzen sich wundersam in seinem Systeme, so dass die verschiedensten Standpunkte sich auf ihn berufen haben und neuester Zeit namentlich die Vertreter der Lehre von der Staatsomnipotenz an ihm einen theologischen Interpreten ihres Systems glauben gefunden zu haben. Nun und nimmermehr erhalten wir aus Rothe den Eindruck einer völlig klaren prinzipiellen und einer gesunden christlichen Anschauung. Dagegen ist es das überaus Wohlthuende in von Harless's Ethik, dass sie entschieden und consequent an den ethischen Grundanschauungen in ihrem spezifisch christlichen und biblischen Gepräge festhält, und dieselben allenthalben als die richtige Mitte zwischen zwei Extremen, zwischen krankhaften Abirrungen zur Rechten und zur Linken zur Darstellung bringt. Es ist der Eindruck durchgängiger Gesundheit und einer von sicheren Prinzipien aus klar durchgeführten wahrhaft christlich ethischen Weltanschauung, den man aus dieser Ethik empfängt. Das ächt Christliche ist aber immer auch das ächt Kirchliche. So erfreut auch in dem angegebenen Werke der durchaus kirchliche, näher der kirchlich lutherische Zug. Es gehört zu den Verdiensten dieser Ethik, dass sie so treffende und reiche Auszüge aus den Schriften von Luther bringt; sie bestätigt die Bedeutung Luthers auch für die Ethik, sie bestätigt die Wahrheit, dass genuines Lutherthum auch in der Tiefe und Fülle der christlich sittlichen Idee wurzelt und sich sicher zwischen einer falschen Enge und falschen Weite der sittlichen Welt gegenüber bewegt. Andererseits muss jedoch gesagt werden — womit wir aber das fragliche treffliche Werk nicht im Mindesten tadeln wollen —, dass so reich und erschöpfend auch einzelne Ausführungen über wichtige ethische Materien sind, doch andere wieder allzu kurz behandelt werden und Einzelnes auch gar nicht aufgenommen ist, was sonst in den Handbüchern der Moral behandelt wird.

Wir sagen nun, unter der Voraussetzung, dass der spezielle Theil in Analogie mit dem allgemeinen behandelt wird, Martensen stehe in der Mitte zwischen Rothe und von Harless. Er hat mit ersterem einen spekulativen Grundzug, vor allem den grossen Reichthum ethischen Stoffes gemein; er theilt mit letzterem das spezifisch christliche Gepräge, die energische Reinerhaltung der ethischen Ideen von ausserchristlicher oder falschchristlicher Spekulation, die klare das Ganze beherrschende moraltheologische Grundlegung, eine gesunde kirchlich lutherische Richtung. Schon dieser erste Band umschliesst einen ungemein reichen Stoff, und doch kann man nicht sagen, dass der Verfasser abschweife, Ungehöriges beiziehe und durch seine grosse Belesenheit die Hauptpunkte verdecke. Der Faden prinzipieller Entwicklung wird immer festgehalten; alle Gebiete menschlicken Wissens müssen aber dem Verfasser zur Illustration seiner ethischen Grundanschauungen dienen, die Philosophie, sofern sie es mit moralischen Maximen zu thun hat, die Poesie, sofern sie die Prophetin des sittlichen Weltgeistes ist, die Geschichte, sofern gewisse ethische Grundrichtungen, seien es nun wahre oder falsche, in einzelnen ihrer Epochen zum plastischen Ausdruck gekommen sind, die Mystik, sofern sie das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit zu eigenthümlicher Ausprägung bringt. In der That gibt dieser Ethik die häufige und von genauester Kenntniss zeugende Berücksichtigung der Dichterwelt einen besondern Reiz; Dante und Shakspeare, Göthe und Byron treten uns in ihren Charakterbildern wie in besonders bedeutungsvollen Aeusserungen als ethische Lehrmeister auf; besonders vertraut zeigt sich der Verfasser mit Göthe; es ist überhaupt ein frisches und blühendes Leben, was in dieser Ethik uns anmuthend entgegentritt. Es werden uns allenthalben grosse, weite Gesichtspunkte eröffnet; wir zweifeln gar nicht, dass auch der zweite Theil uns eine möglichst vollständige Verwerthung der ethischen Prinzipien des Verfassers für die speziellen sittlichen Verhältnisse und Organismen bringen wird. Mit Rothe hat Martensen eine gewisse Vorliebe für Theosophie gemein; doch zeigt sich diese Vorliebe in der Ethik mehr nur in einer realistischen Fassung des Gottesbegriffs, des religiös sittlichen Aneignungs-Processes, sofern hier von der Bildung des inwendigen Menschen in möglichst concreter Weise, von der Organisirung eines inwendigen Leibes u. s. w. gesprochen wird, wie auch der eschatologischen Grundbegriffe. Wir können in diesen Dingen übrigens Martensen nur zustimmen.

Auf der andern Seite zeigt sich nun die tiefe Gesundheit der ethischen Gesammtanschauung Martensen's vor Allem in der das ganze Werk beherrschenden Bestimmung des Verhältnisses von Christlichem und Menschlichem. Der Verfasser schliesst das Vorwort mit der charakteristischen Aeusserung: Möchte diese Arbeit sich geeignet erweisen, die christliche Welt- und Lebensanschauung da, wo sie schon vorhanden ist, zu befestigen oder auch die Wege ihr zu bereiten, und zugleich die von jener Anschauung unzertrennliche Einsicht in das wahre Verhältniss des Christlichen und Menschlichen zu fördern! Wir müssen nun sagen, nach unserem Urtheil ist Letzteres noch keinem Ethiker in der Weise wie Martensen gelungen. Die Klippen, an denen Rothe's Ethik zum Theil scheiterte zum Schaden der Bestimmung und Festhaltung des eigenthümlich Christlichen, hat Martensen glücklich umschifft und dabei doch einen offenen und freien Blick über das reiche und weite Gebiet des natürlich Menschlichen sich bewahrt. Das Verhältniss der theonomen und autonomen Moral, der spezifisch christlichen und allgemeinen Sittlichkeit, das Verhältniss des Christenthums zur Cultur der Gegenwart, sofern letztere aus diesem hervorgegangen ist und doch etwas Grundverschiedenes ist von dem persönlich christlichen Leben selbst, der eigenthümliche Gegensatz, in welchem das moderne Leben sich bewegt, dass es auf der einen Seite, sachlich angesehen, gewisse christlich sittliche Ideen immer voller in sich aufnimmt und auf der anderen Seite, was die persönliche Stellung anlangt,

immer radicaler von dem Centrum allen Christenthums, von Christo, seiner Person und seiner Offenbarung, sich loszutrennen Gefahr läuft, so dass was Frucht und Folge des Christenthums ist antichristisch verwendet zu werden und selbst gerade in Widerchristenthum umzuschlagen droht, das Verhältniss der beiden Seiten des Christenthums, seiner erlösenden und emancipirenden Kraft und Aufgabe, wie Martensen es nennt, ist mit meisterhafter Klarheit und unübertrefflicher Richtigkeit gezeichnet. Wir können dem Herrn Verfasser hiefür nicht dankbar genug seyn. Das Christenthum ist wol Weltverleugnung, aber nicht Weltflucht, im Gegentheil Weltverklärung. In diesem Grundsatze begegnen sich Martensen und von Harless unter entschiedenster Festhaltung des reinen und vollen biblisch-kirchlichen Charakters des Christenthums. Auch Martensen huldigt einer lutherischen Grundanschauung. Wiederholt stellt er Luthern selbst als Vorbild gesunder Lehre und gesunden Lebens hin. Frei von aller falschen Exclusivität bezeugt er doch allenthalben seine warmen Sympathieen für lutherische Art und Richtung auch nach der ethischen Seite hin.

Was die Darstellungsweise betrifft, so habe ich mich, sagt der Verfasser selbst, so verständlich auszudrücken bemüht, als nur irgend der Gegenstand es erlaubte und es mir möglich war, nicht ohne der Hoffnung Raum zu geben, diese Schrift werde auch bei gebildeten, nicht theologischen Lesern, welche zu tieferem Nachdenken der praktischen Lebensfragen aufgelegt sind, Eingang finden. Wir fügen bei, dass der Verfasser sich nicht umsonst bemüht hat; wir kennen in der gesammten deutschen Literatur wenige Werke, bei welchen mit tief gehender wissenschaftlicher Exposition eine so edle, schöne und gemein verständliche Form verknüpft wäre. Wir finden letztere auch nicht zu rhetorisch oder zu homiletisch. Wol aber haben wir die Zugänglichkeit des Werks auch für gebildete Laien bereits erprobt. Wir haben die in der That herrlichen Abschnitte über die Person Christi in einem gemischten Kreise zu dessen ganz besonderer Erhebung und Erbauung vorgelesen. Wir müssen sagen, es ist jedenfalls gar sehr zu wünschen, dass es auch Werke gibt, bei denen die wissenschaftliche Haltung, ohne der Gründlichkeit und dem nächsten Zwecke theologischer Förderung und Fortbildung etwas zu vergeben, die Wege der wissenschaftlichen Formen so ermässigt sind, dass auch der christlich angeregte und nach Vertiefung christlicher Erkenntniss strebende Nichttheolog davon angezogen wird, und Frucht hat. Bei unserer Schrift ist dieses der Fall.

Der Verfasser sagt auch: Möchte diese Arbeit, welche mir selbst in den von meinem wichtigen Amte erübrigten Stunden zu innerer Stärkung gedient hat, auch deutschen Lesern einen ähnlichen Dienst leisten! Dieser Wunsch ist bereits an dem Referenten und gewiss auch anderen Lesern erfüllt worden und wird es auch noch ferner werden. Wir können nur unsere innige Freude und tiefe Dankbarkeit für diese edle Gabe aussprechen und freuen uns noch besonders der Schrift auch als eines lebendigen Zeugnisses theologischer, christlicher und kirchlicher Gemeinschaft über die Schranken der Nationalität, des nationalen Gegensatzes hinweg. Uebrigens fühlen wir uns auch in einer eigenthümlichen Verknüpfung des Religiösen und Nationalen, in der ernsten Betonung des Volkskirchenthums mit dem Herrn Verfasser innig eins und wahlverwandt.

Die auf des Verfassers Betrieb von Pastor Michelsen in Lübeck veranstaltete Uebersetzung ist ganz gelungen und lässt bei der Lectüre vergessen, dass wir nicht das Original vor uns haben.

Wir gehen nun über zur Besprechung des Einzelnen, wobei wir bemerken, dass wir unserntheils nur referiren, da wir uns, wie schon angedeutet, in allem Wesentlichen in Uebereinstimmung mit Martensen befinden.

Martensen handelt zunächst in einer Einleitung, über den Begriff der christlichen Ethik überschrieben, vom Sittlichen, von Sittlichkeit und Reli-

gion; von der christlichen Sittlichkeit; von Katholicismus und Protestantismus; von der christlichen Ethik und Dogmatik; der christlichen Ethik und der modernen Humanität; von der Eintheilung der christlichen Ethik.

Was die Bestimmung des Begriffes des Sittlichen anlangt, so freuen wir uns schon hier, in diesem grundlegenden Anfang das durchweg Richtige bei Martensen zu finden. Aber auch hier zeigt sich bereits dessen rühmenswerthes Streben, beim Abweisen des Unrichtigen in der Anschauung des Gegners doch deren Wahrheitsmomente möglichst anzuerkennen. Das Sittliche ist Martensen das Normale und die freie Zustimmung des menschlichen Willens zu diesem Normalen. Hiemit ist ein letzter unbedingter Endzweck gesetzt, nach seinem allgemeinen Begriff: das Gute, das ethische Ideal. Das Ideal des Guten ist aber das des Allgemein-Menschlichen, das der Humanität, welch letztere die Centralisirung alles Menschlichen in den Persönlichkeitszwecken fordert. Soll der Begriff der Humanität näher bestimmt werden, so gelangen wir mit Nothwendigkeit auf den einen grossen Gegensatz einer autonomischen und theonomischen Sittlichkeit.

•Bei dem ersten Gegensatze ist der sittliche Process entweder die Unterwerfung der Natur unter die Macht der Persönlichkeit, oder die Unterwerfung des Einzelwillens unter den allgemein gültigen Vernunftwillen, des wirklichen unter den idealen Willen des Menschen. Allein Martensen hebt dem gegenüber mit Recht hervor, dass der Mensch es nicht blos mit dem Gegensatze von Natur und Person, sondern auch von Persönlichkeit und Persönlichkeit zu thun habe, und dass das Reich der menschlichen Persönlichkeiten nothwendig eine ewige Centralpersönlichkeit d. i. Gott voraussetze. Ausdrücklich weist hier Martensen Schleiermacher's und Rothe's Begriffsbestimmung des Sittlichen: die fortschreitende Harmonie zwischen Vernunft und Natur, ab, sofern hier nur ein einzelnes Moment der Sache bezeichnet, durchaus aber nicht der wesentliche Grundbegriff des Sittlichen erschöpft sei. Es muss nun allerdings gesagt werden, dass die Ansicht Rothe's hier nicht genau wiedergegeben ist und dass, je mehr der Verfasser sonst Rothe namentlich bezüglich seiner Darstellung der Pflichtenlehre anerkennt, es erwünscht gewesen wäre, dass er auf dessen für sein ganzes ethisches System fundamentelle Bestimmungen nach jener Seite eingegangen wäre. Rothe ist nemlich das Sittliche das Zugeeignetseyn der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, das Sittliche ist ihm neben dem Religiösen selbst nur ein Artbegriff unter dem Genusbegriff des Moralischen. Jene Bezeichnung der sittlichen Function hängt bei Rothe genau zusammen mit dessen besondern Anschauungen über die Schöpfung, die Natur der Protoplasten wie die Natur der Sünde. Erst von da aus kann man verstehen, und hat es eine gewisse Wahrheit, dass das Sittliche die Aneignung der materiellen Natur ist. Abgesehen davon muss gesagt werden, dass letzteres überhaupt mit dem Sittlichen als solchem, mit der normalen menschlichen Lebensbewegung nichts zu schaffen habe, sondern dass hiermit vielmehr ein Lebensgebiet für das Sittliche bezeichnet sei, innerhalb dessen die sittliche Idee in ihrer Weise sich zu verwirklichen habe. Beherrschung und Aneignung der menschlichen Natur, der leiblichen und der geistigen, ist nemlich nicht Sittlichkeit, sondern Bildung; Beherrschung und Aneignung der Welt, der materiellen und der geistigen, ist Cultur. Der verhängnissvolle Irrthum, der durch die ganze Rothe'sche Ethik sich hindurchzieht, dass Bildung und Cultur wesentlich Sittlichkeit, Sittlichkeit wesentlich Religion sei oder dass doch eines in das Andere, also auch die Kirche in den Staat als die höchste sittliche Lebensgemeinschaft überzugehen habe, ist keimartig schon in jenen Begriffsbestimmungen enthalten.

Es gibt kaum eine interessantere, aber auch kaum eine schwierigere Frage als die nach dem Verhältniss von Sittlichkeit und Religion. Es gilt hier scharfe Grenzbestimmungen, aber auch Scheidungen, welche zugleich die

innere Einheit beider Lebensgebiete aufweisen. Wir können dem Herrn Verfasser in allem Wesentlichen nur zustimmen bezüglich dessen, was er uns in dem §. 5 — 7, wo diese Materie behandelt wird, vorlegt. Das religiöse Verhältniss ist das der Abhängigkeit, das ethische Verhältniss das der Freiheit; aber auch in der Religion ist bereits ein Freiheitsmoment gegeben, und damit ein ethisches Verhalten; der Mensch hat ja vermittelst freier That das Abhängigkeitsverhältniss, in welchem er sich Gott gegenüber findet, zu bejahen, die Gemeinschaft mit Gott selbst anzunehmen und sich anzueignen. Im Glauben ist demnach das Ethische und Religiöse in primitiver Einheit. Wenn der Herr Verfasser weiter sagt: Im Glauben ist der Mensch mit Gott vereint; in der Sittlichkeit strebt er, es zu werden: so sagt er dasselbe, was einer der bedeutendsten lutherischen Theologen in Bestimmung der Aufgabe der Ethik so ausdrückt: der Christ hat das zu werden, was er schon ist. Auch Luther hat sich ähnlich ausgesprochen. Sittlichkeit und Religion sind keineswegs ein und dasselbe, wol aber unauflöslich verbunden: eine Sittlichkeit ohne Religion ist aber eine in sich selbst unwahre Selbständigkeit, eine Freiheit, welche ihrer tieferen Begründung entbehrt, daher auch auf innerem Widerspruch beruhet. Höchst beachtenswerth ist, was der Herr Verfasser über eine „glaubens- und religionslose Sittlichkeit“ sagt. Es gibt kein zeitgemässeres Thema als dieses. Bekanntlich ist über die *morale indépendante* besonders in Frankreich viel verhandelt worden; das Buch vom Bischof Dupanloup: Der Atheismus und die sociale Gefahr, kann uns unter Anderem darüber belehren; man darf auch sagen, der sittliche Verfall Frankreichs ist mit in der zunächst theoretischen Loslösnug der sittlichen Lebensgebiete von der Religion begründet, die dann freilich in das praktische Leben unmittelbar eingeführt wurde. Die Commune in Paris ist das weltgeschichtliche Feuerzeichen dieser Loslösung. Die Loslösung der Moral von der Religion muss in ihren letzten Consequenzen in äusserste Immoralität umschlagen, wie sie selbst freilich in ihren vorgeschrittensten theoretischen Vertretern Gottesglaube und Religion als Unsittlichkeit brandmarkt. Doch auch nach dieser Seite muss mit Martensen noch als Wahrheitsmoment anerkannt werden: Es gibt wirklich auch eine Sittlichkeit ohne Religion. Das in Gott und seinem ewigen Willen begründete Lebensgesetz des Menschen ist zugleich sein eigenes Gesetz, er kann es darum auch von Gott loslösen, ohne doch die sittliche Norm selbst aufzulösen. Die Stoiker, Kant, Fichte u. s. w. waren von dem unerbittlichen Herrschaftsrechte der Pflicht durchdrungen. Aber alle Antonomie, auch sofern sie noch sittlich bleibt, hat ohne Theonomie etwas Widerspruchvolles, Unwahres, der letzten und höchsten Idee des Sittlichen und ihrem tiefsten Motive Fernes, ja ihnen Entgegengesetztes. Mit Recht redet der Verfasser von einer weltlichen Sittlichkeit, und erkennt darin, dürfen wir sagen, obwol er es unerwähnt lässt, das Wahre in der Anschauung Rothe's über ein weltliches Christenthum an, hebt aber auch das von Rothe verabsäumte Moment hervor, dass es des Menschen Aufgabe sei, dass er „jene weltliche und selbsteigene Sittlichkeit durch die religiöse heilige, seine Autonomie sich in der Theonomie verklären lasse, in seinem religiösen Verhalten das letzte Prinzip und die tiefsten Motive der Sittlichkeit finde, dass also der Mensch Alles zu Gottes Ehre thue“ (S. 25), und sagt weiter unten bedeutsam: „Wahrlich wenn das Licht der Religion ausgelöscht wird, so begreift man nicht, warum und wozu dann überhaupt noch ein sittliches Leben unter allen diesen endlichen und zeitlichen Verhältnissen solle geführt werden.“

Die Moralsysteme der alten Welt mussten mit Nothwendigkeit von ihren Religionen sich ablösen, da diese in der Form des Mythus auftraten, die Mythen aber allmählich der Kritik des mündig werdenden Geistes erlagen. Der Mensch wurde mehr und mehr das Maass aller Dinge, auch der sittlichen Maximen. Viele glauben nun, derselbe Process vollziehe sich auch in unseren Tagen; auch für unsere Tage habe die Stunde der lediglich autonomen Mo-

ral geschlagen. Allein hiegegen weist der Vf. sehr treffend darauf hin, dass achtzehn Jahrhunderte hindurch das Christenthum jene Kraft lebendiger Selbstverjüngung geoffenbart habe, einen Charakterzug, der jeder Mythologie völlig abgehe, welche, einmal abgestorben, niemals wieder erneut werden könne, sondern im Schattenreiche bleibe, dass dagegen das Christenthum eine Phönixnatur besitze und nach jedem geschichtlichen Tode alsbald wieder aus dem Grabe erstehe, und dass gerade mit der jüngsten Auferstehung, welche das Christenthum in unsern Tagen gefeiert hätte, zugleich die ächte Humanitätsidee aus dem Grabe erstanden sei, als die lebendige und unauflösliche Vermählung der Sittlichkeit und Religion.

Vortrefflich wird nun noch der Selbstwiderspruch aufgezeigt, der in der autonomen Moral liegt. Es hat Atheisten gegeben, welche sagten: ich glaube nicht an Gott, ich glaube aber an meine Pflicht, und diesen Glauben in Thaten grösster Selbstverleugnung bewährten. Diesen war nun aber wirklich das Ethische die höchste Macht des Daseyns; ihr Glaube an die Pflicht schloss den Glauben an eine sittliche Weltordnung, den schlummernden Glauben an eine göttliche Vorsehung ein. Daher wurden auch Kant und Fichte von einer absoluten Selbständigkeit ihrer ethischen Maximen doch wieder zu religiösen Postulaten zurückgelenkt. Ferner reicht diese ethische Autonomie nicht aus dem menschlichen Leiden gegenüber; auch der grösste Heroismus kann ihm gegenüber sich erschöpfen und muss seine eigene Ohnmacht in dem einzigen Ausweg absoluter Resignation offenbaren; während der Christ hinter dem Leiden die höchste Macht und Weisheit erkennt und verehrt, für welche gerade das Leiden Durch- und Uebergang ist zum endlichen Siege des göttlichen Reiches, und in williger Untergebung an jene Macht auch die Bürgschaft der Theilnahme an diesem Siege erlangt. Endlich ist in jener nur auf sich selbst gestellten Moral die sittliche Antinomie zwischen Sollen und Können nicht aufgehoben, die wirklich besteht, obwol sie z. B. Kant nicht anerkennt, und nur durch die Gnade aufgehoben wird. Christus ist nicht blos der religiöse, sondern auch der ethische Mittler; Christus ist das Urbild, das absolute Ideal. Alle christliche Sittlichkeit entwickelt sich aus dem Abhängigkeitsverhältnisse zu Christo; gleichwol ist nicht alle Sittlichkeit unmittelbar religiös; es gibt auch eine weltliche Sittlichkeit; die Leugnung einer solchen führt zu oder geht aus von einer manichäischen oder doketischen Weltanschauung. Das Christenthum hat gerade auch nach der weltlichen Seite sittlich reinigend und emanzipirend gewirkt; der Strom des christlichen Lebens soll deshalb nicht blos in die unmittelbar religiöse Sphäre eingedämmt werden, sondern sich auch in das Weltleben hinein ergiessen. Die Erfahrung lehrt ja auch genugsam, dass ächte Jünger Christi sich in allen Ständen und Aemtern, in jeder Art menschlicher Thätigkeit finden, dass der Geist Christi nicht blos in den Räumen und Hallen der Kirche gegenwärtig und wirksam ist, sondern auch auf dem Markte, in der Werkstätte des Künstlers, im stillen Kämmerlein des Dichters und Denkers, dass er den Schiffer und Matrosen über's Meer, den Krieger ins Gewühl der Schlachten begleiten kann. Das Christenthum ist aber nichts Sachliches, sondern etwas Persönliches. Diese beiden Seiten des Christenthums, die nach der rein religiösen und die nach der irdischen und weltlichen Sphäre, sieht Martensen in den beiden Gleichnissen von der Perle und dem Sauerteige angedeutet. Es ist eine feine, aber völlig richtige Aeusserung Martensen's, dass der Rothe'schen Ethik eine einseitige Auffassung des Reiches Gottes als blossen Sauerteigs für das Menschheitsleben zu Grunde liege, bei welcher die Centralität des Christenthums nicht völlig zu ihrem Rechte komme. Wir möchten bemerken, dass dies genau mit den oben angegebenen grundlegenden Bestimmungen zusammenhänge und seiner ganzen Anschauung ein pantheistisches Gepräge verleihe; das Christenthum erscheint, trotz aller Betonung biblischer Wahrheitssubstanz in wesentlichen Punkten, doch mehr nur als grosser weltgeschicht-

licher Impuls, von dem auch die sittlichen Potenzen nach unweigerlicher innerer Nothwendigkeit in geradliniger Weise sich entfalten. Hier liegt der Schlüssel zu so verhängnissvollen Irrthümern wie dem von der Auflösung der Kirche in den Staat, wie zu dem merkwürdigen praktischen Phänomen, dass ein Mann wie Rothe als Mitglied des Protestantenvereins enden konnte.

Meisterhaft werden nun die grossen confessionellen Gegensätze des Protestantismus und Katholizismus nach der sittlichen Seite geschildert. Wir freuen uns von ganzem Herzen, dass Martensen die Rechtfertigung aus Glauben mit solchem Nachdruck auch als ethisches Prinzip hervorhebt. Sie ist ein Erstes, welches eine ganze Welt von Consequenzen in sich trägt. Es ist das Subjectivitäts- oder Persönlichkeitsprinzip, das evangelische Freiheits- und Gleichheitsprinzip. Es ist auffallend, wie wenig die Bedeutung Luthers auch für die Ethik immer noch anerkannt ist; so dass z. B. Rothe sich äussern kann: „In der lutherischen Kirche endlich waren von vorn herein die Verhältnisse der Entwicklung einer theologischen Ethik äusserst ungünstig. Luther's eigene Grundrichtung war gar nicht geeignet, Interesse für sie zu erwecken. Er sprach sich über die natürliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft das Gute zu erkennen so stark aus, und wollte von gar keiner anderen Erkenntnissquelle des Sittlichen wissen ausser der göttlichen Offenbarung.“ Welch weittragende ethische Gedanken in den Werken Luthers niedergelegt sind, kann man aus von Harless' Ethik und deren häufigen Citaten aus Luther's Schriften erkennen; wie die ganze sittliche Anschauung vor Allem durch ihn und wiederum insbesondere durch die centrale Stellung, welche er der Rechtfertigung aus dem Glauben anweist, seit der Zeit der Reformation eine Umwandlung erfahren, hat Luthardt in seiner Schrift: Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, klar und überzeugend nachgewiesen. So viel ist allerdings in jenen Aeusserungen Rothe's wahr, dass die spezifisch ethischen Principien der deutschen Reformation nicht sofort eine ethisch wissenschaftliche Verarbeitung gefunden haben und vermöge anderer, näher liegender kirchlicher und theologischer Bedürfnisse auch nicht finden konnten. Luther hat aber unleugbar auch die Grundlinien einer richtigen ethischen Anschauung gezogen. Darauf wiederholt hingewiesen zu haben, dünkt uns ein Verdienst Martensen's. Der Herr Verfasser führt dann gut aus, wie durch den Protestantismus überhaupt Religion und Sittlichkeit in das normale Verhältniss zu einander gestellt wurden; die protestantische Polemik gegen die guten Werke ist keine Polemik gegen die Sittlichkeit selbst, ja der Protestantismus hat gerade durch seine tiefere Lehre vom Glauben die unauflösliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit proklamirt. Hiemit hing auch die Unterscheidung zwischen der religiösen und weltlichen Sphäre, vor Allem zwischen Kirche und Staat zusammen. Diese Unterscheidung war für die ganze menschliche Gesellschaft von eingreifendster Bedeutung. Der römischen Kirche war das Weltliche, das Nicht-Kirchliche zum unfreien Organ der Religion geworden. Das Weltliche, Staat, Obrigkeit, Kunst, Wissenschaft hat aber eine Selbständigkeit für sich. Jedoch droht immer die Gefahr, „dass jene relative und bedingte Autonomie, welche der Protestantismus den verschiedenen Seiten des Menschheitslebens zurückgegeben hat, irrthümlich als eine absolute Autonomie aufgefasst werde. Dadurch kommen dann die religionslose Moral und der religionslose Staat zur Herrschaft.“ Der Verfasser behauptet dann gewiss mit Recht, dass die evangelisch-protestantische Richtung das Wahre in der Lehre von den allgemeinen Menschenrechten, der religionslosen Moral und Politik bereits in sich enthalte. Als der eigentliche Nothstand der Gesellschaft wird bezeichnet, dass diese noch immer nicht im Stande ist, die rechte Auctorität zu finden, zu welcher sie sich in das Verhältniss einer freien Abhängigkeit stelle, was nichts Anderes heisst, als dass sie ihr rechtes Verhältniss zur Religion als der höchsten unsichtbaren Auctorität nicht gewinnen kann; während von der römischen Kirche behauptet

wird, dass sie grundsätzlich weder von der Reformation noch der Revolution etwas hat lernen wollen und deshalb sich nur bemühe, die Welt unter den Gehorsam der Kirche zurückzuführen. Der Verfasser thut dann gleichwol über genannte Kirche die bemerkenswerthe Aeusserung, dass sie mit der falschen Tradition in gewissem Maasse auch die wahre altchristliche Tradition bewahre, und dass sie, um dieses ihres Antheils an der Wahrheit willen, mit einigem Rechte dem unerschütterlichen Felsen verglichen werden könne, welcher mitten in dem unruhigen Wogen und Wallen der Freiheitsbestrebungen festgestanden habe, fügt dann aber bei, dass es gerade ein katholisches Land war, in welchem die gewaltthätigste und furchtbarste aller Revolutionen der Geschichte ausgebrochen, ohne dass die katholische Kirche trotz ihrer Stabilität und äussern Auctorität vermocht habe, auf jene welterschütternde Bewegung irgend leitend und mässigend einzuwirken, und dass z. B. die französische Nation sich beständig in einem unaufgelösten Dualismus befinde, sofern sie in der weltlichen Sphäre ein ziemliches Maass von Freiheit habe, in der religiösen und kirchlichen Sphäre das alte Joch der Unfreiheit trage; diese ungleichartigen Prinzipien müssten unvermeidlich Zweifel, Negation und Unglauben, schlüsslich auch Widerspruch und Auflehnung gegen die eine wie andere Auctorität herbeiführen. Diese Worte, noch vor dem Ausbruche des jüngsten französisch-deutschen Krieges geschrieben, klingen wie eine Weissagung. Ob der Herr Verfasser auch jetzt noch obiges immerhin günstige Urtheil über die römisch katholische Kirche festhalten würde, lassen wir dahingestellt, so sehr auch wir das jetzt gewöhnlich laut werdende, besonders von liberalen Stimmen vertretene Urtheil über diese Kirche uns nicht unbedingt aneignen können. Uebrigens redet der Herr Verfasser bereits von der, jüngst durchgesetzten Erneuerung und Sanctionirung des päbstlichen Unfehlbarkeitsdogmas, setzt also bei jener Aeusserung den eingetretenen Wendepunkt in der Entwicklung des römisch katholischen Systems schon voraus.

Bei der Besprechung des Verhältnisses von Ethik und Dogmatik wird über die Mängel, vor Allem die Enge der ethischen Anschauung der früheren Orthodoxie sehr Richtiges gesagt, während der Ethik gleichwol wie der Dogmatik ein kirchlicher und confessioneller Charakter vindicirt wird. Was hier über den Unterschied beider protestantischer Confessionen gesagt wird, ist ebenso maassvoll und treffend. Die lutherische Confession vor allem hat eine angeborene Tendenz zu ächter Katholizität, zu dem Allgemein-Christlichen; im Lutherthum tritt die evangelische Freiheit in grösserer Innigkeit hervor als in der reformirten Kirche. Auch darin geben wir Martensen Recht, dass beide Confessionen in der neueren Zeit sich in Gesinnung und Denkweise genähert haben; gesetzt auch, fügt er bei, dass man sich nicht überall überzeugen kann, dass jetzt schon zu einer wirklichen Union die Zeit gekommen sei; zu denen, die sich hievon nicht überzeugen können, gehören auch wir. Dass die lutherische Kirche von der reformirten auch Vieles lernen könne und zu lernen habe, ist unzweifelhaft; aber aus der Seele ist uns das Wort des Verfassers gesprochen, dass was die lutherische Kirche von der reformirten überhaupt und namentlich auf ethischem Gebiete herübernimmt, nicht eine blosse und unmittelbare Nachbildung der reformirten Praxis und Institutionen sei, vielmehr eine freie und selbständige Aneignung in Uebereinstimmung mit ihrer besonderen Eigenthümlichkeit und ihrer geschichtlichen Vergangenheit. Er schliesst mit den Worten: Und so beansprucht denn auch eine Ethik, welche auf dem Standpunkte der lutherischen Kirche zu Stande kommt, ihr charakteristisches Gepräge, welches sie von einer auf reformirtem Standpunkt bearbeiteten Ethik unterscheiden wird.

Das Verhältniss der Ethik zu der heiligen Schrift wird richtig ebenso als ein Verhältniss der Abhängigkeit wie der Freiheit bezeichnet. Bezüglich des letzteren muss ja anerkannt werden, dass es Erscheinungen und Gestalten

der christlichen Sittlichkeit gibt, welche in der Ursprungszeit der Kirche noch nicht hervortraten, welche aber gleichwol von dem genuinen ethischen Geist des Christenthums erzeugt wurden. Nur ist uns aufgefallen, wie Martensen einen wirklichen, in der Sache begründeten Gegensatz zwischen philosophischer und christlicher Ethik nicht anerkennen will, wol aber einen solchen zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik. Allein es muss hiegegen gesagt werden, dass es sich jedenfalls um den Gegensatz von philosophischer und theologischer Ethik handelt; und dass der Unterschied dieser beiden ein sehr wesentlicher sei. Die philosophische Ethik hat ganz andere Voraussetzungen als die theologische; jene hat das natürlich sittliche Selbstbewusstseyn, diese das christlich bestimmte, jene hat die Thatsache der Gebundenheit des Menschen überhaupt an gewisse sittliche Urnormen, diese die Thatsache des neuen Lebens in Christo, jene den Menschen, diese den Christen zum Ausgangspunkt. Allerdings kann die philosophische Ethik sehr gut christlich seyn, aber doch nur insofern, als sie von ihren Voraussetzungen aus, die ganz andere sind als die des spezifisch christlichen Lebens, dahin gelangen kann, für die sittlichen Antinomieen, die sie aufweist, allein in dem Christenthum, in der christlich sittlichen Idee die Lösung zu finden. Bei der philosophischen Ethik ist das Christenthum das Ende, während es bei der theologischen der Anfang ist. Auf der anderen Seite kann die christliche Ethik füglich philosophisch seyn, doch nur in dem ganz formalen Sinne, wonach jede ächt wissenschaftliche, logisch dialektische Construktion ein philosophisches Gepräge hat, während die sonstige Methode der theologischen Ethik auch in den von ihr aufgenommenen allgemeineren Gebieten nicht die philosophische ist, sofern auch diese Gebiete von vorn her ihre Beleuchtung erhalten von der das Ganze beherrschenden, nicht blos erst zu findenden, sondern bereits gegebenen christlich sittlichen Idee. Neben der philosophischen Ethik wäre dann die nicht christliche nur eine Abart dieser, sofern bei letzterer an die vorchristliche Ethik gedacht wird oder eine solche Form der Ethik innerhalb des Christenthums, welche grundsätzlich den Charakter des letzteren für das sittliche Gebiet verleugnet.

Ein wirklicher Glanzpunkt des ganzen Werkes scheint uns nun aber der Abschnitt: die christliche Ethik und die moderne Humanität zu seyn. Es ist uns hier Alles aus innerster Seele geredet. Richtiger, treffender, billiger, dem Sinne des Evangeliums gemässer kann über dies hochwichtige Thema nicht gesprochen werden, als hier geschieht. Unsere Zeit ist nicht so leicht zu beurtheilen, weil, so sehr in unseren Tagen vor unseren Augen das eine grosse Thema der Weltgeschichte, der gewaltige Gegensatz zwischen Glaube und Unglaube, wie noch nie sich abwickelt, so doch auch noch nie ein so reiches weites Mittelgebiet gegeben war, das so wenig das entschiedene Gepräge des Glaubens trägt als es etwa dem wirklichen Unglauben geradezu anheimgefallen ist, innerhalb dessen die Segnungen des Christenthums trotz aller persönlich verschiedenen Stellung zu demselben in der mannichfaltigsten Weise sich kund geben. Es gehört ein heller Blick dazu, die bunte Mannichfaltigkeit des gegenwärtigen Culturlebens gerade im Verhältniss zu der Hauptpotenz der Weltgeschichte, dem religiösen, dem christlichen Glauben, richtig zu würdigen. Wir danken es Martensen, dass er viel zur Klärung dieser schwer wiegenden Fragen bietet. In §. 14 spricht er über das Verhältniss der christlichen Ethik und der modernen Humanität und bemerkt zunächst, dass das Humanitätsideal des gegenwärtigen Geschlechts überwiegend das autonomische sei, der alte Mythus von Prometheus trete hierin gleichsam verkörpert entgegen: „Daher ist dieses Geschlecht in seiner emancipirten Freiheit zugleich so gebunden, an seine geheime Qualen und Herzensängste, an eine unselige, sturmerfüllte Oede in seiner innern Welt preisgegeben. Unablässig verlangt es nach Freiheit; und unter fortgesetzten Civilisationsbestrebungen und masslosen Freiheitskämpfen mühet es sich vergeblich ab, seine Fesseln

los zu werden. Es kann aber nur auf dem von aussen nach innen führenden Wege erlöset werden, nur durch den Erlöser, durch das Evangelium Christi." Freilich gilt es einer falschen Geistlichkeit gegenüber immer wieder einzuschärfen, dass Cultur, Kunst und Wissenschaft nicht an und für sich vom Uebel seien, ja eine der Bedingungen seien für die volle Entwickelung der Sittlichkeit und Religiosität; worauf es für die moderne Humanität *aber* ankomme, sei dieses, dass ihr Culturbesitz ein rechtmässiger werde und die richtige Stellung zum Höheren und zur Religion gewinne, was nur dadadurch möglich ist, dass der Mensch sein Reich zu Leben nehme von dem König der Könige, Gottes Vasall und Haushalter auf Erden seyn wolle, anstatt Selbstherrscher und Selbsteigenthümer seyn zu wollen. Die christliche Wissenschaft soll sich nun weder gleichgültig noch blos ablehnend und verwerfend verhalten gegen die prometheische Humanität unserer Tage, sondern zugleich die in jenem emancipirten Weltbewusstseyn gefangenen Wahrheitsmomente erkennen und den Anknüpfungspunkten für das Christliche liebend nachspüren; „noch immer gibt es Viele, welche nach Erlösung verlangt, welche sie auch gern annehmen würden, wenn sie ihnen nur in rechter *Weise* könnte nahe gebracht werden; ein Neues suchen sie, und sie wissen nicht, dass dieses Neue, das sie suchen, das rechtverstandene Christenthum selbst ist, welches nicht, wie man ihnen oft vorgestellt hat, etwas — Unmenschliches (dem menschlichen Fühlen und Leben Fremdes, ja Feindliches), vielmehr Etwas ist, das den tiefsten Bedürfnissen des Menschen entgegenkommen will." Unleugbar haben die Fehler der alten Orthodoxie und des Pietismus zu jener Emancipation des Weltbewusstseyns und Weltlebens beigetragen; man hat zu ausschliesslich seinen Blick auf das *Reich* der Natur gerichtet, und für das Reich der ersten Schöpfung, welches doch die Voraussetzung ist für das der Gnade, die Augen beinahe völlig verschlossen; man hat das gegenwärtige Leben zu sehr nur als Mittel für das zukünftige, zu wenig als Zweck an und für sich selber betrachtet, und doch kann es jenes nur durch dieses seyn. Das Wort: Alles ist eitel, bekommt seine tragische Bedeutung erst dann, wenn es über die Dinge ergeht, welche in Wahrheit eine Realität sind, ja eine gewisse Weltherrlichkeit darstellen, aber im Verhältniss zu der höchsten Realität, zu Gott, von dem sie geschieden und losgerissen sind, dennoch als blosse Eitelkeit und Nichtigkeit erscheinen: „Das Evangelium vergleicht das Himmelreich mit einem Kaufmanne, welcher gute Perlen suchte, und da er Eine köstliche Perle fand, so ver*kaufte* er Alles, was er hatte, ging hin und kaufte sie; jenes, sein Eigenthum, welches er dahin gab, es bestand doch nicht aus blossen Rechenpfenningen oder alten Lumpen, sondern hatte wirklichen Werth, wirkliche Geltung." „Geben wir um Christi willen alle jene Weltrealitäten auf, so dass wir unser Heil nicht mehr in ihnen suchen und ihrer uns nicht mehr rühmen: so sollen wir sie in einem höheren Sinne zurückempfangen; sie sollen uns in einem höheren Zusammenhange nicht blos der Betrachtung sondern des Lebens wiedergegeben werden, also dass wir die ganze Mannichfaltigkeit *jener* Güter in ihrem rechten Verhältnisse zu dem Einen, das ihr lebendiges Centrum bildet, erkennen, erleben, fühlen, dass wir uns relativ zu dem Relativen, absolut zu dem Absoluten verhalten." Wir fügen diese Sätze absichtlich bei, weil sie so bezeichnend als möglich für des Verfassers ethische Anschauung sind, die uns die vollkommen richtige dünkt.

Eine der schwierigsten Fragen ist immer die nach der Eintheilung der Ethik gewesen. Wir wollen uns nicht weiter über diesen Punkt verbreiten, nur dies bemerken wir, dass Martensen die Ethik in einen theoretischen oder contemplativen und in einen praktischen Theil, in einen allgemeinen und einen besonderen Theil zerfällt. Für den ersteren, der uns bis jetzt allein vorliegt, behält er die alte Eintheilung in Güter-, Tugend-, Pflichten- oder Gesetzeslehre bei; im zweiten wäre 1) von dem Leben unter dem Gesetze,

2) dem Leben in der Nachfolge Christi, 3) von dem sittlichen Gemeinschaftsleben und dem Reiche Gottes zu handeln. Wir wissen, was man gegen die althergebrachte für den allgemeinen Theil noch beibehaltene Eintheilung vorbringt und theilweise nicht ohne Grund einwendet. Jedenfalls fällt aber bei Martensen eine Reihe von Instanzen gegen diese Gliederung weg, weil er sie nur für den allgemeinen Theil befolgt, der die Principien, Ideale und Normen, welche für die ethische Welt- und Lebensanschauung bestimmend seyn sollen, darzustellen hat. Ohne Zweifel ist sie hier mehr am Platze als in der eigentlichen, speziellen Ethik. Uebrigens muss gesagt werden, dass schon in dem allgemeinen Theil der Persönlichkeitsbegriff, die Idee der christlich ethischen Persönlichkeit das Durchschlagende ist, und dass ihm für den speziellen Theil die Darstellung der ethischen Persönlichkeitsentwicklung der vorherrschende Gesichtspunkt ist.

Ehe Martensen nun im allgemeinen Theile selbst von Gut, Tugend und Gesetz redet, handelt er noch von den Voraussetzungen der christlichen Ethik, der theologischen, anthropologischen, kosmologischen und soteriologischen, sowie eschatologischen Voraussetzung. Eine Fülle tiefgehender *elementa cognitionis* tritt uns hier entgegen. Martensen's Gottesbegriff wird auf der einen Seite durch das Wort charakterisirt: Das Ethische, die Liebe, welche Gottes innerstes Grundwesen ist, muss das Logische und das Physische, die Intelligenz und Macht als seine Potenzen in sich haben; auf der andern durch die Aeusserung: Es steht fest, dass der Gedanke einer ewigen Natur in Gott von dem ethischen Gottesbegriffe unzertrennlich ist, denn nur als Herrscher über eine reale Natur können Geist und Freiheit ihre ganze Energie offenbaren; soll Gott wirklich als der absolute Machtwille, und zwar dieser als ein Moment in dem ewigen Liebeswillen gedacht werden: alsdann muss er auch ein *dominium* haben d. i. eine Allheit reeller Kräfte, über welche er walte als der Herr und Gebieter. Wir können der Aufstellung dieses realistischen Gottesbegriffs, der die Schrift nicht wider, sondern für sich hat, nur zustimmen. Dagegen können wir, um von Einzelnem zu reden, die Deutung der Frage des Herrn: Was heissest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott? die in den Worten: So lange Christus sich noch in der Zeitlichkeit und im Stande der Erniedrigung befindet, steht auch er noch in jenem Gegensatze zwischen seiner Wirklichkeit und seinem Ideale u. s. w. gegeben ist, uns nicht aneignen. Die Frage ist gewiss nur pädagogisch gemeint, damit der reiche Jüngling von seiner eigenen Rede aus zur Anerkennung des übermenschlichen Gutseyns des Herrn, seiner menschlichen Einzigartigkeit, seiner göttlichen Würde geführt werde. Aber sehr gut bezeichnet der Verfasser den Standpunkt der heiligen Schrift bezüglich der Gottesidee als den eines geistigen Realismus, ebenso hoch über dem Spiritualismus als Materialismus stehend. Auch das Mysterium der Trinität wird kurz besprochen und aus der Idee der Liebe hergeleitet. Gibt es überhaupt eine apriorische, von der Gottesidee selbst ausgehende Darstellung der Trinitätslehre, so ist gewiss diese allein die richtige: „Die praktische Seite der Sache bleibt immer diese, dass Gott den ewigen und vollkommenen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst, ein in sich vollkommen befriedigtes Liebesleben haben muss."

Die anthropologische Voraussetzung charakterisirt sich mit den Worten: Der Mensch muss in gewissem Sinne Herr seyn, um Gottes Diener werden zu können; die höchste Bestimmung des Menschen ist nicht sein königliches Verhältniss zur Natur, sondern vielmehr sein Diener- und Liebesverhältniss zu Gott und dem Nächsten. Der Mensch wird als geistleibliche Creatur gefasst, wobei über ein einzelnes Glied seines Leibes, die Hand, schön und geistvoll gesprochen wird: Mit der Hand führet der Mensch sowol seine guten als bösen Handlungen, edle Thaten wie Verbrechen aus. Auch faltet er die Hände zum Gebet, als äusseres Zeichen, dass er Gotte gegenüber aller

eigenen Selbständigkeit und eigener Herrscherwürde entsage, und sich unter die Hand des Höchsten demüthige. Durch Handauflegen segnet er, und reichet seinem Nächsten die Hand, zum Zeichen der Gemeinschaft und des Bündnisses u. s. w. Treffend ist auch das über die Individualität und das Verhältniss der Seele zu ihrem Organismus Gesagte; jedes menschliche Individuum stellt eine unergründliche Einheit dar, jeder Mensch ist ein Genius, denn das Wesentliche in dem Begriffe des Genius ist das übernatürliche, unsterbliche, individuelle Wesen, welches hier mitten in der Natur erscheint. Die Individualität drückt aber nicht allein der Seele des Menschen, sondern auch dem Leibe sein Gepräge auf; die Seele ist nicht blos die selbstbewusste, sondern zugleich die vorbewusste und vorwissende, welche eine plastische Kraft dem Leibe gegenüber ausübt, der kein zufälliges Conglomerat ist, sondern eine organische Gestalt, die nicht anders entstehen konnte als unter Voraussetzung eines Schemas, welches als in der Seele präexistirend gedacht werden muss, wobei aber durchaus nicht an eine metaphysische Präexistenz nach mancher alten und neuen Anschauung gedacht wird. Die psychologischen Grundformen in der Entwicklung der Persönlichkeit sind dem Verfasser Assimilation und Produktion, entsprechend den sonst üblichen ethischen Terminis des Aneignens und Bildens. Ganz beifallswerth ist was der Verfasser über die Aufnahme geistiger Stoffe in unser Inneres, über ein geistiges Essen und Trinken, über die Anbildung eines inwendigen Leibes sagt, in Letzterem sich, wie wir beifügen, mit Rothe berührend; wodurch das Wort von Christo als dem Brote des Lebens erst seinen vollen, realen Gehalt empfängt, worauf auch die Sacramentslehre, besonders die lutherische hinweist. Die Triebe des Menschen werden als weltlicher und als Trieb des Reiches Gottes gefasst. Die Sünde ist dem Verfasser nach ihren beiden Grundformen falsche Selbsterniedrigung und falsche Selbsterhöhung, sinnliche Genusssucht und Hochmuth. Höchst geistvoll ist, was der Verfasser hiebei über den Geiz, auch den Ehrgeiz sagt, die in einer Art Zwischenregion zwischen den äussersten Punkten im Reiche der Sünde sich bewegen: Der Geizige ist ein Sclave der Sinnlichkeit, jedoch nicht unmittelbar, sondern durch ein auf Reflexion beruhendes Verhältniss vermittelt, sofern er nemlich nicht geradezu von den Genüssen selbst abhängig ist, sondern von ihrem Repräsentanten, dem Gelde. Der Ehrgeiz dagegen stammt aus dem Geiste; aber nicht das Geistige als solches, nicht das Wesen der Sache selbst liegt den Ehrsüchtigen am Herzen, sondern das Phänomen, das Ansehen, die Anerkennung, welche der Geist von Seiten der Welt geniesst, also das, was er in der Vorstellung Anderer gilt.

Bei der Bestimmung der Begriffe: freier und gebundener Wille, bezeichnet der Verfasser sehr treffend die Gegensätze des Determinismus und Indifferentismus, und weiss das Richtige in beiden zu würdigen und in höherer Einheit zusammenzufassen. Eingehend verbreitet er sich über Schopenhauer's psychologischen Determinismus; auch die Moralstatistik wird kurz besprochen. Das Ziel der Geschichte und Erziehung der Menschheit bezeichnet der Verfasser mit den schönen Worten: Gott will einen Tempel aus lebendigen Steinen haben, einen Tempel, der in tiefer und heiliger Verborgenheit durch die Zeiten hindurch wächst, aber erst alsdann, wenn die Gestalt dieser Welt vergeht, wenn der Tag anbricht in unvergänglichem Glanze, in ewiger Herrlichkeit aufgehen wird. Dass wir in vollem Sinne des Wortes, statt blinde Werkzeuge zu seyn, vielmehr Gottes Mitarbeiter an diesem Tempelbaue werden, darin besteht unsere letzte und höchste irdische Bestimmung.

Uebergehend zu den ethischen Grundbegriffen und der ethischen Welt- und Lebensanschauung redet der Herr Verfasser zunächst vom höchsten Gut und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: Gottes Reich das höchste Gut. Seligkeit und Glückseligkeit. Gottes Reich und das Reich der Sünde.

Das höchste Uebel. Gottes Reich und die Welt. Optimismus und Pessimismus. Gottes Reich und Menschheitsreich. Erlösung und Emancipation. Gottes Reich und der Einzelne. Socialismus und Individualismus.

Wir gestehen, dass wir bei Bezeichnung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes noch schärfere Begriffsbestimmungen gewünscht hätten. Martensen sagt S. 207: Alsdann stellen wir uns das Reich Gottes — im Sinne der typischen Vorausdarstellung des zukünftigen — als die Totalität, den Inbegriff aller ethischen Güter vor, so weit dieselben innerhalb der jetzigen Daseynsbedingungen möglich sind, als einen allumfassenden Gemeinschaftsorganismus, wo alle Zwecke der Humanität, sowol die individuellen als die universellen, Familie, Staat, Kirche, Kunst, Wissenschaft in dem Einen heiligen Endzwecke, welcher das Ideal des Reiches Gottes auf Erden ist, centralisirt sind. Hiernach könnte es scheinen, als gehörten auch Familie, Staat, Kunst und Wissenschaft zum Reiche Gottes, was immer, obwol es in den Ethiken öfters geschieht, eine Grenzverrückung ist. Streng genommen gehört das Reich Gottes nur der religiösen Sphäre an, fällt mit der Kirche nicht zusammen, hat aber seine reale Existenz in der Kirche, während Familie und Staat die Organismen des natürlichen Lebens, Kunst und Wissenschaft die Träger und Potenzen des Culturlebens der Menschheit sind. Sie alle sollen in ein inneres Verhältniss zum Reiche Gottes treten und dessen heiligende und verklärende Kräfte in sich aufnehmen, ordnen sich ihm aber unbedingt als dem höchsten Gute unter. Noch einige Mal begegnen uns nach dieser Seite keine ganz scharfen und treffenden Grenzbestimmungen. Der Begriff der G l ü c k s e l i g k e i t wird mit Recht als ein weltlicher bezeichnet; nur Plato in seiner „Gottähnlichkeit" und die eleusinischen Mysterien in ihren geheimnissvollen Tiefen führten in der alten Welt über diesen Begriff einer blos irdischen Eudämonie hinaus, während die christliche Ethik die höhere Idee der Seligkeit kennt, und das höchste Gut nicht blos wie Kant in der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, sondern in der Einheit von Heiligkeit und Seligkeit erkennt.

Dem höchsten Gut als der Einheit der heiligen Liebe und Seligkeit steht das höchste Uebel als die Einheit von S ü n d e und Unseligkeit entgegen.

Höchst interessant, voll der treffendsten psychologischen und geschichtlichen, besonders der Dichterwelt entnommenen Erörterungen ist der Abschnitt: Reich Gottes; Optimismus und Pessimismus. Das Christenthum ist die Wahrheit der beiden letzteren; ihm ist die Welt eine Zwischenregion, weder Himmelreich noch Hölle, wol aber ein Vorhof zu beiden, eine Welt der Sünde und des Todes und doch auch eine reiche Gotteswelt. Optimismus und Pessimismus sind Geschwister und verhalten sich zu einander, wie unmittelbares Empfinden sich zur Reflexion verhält; Göthe ist dem Verfasser der Dichter der Harmonie, Byron der Dichter der Disharmonie; bei Shakspeare, dessen Dichtungen in den V o r a u s s e t z u n g e n des Christenthums wurzeln, findet sich eine historische Weltanschauung mit dem ächten Pessimismus und dem ächten Optimismus. Der christliche Pessimismus findet seine Bestätigung in der Erfahrung des wirklichen Lebens, so auch, und zwar in besonders prägnanter Weise, in den beiden grossen Phänomenen des T r a g i s c h e n und K o m i s c h e n. Denn das Komische ist nach Vinet's richtiger Bemerkung die Naivität der Sünde. Hinter dem komischen Optimismus steht der sittliche Ernst, und hiemit der Pessimismus, wie verschleiert im Hintergrunde, gleichwie der Thorheit immerdar die Sünde zu Grunde liegt, gleichwie hinter dem Glücke, hinter dem leichten Spiele des Zufalls ernstere Geschicke wie dunkle Wolken schweben. Ganz besonders treffend ist der Abschnitt: Gottes Reich und das Reich der Menschheit; Erlösung und Emanzipation. Die eigenthümlichen Antinomieen in dem Culturleben der Gegenwart sind hier meisterhaft gezeichnet und überhaupt das Verhältniss des Christenthums zu der Culturentwicklung in das klarste Licht gestellt. Das Christen-

thum hat emanzipirend, nach allen Seiten hin, nach Seiten der Persönlichkeit, des politischen, socialen und religiösen Lebens befreiend gewirkt; es hat eine Freilassung zum Genusse von Menschenrechten, zur Beherrschung der Welt, zum vollen und ungestörten Gebrauche der menschlichen Fähigkeiten, insonderheit auch des Vermögens, in Betreff des Uebersinnlichen und Unsichtbaren seine freie Bestimmung zu treffen, bewirkt. An diesem Momente der erlösenden Wirksamkeit des Christenthums nehmen Alle, die in der Christenheit leben, ob gläubig oder ungläubig, Antheil. Dies ist aber doch noch nicht die eigentliche Erlösung; denn diese macht nicht sowol von dieser oder jener Schranke und von partikulären Mächten frei, als vielmehr von dem freiheitswidrigen und menschenfeindlichen Prinzip, welches die Menschen vor Allem von Gott scheidet, welches nicht blos ausser dem Menschen vorhanden ist, sondern als Sünde in seinem eigenen Herzen wohnt, frei. Die durch den unerkannten Segen des Christenthums blos Emanzipirten sind allerdings zu einer höhern Stufe der Humanität, zu Menschenwürde und Menschenrechten erhoben; aber sie selber sind — möge immerhin auf ihrem Leben ein gewisser Widerschein der Erlösung ruhen — noch in ihren Sünden. Das Christenthum emanzipirt den Menschen, macht ihn zum Herrn in einem selbständigen Menschheitsreiche, damit er so vor Allem fähig werde, ein rechter Diener zu werden. Wenn heute Mancher in der fortschreitenden und alle Verhältnisse umfassenden Emanzipation das eigentliche Ziel der Geschichte erblickt, und darin die wesentliche Bedeutung des Christenthums erkennt, zu einer freien Humanitätsentwicklung den weltgeschichtlichen Anstoss gegeben und die grossen socialen Reformen zuerst eingeleitet zu haben: so müssen wir das als einen Hauptirrthum unserer Zeit bezeichnen. Von diesem Irrthum, möchten wir erwähnen, ist auch Rothe nicht frei. Mit dem universellen Gottesreich ist allerdings ein universelles Menschheitsreich gekommen; allein der Mensch kann nun in einem zweiten Sündenfall als ein neuer Prometheus sein eigenes Reich begründen, sich in seiner eigenen Selbstherrlichkeit im Gegensatze gegen das Reich Gottes befestigen, und sich nicht blos von hemmenden Naturmächten und Weltmächten allein, sondern sogar von seinem Abhängigkeitsverhältnisse zu Gott und der göttlichen Offenbarung emanzipiren wollen. Den Menschen wird ein grosses Entweder — Oder vorgelegt, dass sie entweder in dienender Liebe das Menschheitsreich sich in Gottes Reich verklären lassen, oder dass sie im hochmüthigen Eigenwillen jenes Reich ohne und ausserhalb des Reiches Gottes aufzurichten trachten. Der Gegensatz kann sich dann steigern zum Gegensatz zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Reiche. Das Letzte auf Erden ist nicht der ewige Friede, welchen die Philosophie erträumt hat, sondern der gewaltigste und heisseste Krieg zwischen den beiden Lagern. Bezüglich des geschichtlichen Fortschritts kann sowol gesagt werden, die Zeiten werden besser, als die Zeiten werden schlechter. Aber immer bleibt die Hauptsache nicht die Emanzipation, sondern die Erlösung.

Mit der fortschreitenden Emanzipation gelangt auch der Gegensatz zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, zwischen Socialismus und Individualismus zu immer grösserer Bedeutung. Unter ersterem wird diejenige Richtung und Anschauung verstanden, durch welche die Gemeinschaft, unter letzterem diejenige, durch welche der Einzelne als höchster und letzter Endzweck der ethischen Entwicklung gesetzt wird. Die nähere Ausführung ist auch hier äusserst klar und belehrend. Das Christenthum ist wieder die Einheit beider Richtungen; das Evangelium ist im höchsten Sinne socialisirende, im höchsten Grade individualisirende Macht. Socialistisch ist Plato's Republik, der Katholizismus, der rein confessionelle Staat, der falsche Liberalismus, die terroristische Revolution, das bekannte System der Neuzeit, das sich sonderlich als Socialismus und Communismus bezeichnet. Die dem ausgeprägten Socialismus zu Grunde liegende Anschauung ist der Pantheismus,

durch welchen die Welt in lauter persönliche Atome aufgelöst wird. Es wird nun ausführlich der religiöse Individualismus Vinet's und namentlich auch der des Dänen Kirkegaard, dessen System erst aus Martensen's Darstellung uns einigermassen klar geworden ist, zur Darstellung gebracht. Sehr interessant ist, wie hier Martensen den alten Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus wiedererkennt; denn ersterer kennt nur das Allgemeine als das wahrhaft Seiende, letzterer nur das Einzelne, das Individuelle. Martensen hat ganz Recht, wenn er gegen die beiden genannten Vertreter des Individualismus behauptet: Niemals und nirgends wird das Christenthum in den Individuen zur Erscheinung kommen, ohne zugleich seine Gemeinschaft bildende Kraft zu erweisen.

Wir gehen nun über zum zweiten Theile, der von der Tugend handelt, näher von dem Persönlichkeitsideal, von Christo unserem Vorbild, Christo dem Einzigen, Christo und den grossen Männern, dem Vorbilde sittlicher Freiheit, dem Menschensohne und Gottessohne, dem Vorbild der Liebe und des Gehorsams, der wirkenden und duldenden Liebe, dem Vorbilde der Herrlichkeit, der Jüngerschaft, der Nachfolge Christi, der christlichen Cardinaltugend, dem tiefsten Motiv und Quietiv, dem christlichen Charakter handelt. Wir sehen, es ist hier vorzugsweise von dem Mittelpunkte christlichen Glaubens, der Person und dem Werke Christi, in seiner unmittelbaren ethischen Verwendung die Rede. Wir haben hier nicht blos die Mitte, sondern auch die Krone des ganzen Werkes; denn das hier Gesagte hat auf uns einen ganz besonders befriedigenden Eindruck gemacht und vereinigt theilweise, ohne den Charakter der wissenschaftlichen Exposition zu verleugnen, in seltener Weise das belehrende und das erbauende Element — in des Wortes edelstem Sinne —, manche Ausführungen sind auch unmittelbar apologetisch gehalten. Sehr fein und wahr wird zunächst zwischen der eigentlich christlichen Tugend, der Tugend des neuen Menschen, und jener Tugend unterschieden, welche zu ihrer Voraussetzung die durch Christus blos emanzipirte, nicht die durch Christus erlöste und wiedergeborene Persönlichkeit hat. Letztere ist wesentlich auf dieselben Factoren, wie die heidnische Tugend beschränkt, auf Geist und Natur, Vernunft und Sinnlichkeit. Aber der modernen, zur freien Humanität emanzipirten Persönlichkeit ist eine Universalität und zugleich eine Intensivität eigen, welche auf dem antiken Standpunkte gar nicht denkbar ist. Die moderne Persönlichkeit unserer Tage hat nicht allein das Christenthum, sondern auch die Reformation, überdies die Revolution mit allen ihren emanzipirenden Wirkungen zu ihren Voraussetzungen. Sie ist jenen nationalen Schranken sowie dem Kastenwesen der alten Welt, ferner der falschen Auctorität der Hierarchie, endlich den Bedrückungen des politischen Absolutismus entwachsen. Sie ist zum Besitze ihrer Menschenrechte gelangt, geniesst der Denk- und Prüfungsfreiheit, der Gewissens- und Glaubensfreiheit, dazu auch der politischen, bürgerlichen und vieler anderer Freiheiten. Daher kann sich denn auf der Basis der Emanzipation allerdings eine höhere Sittlichkeit als die antike entwickeln. Aber, sagt nun Martensen sehr richtig, ihre Stellung ist zugleich weit schwieriger und misslicher, als die der antiken Sittlichkeit. Ja es fehlt ihr ein festes und bestimmtes Humanitätsideal, während Griechenland und Rom sich ihrer ganz bestimmten Menschenideale erfreuten. Christus ist den heutigen Gebildeten nicht Vorbild, da sie ihm persönlich entfremdet sind, ihr Humanitätsideal suchen sie aber unter allen Gestalten, in Vorzeit und Gegenwart, im Morgen- und Abendlande, unter allen Himmelsstrichen, in allen Nationen; bis zu einem gewissen Grade lassen sie Alles gelten, aber nichts unbedingt, sie müssten die Antwort auf die Frage, was denn ihr eigenes Ideal sei, schuldig bleiben. Denn der Fortschritt, sagt Martensen höchst treffend, jene unbestimmte Vorstellung, in welcher die Meisten dahin leben und wirken, ist ein höchst nebelhaftes Ideal. Die blos emanzipirte, aber unerlöste Persönlichkeit ist daher zu immerwährender Unruhe, zum

Unfrieden verurtheilt: denn mit allen ihren reichen „Errungenschaften" — welche Schätze des Wissens und der Einsicht besitzt das heutige Geschlecht! —, mit aller ihrer Production und all ihrer Kritik trägt sie ein ungeheures Vacuum in ihrem Innern, welches durch nichts Anderes auszufüllen ist als allein durch den Glauben an Gott in Christo. Könnte man heutiges Tages in die Herzen schauen, sagt Martensen gleich treffend, so würde man in vielen Herzen unter anscheinend ruhiger, von der Reflexion beherrschter Oberfläche ein Gewühl von Zweifeln, Qualen, geheimen Leidenschaften erblicken, welche, wenn auch nicht in hellen Flammen hervorbrechend — dafür ist die moderne Persönlichkeit viel zu reflectirt —, um so verzehrender in der Stille fortglühen.

Ueber dieser Folie erhebt sich nun um so herrlicher und grossartiger das Bild Christi, das uns Martensen sodann entwirft. Er vergleicht ihn mit Anderen der grossen Männer; Shakspeare, Raphael, Mozart u. s. w. gehörten aber nicht in diese Kategorie, der charakteristische Zug der grossen Männer ist das Gemeinschaftstiftende und -bildende. Eine Weltreligion hat aber ausser Christus kein Religionsstifter gestiftet. Er steht da als der in absolutem Sinne G e b e n d e, als der, welcher durch seine Religion nicht nur einem einzelnen Zeitalter, sondern der Welt eine neue Gestalt gegeben, schöpferisch eine neue Entwicklung der Welt, einen neuen Weltlauf, eine neue durch die Reihe der Jahrhunderte fortlebende Menschheit in's Daseyn gerufen. Auf ihn passt die Bezeichnung des grossen Mannes nicht, auf ihn passt allein jenes Wort des Engels: Er wird gross und ein Sohn des Höchsten genannt werden. Keiner der Heroen der Weltgeschichte hat sich die Aufgabe gestellt, der Welt Heiland zu werden: und keiner hat den Gedanken gefasst, sein eigenes Leben als ein Vorbild aufzustellen, welches auch für das letzte der auf Erden lebenden Geschlechter das allein und allgemein gültige werden sollte. Sehr ansprechend ist die Schilderung Christi als des Wendepunkts der Zeiten, welche mit den Worten schliesst: Die Grösse, welche Christus während seines Wandels auf Erden offenbart, ist die stille Grösse. Denn in tiefster Stille, in einem dunkeln, entlegenen Winkel der Welt vollbringt er das Werk der Erlösung und Versöhnung und lässt dem Geschlechte sein Vorbild. Erst nachdem er verkannt, verrathen, verstossen, am Kreuze den Tod des Missethäters gestorben und der Welt unsichtbar geworden ist, wird es der Welt offenbar, was er für sie g e w e s e n, und nicht blos gewesen, sondern fortwährend für sie i s t. Wenn nun weiter S. 349—397 Christi Persönlichkeit nach allen Seiten uns vor Augen geführt und das Vorbildliche an seinem Leben aufgezeigt wird, so müssen wir sagen, wir kennen aus der neueren theologischen Literatur keine Darstellung, in welcher die ethische Seite in dem Leben Christi mit solcher psychologischen Feinheit und Wahrheit, in so zusammenfassender abgerundeter Weise, mit solcher Schönheit und in solchem Glanze der Diction, mit so plastischer Klarheit und mit so ergreifender und erhebender Wirkung gezeichnet wäre als hier. Besonders herrlich ist der Nachweis des völlig Einzigartigen in dem Reichthum und in der Harmonie des Wesens Christi. Ungern versagen wir uns nähere Mittheilung, weil sich kaum Einzelnes aus dem wohlgefügten Ganzen ablösen lässt.

Unerwähnt können wir aber nicht lassen, dass, was für Darstellung des wirklichen Lebens Christi immer die Hauptsache bleibt, der metaphysische Hintergrund für dasselbe nirgends verleugnet oder zurückgestellt, sondern als die nothwendige Voraussetzung der geschichtlichen Wirklichkeit mit allem Nachdruck geltend gemacht wird: „Das in Wahrheit ethische, das ächt menschliche Vorbild, welches Christus uns hinterlassen hat, ruhet auf dem mysteriösen Gottesgrunde seines Wesens, so dass es, von diesem Grunde losgerissen, die ihm inwohnende Kraft einbüsst, hohl und schaal wird." Hiebei wird bezüglich der Erniedrigung Christi ein bedeutsames Wort St. Martin's angeführt, das in der That die richtigen Gesichtspunkte für die hochwichtige Lehre von

der Kenosis in der bündigsten Weise andeutet: Christus entkleidete sich seiner göttlichen Herrlichkeit, und es blieb ihm nur der unauslöschliche Brennpunkt der Liebe. Besonders schön ist das S. 374 Gesagte: Dieses völlig einzige Verhältniss des Eingeborenen zum Vater, diese seine innere Einsamkeit, in welcher der Vater bei ihm ist, in der tiefsten Stille seiner Seele, sie ziehet sich, wie eine ununterbrochene stille Sonntagsfeier, durch sein ganzes, inmitten der Menschen verlaufendes Leben fort. Auch mitten im Gewühle und Kampfe des Lebens, wie bei dem innigsten Liebesverkehre mit den Seinen, überall und immer bleibt er der grosse Einsame in dem menschlichen Geschlechte, der, obgleich umringt von den rauschenden Stimmen und wechselnden Bildern der Welt, im Geiste beständig vom Vater höret und schauet, was der Vater ihm zeiget. Zu wenig Gewicht scheint uns Martensen S. 376 auf die Salbung Christi mit dem heiligen Geist und mit Kraft (AG. 10, 38) als einer besondern, in dem Leben Christi ein Neues begründenden Gottesthat zu legen; sie — was bei der Taufe Christi geschah — ist nicht eine einzelne, wenn auch besondere Weihe neben andern, sondern die förmliche und feierliche Installation Christi zu seinem Berufswerke und die Berufsausrüstung desselben durch Mittheilung des heiligen Geistes als des Amtsgeistes, der von nun an über ihm bleibt, sich allerdings immer tiefer in ihn einsenket und sein ganzes Berufsleben überwaltet. Jedenfalls denkt der Apostel in jenem Zeugnisse an dieses einzigartige geschichtliche Ereigniss in dem Leben Christi. Ebenso beanstanden wir die Aeusserung S. 361: Auf dieser Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gottesgemeinschaft beruht die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, welche schon der Idee des Reiches Gottes zu Grunde liegt, sofern dieses ein Reich von Individuen ist, welches Gott selber mit seiner realen Gegenwart erfüllt. Dieser Aeusserung liegt die auch sonst von Martensen vertretene Idee einer Menschwerdung des Sohnes Gottes auch abgesehen von der Sünde zu Grunde, die wir uns nicht aneignen können, der z. B. auch Kahnis in seinem letzten Werke: Christenthum und Lutherthum entgegengetreten ist.

Sehr wohlbemessen, in der richtigen Mitte sich bewegend, und wie immer krankhafte Abirrungen zur Rechten und Linken abwehrend, sind dann ferner die Ausführungen des Verfassers über die Jüngerschaft und Nachfolge Christi. Wie vollkommen gesund ist doch die in dem Folgenden kundgegebene Anschauung des Verfassers: Indem die christliche Kirche, sowol in Lehre als Cultus, die vollständigste Oeffentlichkeit beobachtet, das Evangelium von den Dächern predigt, die grossen nationalen Massen tauft, die höchsten Wahrheiten dem gemeinen Mann und den Kindern mittheilt: so kann es den Anschein gewinnen, als würden die Mysterien dadurch profanirt. Die Oeffentlichkeit und Allgemeinheit der Kirche aber ist eine Folge der Allgemeinheit der Gnade und der Berufung. Auch hierin zeigt sich die Demuth und Selbsterniedrigung der Liebe, dass sie auf solche Weise ihre Gaben allgemein macht, es sich gefallen lässt, dass so viel ihrer edlen Saat an den Weg fällt, von den Menschen zertreten oder von den Vögeln des Himmels gefressen wird, damit Niemand sagen könne: die Gnade, das wahre Geheimniss des Lebens sei ihm nicht angeboten worden. Hier wie überhaupt bekennt sich der Verfasser zu unserer Freude entschieden als Freund des Volkskirchenthums, obwol er auf der andern Seite ebenso entschieden den Unterschied eines exoterischen und esoterischen Christenthums anerkennt; aber nur der Glaube ist es, worauf dieser Unterschied beruht. Sehr gut wird mit den Worten: „Die christliche Tugend, als die Einheit der Gesinnung und der Handlungsweise nach dem Vorbilde Christi, ist Beides zugleich, nachbildlich und originell, abgeleitet und dennoch in jedem Individuum ein Neues, sofern sie aus dem Geiste, und aus dem Innersten der Individualität geboren wird, sofern es des Menschen ewiger Genius, das individuelle und persönliche Gottesbild ist, welches durch die Kraft der Erlösung und in der Gemeinschaft

Christi zur Selbstentfaltung gelangt; ein jeglicher Mensch soll dargestellt werden als Einer, der da vollkommen sei in Christo Jesu", das tiefste Wesen des christlichen Lebens geschildert. Auf's treffendste werden die verschiedenen falschen Arten einer Nachbildlichkeit Christi geschildert und zurückgewiesen. Gegen den ascetischen Abweg bemerkt Martensen: In einem blos ascetischen, in äusseren, formellen Uebungen aufgehenden und selbst quäkerischen Leben bleibt stets eine Menge von Anlagen, die dem Individuum gegeben sind, ungebraucht, weil sie allein in den Aufgaben des sittlichen Gemeinschafts- und Culturlebens verwandt werden können; gegen den rationalistischen: Es gibt in unsern Tagen rationalistische Humanitätsprediger, welche vom Sauerteig des Christenthums etwas aufgenommen haben, es fehlt aber die Perle; gegen die Mystiker, welche mit Beiseitesetzung des Erlösers und Versöhners sich überwiegend an das Vorbild halten: In ihrem Innersten lösen sich unaufhörlich Betrübniss und Freude ab, ohne in einander aufzugehen. Wiederum wird hier Luther als Typus der Wahrheit und Gesundheit aufgestellt: Die Mystiker kennen jene evangelische Grundstimmung nicht, welche z. B. aus einem Luther uns so unendlich wohlthuend anspricht, bei dem das Leid des Schuldbewusstseyns in seine Freude an der Gnade und dem Besitz derselben völlig aufgenommen und verklärt ist. Es fehlt der rechtfertigende Glaube, in welchem ein Paulus, ein Luther in seiner klösterlichen Anfechtung, den unerschütterlichen Halt gewannen unter allen Schrecknissen und Aengsten. Auch Kirkegaard, welcher ebenfalls das Vorbild Christi einseitig betont, wird hier widerlegt. Abschliessend sagt Martensen: Im Einklange mit den Hauptlehren unserer evangelischen Kirche behaupten wir, dass ohne den rechtfertigenden Glauben an den Erlöser es unmöglich sei, dem heiligen Vorbilde in Wahrheit nachzufolgen. Ohne die Voraussetzung der Gnade kann von christlicher Tugend nicht die Rede seyn.

Als christliche Cardinaltugend bezeichnet der Verfasser mit Recht d i e L i e b e z u G o t t i n C h r i s t u s, nicht den Glauben, obwol dieser die Wurzel von jener ist. Diese Liebe zu Gott ist auch Liebe zu Christus; wobei Martensen gegen jene einseitige, partikularistische Jesusliebe polemisirt, womit man ihn ausschliesslich als den Heiland der einzelnen Seele liebt, ohne ihn als den Weltheiland, als den König des Reichs, in welchem alle Ziele der Menschheit ihr Endziel finden sollen, zu lieben. Beachtenswerth ist der Schluss des Abschnitts von der Nachfolge: Besonders sind es Leiden, durch welche unser Gott, der für das Reich Gottes uns erziehen will, die unerlässlich nöthige Reinigung bei uns fördert. Ebenso gehört zu seiner grossen Erziehungsarbeit in dem gegenwärtigen Leben auch dies, dass wir so häufig in einem widerstrebenden irdischen Stoffe arbeiten, so häufig grobe, oder wiederum kleinliche, triviale, unsäglich prosaische Verrichtungen besorgen müssen, dass wir so häufig Zeit und Fleiss und Sorge an ganz untergeordnete, elende und nichtige Dinge verschwenden müssen, welche mit unserer hohen und ewigen Bestimmung sich durchaus nicht zu vertragen scheinen. Indessen wohnt gerade diesen Trivialitäten, diesem groben, widerstrebenden Stoffe, in ascetischem und pädagogischem Sinne eine grosse Bedeutung bei, welche dahin zielt, dass durch sie unser Egoismus, besonders unser geistlicher Hochmuth gebrochen werde, dass wir dienenden Gehorsam lernen. Leibliche Leiden und Druck, die hiemit verbundene, oft beschwerliche Sorge für die Bedürfnisse des Leibes, müssen gerade bei geistig angelegten Naturen nicht selten dazu dienen, dass verderbliche geistige Stoffe ausgeschieden werden und gleichsam verdunsten. Allerdings kann Gottes Erziehungsarbeit ihr Werk an dem Menschen nicht vollziehen, wenn die menschliche Selbsterziehung nicht hinzutritt. In dieser muss aber das kritische, reinigende und das Arge bekämpfende Verfahren, wie ein fortgesetzter Exorcismus, Hand in Hand gehen mit dem aus- und durchbildenden, positiv fortschreitenden, die ewige Individualität oder den Genius gestaltenden Verfahren. Nur auf diese

Weise ist es möglich, dass nach und nach die Seele in der Nachfolge Christi vollendet werde, indem sie unter stetem Kampfe mit den zerstörenden, Tod bringenden Kräften sich selbst ihren innern Leib erbaut, dazu diesen äussern, sterblichen Leib selbst zu einem Organ des Geistes bildet, unter Schmerzen und Heimweh an ihrem unsichtbaren Hochzeitskleide wirkt, und vorzugsweise gerade in finstern, thränenreichen Stunden sich den Schatz ansammelt, welchen sie in das jenseitige Reich mit sich hinübernehmen soll.

Das tiefste Motiv christlichen Handelns ist dem Verfasser Dankbarkeit und Bewunderung, in Verbindung mit unbegrenztem Vertrauen; objectiv ausgedrückt ist Gottes Gnade in Christus zu gleicher Zeit der tiefste Beruhigungsgrund (Quietiv) und der tiefste Beweggrund. Eingehend wird hier über die sogenannte uneigennützige Liebe Fénélons und Anderer gesprochen und sie gut als ein Engelskopf mit Flügeln, aber ohne Leib, frei schwebend in den Wolken und abgelöst von dem wirklichen Individuum, von der wirklichen, vollen Persönlichkeit, also auch von dem klopfenden Menschenherzen, bezeichnet. Bezüglich des Momentes der Bewunderung sagt der Verfasser: Ist Gottes Reich und seine Siegesgeschichte der Gegenstand unserer Bewunderung, so behalten wir für die Reiche dieser Welt und ihre oft sehr zweifelhaften Herrlichkeiten nur eine sehr bedingte und gemässigte Bewunderung. Mit dem ebenfalls besprochenen, in Molinos, Franz von Sales, Franziscus von Chantal und Jeanne de la Motte Guyon vertretenen Quietismus findet Martensen mit Recht trotz aller Verschiedenheit eine tiefe Verwandtschaft in Spinoza's Ethik. Aber trotz aller grossartigen Resignation und Weltentsagung, die sie lehrt, liegt letzterer kein ethisches, sondern lediglich ein logisch-physisches Prinzip zu Grunde. Wir bedürfen aber des lebendigen Gottes, dem wir mit unbegrenztem Danke uns hingeben können, bedürfen einen Lobgesang zu hören, welcher alle Klagen der Welt über Sünde, Kummer und Tod übertönt und besänftigt, wir bedürfen des Friedens Gottes und der Freude. „Ein herrliches Bild christlichen Seelenfriedens erscheint uns in unserem Luther; er ist ein Mann des Kampfes, des immer neu anhebenden Streites: mitten im Kampfe aber erhebt ihn der Friede Gottes innerlich über die ganze Welt, und wenn dieser auch zuweilen durch die anstürmenden Feinde und Anfechtungen gestört wird, gewinnt er ihn dennoch kraft seines Glaubens und Gebetes immer wieder. Und gerade bei ihm zeigt sich der Friede so oft begleitet von kindlicher Freude am Herrn.“ Ebenso wird Luther bei Besprechung des Wesens des christlichen Charakters, welchen Martensen als die Einheit der Gesinnung und die Energie bezeichnet, welche die Gesinnung in die That umsetzt, dessen Reife und Vollendung theils auf seiner Reinheit und Stärke, theils auf seinem innern Reichthum und seiner Harmonie nach dem Vorbilde des Herrn beruht, als Muster hingestellt: Im Gegensatz gegen jene mittelalterlichen Erscheinungen stellt Luther uns einen rein christlichen Charakter dar, welcher nicht für irgend ein irdisches Ziel als sein Höchstes kämpft, sondern für das Reich Gottes allein. Trotz der Klage über den Mangel unserer Zeit an christlichen Charakteren behauptet Martensen, dass in unserem Jahrhunderte bedeutende christliche Charaktere sowol unter den zum Lehramte Berufenen als in den Gemeinden aufgetreten sind.

Wir besprechen noch kurz den dritten Theil, der vom Gesetze handelt. Klar wird der Unterschied von Moralgesetz und Naturgesetz entwickelt, klar auch der ethische Naturalismus Schleiermacher's und der Kantische Dualismus widerlegt und Freiheit und Auctorität als die beiden Pole bezeichnet, um welche die ganze sittliche Welt sich bewegt. Je öfter in unseren Tagen ein falscher Auctoritätsbegriff aufgestellt worden ist, desto mehr freuen wir uns, bei Martensen das Richtige zu lesen. So sagt unser Verfasser bestimmt, nicht diese und jene Verfassungsform besteht nach göttlichem Rechte, sondern die Obrigkeit selbst, das mit ihr gegebene Ueber- und Unterordnungsverhältniss

ist von Gott, besteht nach Gottes Willen und Ordnung. Gleichwie Auctorität und Gehorsam, so sind auch Auctorität und Pietät, Auctorität und Bewunderung, Auctorität und Glaube unter einander wahlverwandt. Ohne die Allen gemeinsame freie Unterordnung, ohne gemeinsames Dienen unter Ihm wird uns die Gesellschaft bald genug auctoritätslose Zustände zeigen. Wir werden Menschenvergötterung abwechseln sehen mit materialistischer Geringachtung des Geistes und alles höhern Menschenwesens.

Wir übergehen das über das Gewissen Gesagte, dem wir im Wesentlichen zustimmen, und heben als besonders gelungen wieder hervor, was der Verfasser über Nomismus und Antinomismus ausführt. Alle Formen des individuellen und socialen Antinomismus ziehen in meisterhafter Darstellung an uns vorüber. Bezüglich des letzteren wird besonders der politische und jesuitische Antinomismus, welche beide in dem Grundsatze, dass der Zweck das Mittel heilige, übereinkommen, treffend beleuchtet. Kant's sehr ernste politische Lehre und Machiavelli's Theorie treten einander gegenüber. Der jesuitische Probabilismus wird im Gegensatz gegen den dreisten Antinomismus der Genialität als der verständige, vorsichtige und bescheidene, der menschlichen Schwachheit Rechnung tragende Antinomismus bezeichnet. Nomismus und Antinomismus erscheinen im Jesuitismus in wahrhaft monströser Paarung. Bei Erwähnung der Polemik Pascal's bemerkt Martensen: Zwar steht Pascal's asketisch-rigoristisches Christenthum hinter Luther's evangelischer Freiheit weit zurück; jedoch auch ihm gilt die Gesinnung als das Höchste.

Bezüglich der schwierigen Frage nach der Collision der Pflichten erwähnen wir, dass Martensen in der Moralphilosophie behauptet hat, es gebe objective Collisionen (S. 34). Jetzt nimmt er mit Recht zwar die Möglichkeit einer Collision, aber nicht an und für sich, wol aber für das in diese Zeitlichkeit verstrickte Subject an.

Besonders bedeutsam, weil die wichtigsten Fragen der Gegenwart berührend, sind uns die letzten Abschnitte. Unter der Rubrik: Gottes erziehende Gnade in Christus; Christus und die Völker wird schön von dem pädagogischen Beruf der Kirche gesprochen, aber auch die richtige Vereinigung des evangelischen und pädagogischen Charakters der Kirche als eine nicht leichte Aufgabe bezeichnet. Als eine der unabweislichen Forderungen der Zeit wird erkannt, dass Kirche und Staat ihre besonderen Gebiete klarer und gründlicher unterscheiden müssen, was aber durchaus nicht auf Separation und Scheidung, also nicht auf Zerstörung ihrer innern Harmonie und ihres friedlichen Zusammenwirkens hinauskommt.

Ganz wahr und gerade gegenwärtig besonders beherzigenswerth ist, was der Herr Verfasser noch zuletzt über Auctorität und Freiheit in der Gesellschaftsentwickelung, Conservativismus und Fortschritt sagt. Er ist durchaus gegen eine Verwechselung der geschichtlichen mit göttlichem Rechte, wie sie sich z. B. bei de Maistre findet, der von einer göttlichen Stiftung nicht blos der Monarchie, sondern auch des Adels redet; Conservativismus und Fortschritt sind an und für sich berechtigt. Die wahrhaft conservative ist die pietätsvolle Gesinnung, welche sich dem Gange der Vorsehung durch den ganzen Verlauf der Geschichte hindurch in Ehrfurcht hingibt, welche sich bewusst ist, dass die einzelne, jetzt lebende Generation nur ein einzelnes Glied in der grossen Kette des Menschengeschlechts ist, die Gegenwart nur ein einzelner Abschnitt in der grossen Haushaltung der Zeiten, in enger, inniger Verbindung mit Vergangenheit und Zukunft stehend, dass wir also nicht so handeln dürfen, als gäbe es weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft. Die verkehrte Fortschrittsparthei, der Geist des Radicalismus, der Revolution, verleugnet Gott in der Vergangenheit, wenn er ihn nicht gar zu gleicher Zeit in der Gegenwart und in der werdenden Zukunft verleugnet. Im Grunde will diese Parthei lediglich in der blossen Forderung dessen, was seyn soll, das Göttliche erkennen, und betrachtet sich selbst als die wahre Vorsehung und

als den eigentlich wirksamen Gott auf Erden. Es ist nicht zu vergessen, dass die Conservativen es waren, welche die Inquisition einführten, Johannes Hus verbrannten und Luther ächteten. Andererseits sind es die Fortschrittsleute, die wieder und wieder Christum von neuem verworfen und gekreuzigt, dazu mehr als einmal verlangt haben, dass man Barrabas frei laufen und frei gewähren lasse, und sogar offen sich gesetzet gegen Alles, was Gott heisset und Gottesdienst, gegen Alles, was im Volksleben an den Himmel und an die Ewigkeit erinnert. Luther wird mit Recht als eine Persönlichkeit gepriesen, in welcher ächt reformatorische Intention mit tief conservativer Gesinnung wundersam vereinigt war.

Man kann wol sagen, dass von der rechten Vereinigung des wahrhaft conservativen und des berechtigt fortschreitenden und fortbildenden Elements das Wohl unserer christlichen Völker, vor allem des deutschen Volkes abhängt.

Es ist eine durch die Geschichte nie und nirgend widerlegte Beobachtung, sagt Martensen mit Recht, dass die christlichen Völker, welche die Taufe, also zugleich auch das Evangelium Christi empfangen und bewahrt haben, hierin einen Lebenskeim besitzen, durch dessen frische Kraft sie nach allen Krankheiten auf's neue gedeihen, durch alle Drangsale und Kämpfe hindurch wiedergeboren werden können. Es ist aber ebenso gewiss, dass es in jedem Volke eine zwiefache Grundströmung gibt, die des Glaubens und die des Unglaubens, dass in Folge der fortschreitenden Emanzipation auch der Unglaube mit seinen Doctrinen und zwar als eine öffentliche mit dem Glauben wenigstens gleich berechtigte Auctorität sich geltend machen wird, um sein desorganisirendes Gepräge dem öffentlichen Leben und dessen Institutionen aufzudrücken, was schon in mancherlei Zeichen sich ankündigt, dass hiedurch die Einheit des Volkslebens zuletzt zersprengt, und jedes Volk sich spalten und in zwei Völker oder zwei Lager auseinander gehen wird.

[A. Stä.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. *D.* Vilmar's Pastoraltheologie. Aus dessen akadem. Vorlesungen herausg. von *D.* Piderit. Mit e. Photographie Vilmars. Gütersloh (Bertelsmann) 1872.

Es ist in den kirchlichen Kreisen immer eine freudige Bewegung, wenn wieder ein *opus posthumam* von dem vor nun fünf Jahren nach heissem Kampfe zu des HErrn Ruhe eingegangenen, uns unvergesslichen Vilmar im Buchhandel erscheint — und die gedachten Kreise müssen doch wol nicht klein seyn, denn der Buchhändler findet doch seine Rechnung dabei, wenn er auch alljährlich eines dieser *posthuma* im Drucke herstellt. Ausser einigen kleineren Piecen (einzelnen Predigten u. s. w.) sind bis jetzt seit Vilmar's Tode an grösseren Werken erschienen: seine Moral (in 2 Bänden), seine „Erklärung der Augsburg'schen Confession", seine „Lehre vom Amte", und nun erscheint in dem vorliegenden Bändchen auch seine bei den Zuhörern stets beliebte Pastoraltheologie. Möchte doch auch die Herausgabe seiner praktischen Exegese nicht lange mehr auf sich warten lassen! — Es ist ein besonderer Vorzug der Schriften Vilmar's, dass sie unbeschadet ihrer Wissenschaftlichkeit und Fachgelehrsamkeit durch

Form und Inhalt den Gebildeten jedes Standes anziehen, und in hohem Grade belehren. Dies gilt auch von der vorliegenden Pastoraltheologie, um so mehr als in unseren Tagen die persönlichen und öffentlichen Angelegenheiten nicht ohne innige Beziehung zum Christenthum und der Kirche bleiben. Die vorliegende Pastoraltheologie besteht ausser der vorangehenden Einleitung aus einem allgemeinen Theile, der von den Eigenschaften und Obliegenheiten des Pfarrers handelt, und einem besonderen Theile, der die Functionen des Pfarrers bespricht. Der Stil des Buches ist compendiös, die Sprache voll Kraft und Geistes, der Inhalt so gewichtvoll, dass alles auch weniger zum Lesen, als vielmehr zur Betrachtung und zum Nachdenken geeignet ist. — Selbstverständlich tritt gerade in diesem Buche Vilmars eigenthümliche Lehre vom Amte in den Vordergrund, welche fast an die Lehre der Römischen Kirche streift. So erscheint es dem Verfasser für die Pastoraltheologie unerlässlich, die stets persönliche Gegenwart des h. Geistes und Christi unter den Menschen vor Augen zu haben, zu wissen und unablässig zu lehren, dass sich die Thaten Christi durch den h. Geist genau so fortsetzen bis zur Vollendung der Welt, wie er sie gethan hat, da er im Fleische wandelte, und nach seiner Himmelfahrt durch die Apostel hat thun lassen. In diesem Sinne muss die Pastoraltheologie daran festhalten, dass die Kirche ein durchaus selbstständiges Institut sei, dessen Regierung im strengsten Sinne des Wortes eine Selbstregierung sei.

Trefflich ist, was Vilmar hei den persönlichen Vorbedingungen für das geistliche Amt von den Gaben sagt; es ist dies voll goldener Bemerkungen. Ungern enthalten wir uns einiger Auszüge. Treffend ist, wenn der Verf. bei den allgemeinen Vorbedingungen und Grundsätzen der Seelsorge eine Signatur unserer Zeit, ihres besonderen Charakters und ihrer Stellung zum geistlichen Leben, und ihrer Beziehung auf das Weltleben gibt, die der Pfarrer, wir möchten sagen der Christ begreifen soll. In dieser Signatur unserer Zeit hebt er hervor die Auflösung der Nationalitäten in einen allgemeinen Weltverkehr, in dem die National-Eigenthümlichkeiten untergehen; ferner die Rechtbrechung: die ursprünglichen Rechte sind, wie er sagt, nicht mehr das Bestimmende, sondern lediglich das, was man Zweckmässigkeit (Opportunität) nennt. Es herrscht der nackte Egoismus, für welchen die Zustände der späteren griechischen und römischen Zeit in dieser Beziehung vorbildlich sind, die Plutokratie, sowie der Pauperismus, die in fortgehender Entwicklung begriffen sind; der Besitz des Geldes übt einen furcht-

baren Druck aus, der sich beständig noch steigert, und als Reaktion den Communismus hervorruft. Ferner das Brechen aller Autorität, wo dann Despotismus, Cäsarismus, Omnipotenz des Staates für Autorität ausgegeben wird; die Herrschaft des leeren Wortes, der Rhetorik, der Lüge. Wie zur Zeit des Demosthenes suche gegenwärtig die Rhetorik die Thatsachen zu übertreiben; die Begriffe werden ihres eigentlichen Inhaltes beraubt, es bleibe nur die Phrase, die blosse Form, die dann mit Lügen ausgefüllt werden soll; strenges Halten auf Recht nennt man Fanatismus, Recht wird Unrecht, Wahrheit Lüge genannt; das Herannahen der Zeit der vollständigen Scheidung beginne. — Die Ausführung dieser einzelnen Punkte geschieht mit wahrhaft prophetischem Blicke. Vortrefflich ist der Passus von der Seelsorge in der Familie; es ist nicht blos für den Pfarrer, es ist für jeden Ernstgesinnten gesagt. Wir können das Buch wie alle Vilmar'schen Bücher nur empfehlen. [Ei.]

2. Gotth. Seyler (Pfarrer in Illschwang), Von der pastoralen Rede, eine Abhandlung aus dem Gebiete der prakt. Theologie. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 79 S. 8.

Der Verf. greift in seinem ersten Capitel etwas weit aus, indem er bis auf den Zusammenhang der verschiedenen Lebensgebiete zurückweist und sagt, dass sich auf allen diesen Gebieten im Einzelnen das Bedürfniss nach Neuem bereits längst geltend gemacht habe, beschränkt übrigens dabei sofort die pastorale Rede zu sehr, indem er sie geradezu die soziale Rede nennen will, und hält auch wieder von ihr zu hoch, indem er in ihr fast ausschliesslich die Macht erkennt, durch welche sich die Kirche den ihr gebührenden Einfluss auf das soziale Leben erhält oder erobert. Dadurch wird sie einerseits aus der mehr begleitenden Stellung gerückt, welche ihr bei den kirchlichen Handlungen zukommt, und werden andererseits die übrigen Kräfte zu sehr in den Schatten gestellt, welche die Kirche zur Durchdringung des sozialen Lebens mit ihrem Geiste aufzubieten hat. Es ist also auch nicht der richtige Punkt bezeichnet, wenn der Verf. sagt: Von hier aus muss auf Umkehr und Heilung der Schäden, von hier aus auf Organisirung der Kirche und ihrer lebendigen Kräfte hingearbeitet werden. Im zweiten Kapitel weist er der pastoralen Rede die Stelle zu, welche ihr im Ganzen der praktischen Theologie zukommt. Wir möchten ihn hier vor einer Unterschätzung unserer Alten warnen, wenn er behauptet, es sei die eigenthümliche Gabe unserer Zeit, einen Stoff systematisch zu behandeln. Das haben jene wahrlich auch verstanden und zum theil grossartige Systeme aufgeführt, die wir noch be-

wundernd betrachten. Die Definition, welche uns der Verf. von der praktischen Theologie gibt, will uns nicht zusagen. Während die Kirchengeschichte den vollendeten Bau der Kirche betrachtet, soll sie zeigen, wie derselbe weiter zu führen ist. Da müsste sie also zuerst genau den Punkt fixiren, bis zu welchem wir gekommen sind, müsste die Mängel aufzeigen, welche noch vorliegen, müsste das Ziel bestimmen, dem die Kirche zuzusteuern hat, und dann den Weg zeigen, auf welchem man jene schlüssliche Vollendung erlangt. Allein damit hat sich unseres Wissens die praktische Theologie noch nie beschäftigt, sondern sie lehrt die Methodik, wie die Lebensthätigkeiten der Kirche zu allen Zeiten zu üben seien. Die Ehrenfeuchter'sche Definition, welche S. schlüsslich acceptirt, ist doch gar zu abstrakt und sagt doch nicht aus, in wiefern sie das Handeln der Kirche betrachtet. Auch mit seinen übrigen Bestimmungen können wir uns nicht befreunden. Er rechnet die kirchliche Erziehung der Kinder zur innern Mission, er trennt die pastorale Thätigkeit von innerer und äusserer Mission, allein der Hirt hat nicht blos die bestehende Heerde zu weiden, sondern auch die Verirrten zu suchen. Dieser Ausdruck ist überhaupt zu umfassend, als dass er sich für eine derartige Eintheilung eignete. Auch den Punkt, an welchem die Casualreden in der praktischen Theologie einzureihen seien, finden wir nicht scharf bestimmt. Es ist doch gar zu unbestimmt, wenn S. nur im Allgemeinen sagt, sie seien mit Schweizer der im Kultus sich darstellenden halieutischen und pastoralen Sphäre zuzuweisen, und hinzufügt, ein präziserer Ausdruck liesse sich kaum finden. Abgesehen davon, dass jene Scheidung einer halieutischen und pastoralen Sphäre grossen Bedenken unterliegt, haben wir ja damit noch nicht den genaueren Punkt gefunden, wo ihre Behandlung in dem Systeme einzusetzen hat. Endlich die Definition der pastoralen Reden selbst, als seien sie Reden bei den Epochen des geistlichen Lebens, können wir keineswegs als der Wirklichkeit entsprechend anerkennen, denn einmal gehört nicht Alles, was S. zu diesen Epochen zählt, wirklich zu denselben, und sodann gibt es viele Casualreden, die aus jener Kategorie völlig zu streichen wären. Es ist doch zu seltsam, wenn er z. B. in Folge seiner Definition behauptet, eine Rede bei einem Sühneversuch sei eigentlich eine Traurede; das ist wahrhaftig ein ganz anderer Casus, und eine Rede bei einer Hinrichtung ist ebenso wenig eine Leichenrede, denn sie hat von der Sühne zu reden, welche das Verbrechen zu leisten hat. Wie viel weniger passen andere Casualreden in jene Kategorie, z. B. eine Rede zur Eröffnung der Kammern, eine Rede zur Feier

des Geburtstages des Königs! Auf diesem Wege konnte er unmöglich den verschiedenen Casualien gerecht werden; und es ist schwer begreiflich, warum er nicht wenigstens auch jene Casualreden behandelte, die sich auf Epochen des natürlichen Menschenlebens beziehen, warum er sich blos auf die Epochen des christlichen Gemeindelebens beziehen will, d. h. solche Epochen, die blos durch die Thätigkeit der Kirche gebildet werden. Wenn er dahin auch die Trauung rechnet, so ist dies unnatürlich, da die Kirche hier nur ihren Segen zu einem Akte spendet, der sich auf dem natürlichen Boden bewegt. Wenn er Beicht- und Abendmahlsreden hiezu zählt, so ist das unbegründet, weil sie nicht in der Art, wie Taufe und Confirmation, Epoche im kirchlichen Leben bilden. Vollends das Begräbniss hat mit einem Abschluss des geistlichen Lebens nichts zu thun. Es ist der Abschluss des natürlichen Lebens, gleich viel welche geistliche Frucht es getragen hat. Viel einfacher stellt sich jedenfalls die Eintheilung dieser Akte in die der Initiation, Communion und Benediktion dar; wenn der Verf. an letzterer Anstoss nimmt, weil sie von dem Mittel, das die Kirche handhabe, ihren Namen herleite, so lässt sich entgegnen, dass sie ebenso gut Handlung sei, wie die ersteren. Dass aber ihr Gebiet sich nicht scharf abgrenzen lässt, ist darin begründet, dass das natürliche Leben in immer neuen Gestaltungen zu dem kirchlichen Leben in Beziehung tritt. Inhaltreich ist der im 3ten Capitel mitgetheilte geschichtliche Ueberblick über die Ordnungen der Kirche, wo man etwa nur einzelne genauere historische Data z. B. über Confirmation vermissen wird; doch geht der Verf. zu weit, wenn er die Casualreden in all den bezeichneten Fällen nicht blos für segensreich, sondern geradezu für nothwendig erklärt, namentlich wird dies schwer begreiflich, wenn er nicht blos Beichtreden, sondern in vorzüglichem Grade Reden beim hl. Abendmahl verlangt. Die Feier dieses Sakramentes würde durch eine Rede nur gestört, denn dieselbe setzt bereits gerüstete Herzen voraus. Jedenfalls liegt die Gefahr uns mehr nahe, im Reden zu viel zu thun, als das Gegentheil. Die Bedeutung des liturgischen Elementes und seine Wirkung auf die Herzen auch ohne Rede wird nur allzu sehr verkannt, und so sehr wir Ursache haben, die hohe Wichtigkeit des gepredigten Wortes zu betonen, so dürfen wir doch auch nicht vergessen, dass zur rechten Zeit das liturgische Wort allein noch machtvoller zu den Seelen spricht. Jenes hat da seine Stelle, wo die Herzen erst zu bereiten sind, dieses, wo dieselben für den Segen der Handlung schon offen stehen. Ueberhaupt macht die ganze Abhandlung des Verf. zu sehr den Eindruck, als wolle er für

seinen Gegenstand plaidiren, wodurch man zu leicht verführt wird, sein Objekt auf Kosten anderer in den Vordergrund zu stellen, und so das rechte, besonnene Mass verliert, das der wissenschaftlichen Behandlung geziemt. So sagt er z. B., das Amt habe zur Zeit fast nur als einziges Mittel, auf die der Kirche entfremdeten Glieder zu wirken, die pastoralen Reden, was doch gegenüber den mannichfaltigen Versuchen der neueren Zeit, auf die ungläubige Masse bessernd zu wirken, fast auffallend erschiene, wenn nicht der Verf. von seinem Gegenstande ausschliesslich hingenommen wäre. Uebrigens bietet das Schriftchen des Anregenden viel und verdient daher auch eine sorgfältige Beachtung. [E. E.]

XVIII. Homiletisches.

1. Th. Wunderling (Prediger der Brüdergemeinde in Gnadenfrey), Uraltes und doch Ewigneues. 20 Predigten über das erste Buch Mose. 147 S. 20 Predigten über das zweite bis fünfte Buch Mose. 185 S. 24 Predigten über prophetische Texte des Alten Testaments. 187 S. Neusalz a./O. (Lange) 1870. 1872. Zus. 1 Thlr. 18 Gr.
2. Fr. Voswinckel (evangel. Pastor zu Wichlinghausen), 50 Predigten aus dem Leben der Erzväter nach 1 Mos. 12. 50. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 451 S.

Neben so vielen Predigtsammlungen über alte und neue Perikopenreihen oder auch freie Texte, die doch meistens aus dem N. Test. gewählt sind, ist es erbaulich und lehrreich zugleich treffliche Predigten über das A. Test. erscheinen zu sehen, und zu den trefflichen Leistungen müssen wir beide vorliegende Bücher rechnen. Zumal Wunderling hat die Gabe nie breit und langweilig zu seyn, er bietet stets ansprechende Gedanken, geschöpft aus innerster subjectiver Tiefe, er hat eine kurze, körnige Sprache, und obwol er oft einen grossen Umkreis durchmisst, hört er doch bald wieder auf zu predigen (durchschnittlich 7 bis 8 Seiten); und ein besonderes Geschick hat er Bilder der heil. Schrift zu deuten, Gleichnisse erbaulich auszuführen. Wir erinnern in dieser letzteren Beziehung an eine Predigt über Mal. 3, 1—3: „wie die richtende Kraft des Evangeliums in der Gnadenzeit sich erweisen muss 1. als Richterschwert, wenn es recht erquicken soll, 2. als Seife der Wäscher, wenn es ganz rein machen soll, 3. als Goldschmidtsfeuer, wenn es heilig und auserwählt machen soll.“ Wir möchten zwar dem Prediger nicht ganz darin folgen, dass in diesen 3 Bildern ein wirkliches „Nacheinander“, also ein Fortschritt in der Heilsordnung liege, und so finden

wir auch hin und wieder (z. B. I, S. 12; III, S. 8) chiliastische Anklänge; aber dies verschwindet doch so sehr gegen den Werth des Ganzen, dass wir wie schon gar manche Referenten vor uns nur auf das dringendste zum Lesen dieser schönen Predigten auffordern können. Und wenn Nathusius in einer empfehlenden Anzeige sich besonders auf die Predigt über Abrahams Berufung berufen hat, so möge es uns gestattet seyn die ihr vorausgehende über „die krummen Wege“ als ein Zeugniss von des Verf. grosser Nüchternheit und ethischer Einfalt zu bezeichnen. — Wieder anderer Art sind die Predigten von Voswinckel (der übrigens schon 1860 über das Leben Abrahams 14 Predigten herausgegeben hat), besonders durch ihre lutherische Art, die sich nicht blos darin beweist, dass Luther zum öfteren redend angeführt wird, sondern ganz besonders in der deutlichen und reichlichen Predigt der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wir haben dies mit grosser Freude gelesen und empfehlen deshalb diese Predigten allen Bekennern paulinischer und lutherischer Lehre. Das Maass der einzelnen Predigt ist ebenfalls ein kurzes von 8 Seiten, die Disposition des Stoffes klar und schlicht, die ganze Predigtweise anspruchslos in wohlthuender Weise. „Es bedarf wol keiner weiteren Versicherung, sagt der Verf. im Vorwort, wenn ich bekenne, dass ich seiner Zeit nicht an den Druck dieser Predigten gedacht habe; denn wo ist ein Pfarrer, der mit dieser Intention sich zur Predigt anschickt? Aber die Gemeinde hat sie schon vorlängst begehrt, und geht mir da mit, wie Luther sagt, dass ich der Gemeinde gern dienen möchte. Sollten dieselben aber auch über deren Grenzen hinaus Eingang finden, so wolle der Herr etwas von dem Segen auf sie legen, dessen sie seiner Zeit an Ort und Stelle der Verkündigung gewürdigt worden sind. Auf homiletische Gediegenheit machen diese Predigten keinen Anspruch, sondern wollen den Christenleuten nur etwas Handreichung leisten zum erbaulichen und belehrenden Verständniss des A. Test., dass sie es lesen lernen durch den Glauben an Christo Jesu.“ Wir zweifeln nicht, dass der Wunsch des Verf. in Erfüllung gehen wird, und wünschen ihm viele Leser. Die Diction könnte hin und wieder reiner d. h. deutscher seyn, obwol uns doch auch nur selten Sätze begegnen wie der folgende (S. 101): „Wir würden total falsch urtheilen, wenn wir dächten, der Gehorsam Abrahams sei nichts weiter gewesen als stumme Resignation, stoische Kaltblütigkeit oder Abgestorbenheit der menschlichen Gefühle bei seinem hohen Alter.“

[H. O. Kö.]

3. Joh. Gerhard (weil. *Dr.* der h. Schrift u. Prof. an der Univ. Jena), Postille das ist Auslegung und Erklärung der sonntäglichen und vornehmsten Fest-Evangelien über das ganze Jahr u. s. w. Berlin (Schlawitz) 1869. 1871. 1. Theils 1. Hälfte, und 2. Theil. 240 und 317 S. gr. 8.

Es besteht diese Postille aus 4 Theilen und enthält im ersten Theil, von Advent bis Pfingsten, 49 Predigten (ca. 33 Bog. $1^1/_3$ Thlr.), im zweiten Theil, vom Trinitatisfeste bis zum 27. S. nach Trinit., 28 Predigten (ca. 21 Bog. $^5/_6$ Thlr.), im dritten Theil, die Apostel- und andere Festtage (16 Pred., ca. 10 Bg. $^5/_{12}$ Thlr.), im vierten Theil einen „Anhang schöner und auserlesener Sprüche aus dem A. u. N. Test., so sonst und in gewöhnlichen Wochenpredigten abgehandelt und erklärt werden“ (freie Texte, 29 Pred., ca. 16 Bg. $^2/_3$ Thlr.); hierzu kommt dann noch das „Passionsbuch“: Erklärung der Historie des Leidens und Sterbens unsers Herrn Jesu Christi, welches ehemals (1611) auch zunächst einzeln erschienen, dann aber den Originalausgaben der Postille als ein fünfter Theil beigegeben worden ist (24 Predigten, $17^1/_4$ Bg. $^2/_3$ Thlr.). Die gegenwärtige Auflage ist besorgt nach den Original-Ausgaben von 1613 u. 1616, und vermehrt durch die Zusätze der Ausgabe von 1663. Die zweite grössere Hälfte des ersten Bandes, mit 27 Predigten von Sonnt. Invocavit ab bis Pfingsten, soll auch Joh. Gerhard's Vorrede enthalten. Schon nach dem uns Vorliegenden beurtheilt gehört diese Postille in jeder Hinsicht zu den homiletischen Meisterwerken der evangel.-luther. Kirche, denn „der grosse Dogmatiker war auch ein sehr bedeutender Prediger“. Seine Predigtweise ist vornehmlich dahin gerichtet, „dass wir Gottes Liebe und Christi Wohlthaten erkennen, auch am innerlichen Menschen zunehmen mögen“. Sollten wir von den vielen Vorzügen dieser Postille die bemerkenswerthesten hervorheben, so wäre für's erste zu nennen die ansprechende Kürze der Predigten, die den Leser zu keiner Ermüdung kommen lässt und ihm gleichwol eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes und einen grossen Reichthum an fruchtbaren Gedanken bietet. Sodann wäre zu erwähnen die edle Simplicität, die auf das Verständniss auch der Schwächsten und Einfältigsten in der Gemeinde berechnet ist. „Das Thema ist immer fasslich und aus dem Texte nicht nur genommen, sondern auch in Texteswortc meistens eingefasst“ und regelmässig den g a n z e n Text umspannend. Die höchst einfache Sprache fliesst aus einem, mit der h. Schrift innigst vertraut gewordenen Herzen, hat also nichts gemein mit der Seichtigkeit oberflächlicher Popularprediger; im Gegentheil: „die lutherische Tiefe zeigt sich überall“. Drittens

müsste hingewiesen werden auf die geistvolle und geistweckende Art, wie der eminente Kirchenlehrer das gesammte Bibelwort, insbesondere das prophetische und typische des A. T.'s, auszulegen und anzuwenden versteht. Hier können unsere Homileten, ja auch unsere „wissenschaftlichen" Exegeten noch einen ergiebigen Vorrath gediegenen Goldes ausschachten. Endlich dürfte zum vierten die eigentliche Hauptsache nicht übergangen werden. Ganz besonders ausgezeichnet sind nemlich Gerhard's Predigten durch die Frische und Lauterkeit des evangelischen Glaubens, den man hier gleichsam aus einer lebendigen Felsenquelle zu trinken bekommt. Und welche Treue des grossen Theologen! „Das ganze Wort trägt er vor, wie es geschrieben steht. Nirgends ist eine Lieblingslehre, die er etwa besonders vor anderen geltend machen möchte; auch wird nirgends etwas vermisst von dem, was die h. Schrift lehrt. So tief er aber auch in dem lutherischen Bekenntniss steht, so wenig spricht er davon. Es ist alles praktisch schriftgemäss in seinen Predigten." — Möge ein erwünschter Absatz der „Postille" dem wackern Verleger seine Mühe und Kosten reichlich lohnen! [Str.]

4. A. Caspers (Kirchenprobst und Hauptpastor zu Husum), Praktische Auslegung der Sonn- und Festtagsevangelien des Kirchenjahrs. Leipzig (Teubner) 1872. 438 S. gr. 8.

Der durch seine Schriften: Christi Fusstapfen, Glaubrechts Wanderung nach der himmlischen Heimath, der Katechismus der Kreuzträger, bei dem kirchlich gesinnten Publikum auf das beste bekannte Herausgeber vorliegenden Werkes hat hier allen denen, welche ein eingehendes Verständniss der Evangelien suchen, insbesondere auch den Geistlichen, welche zur Vorbereitung auf ihre Predigten ihren Text gründlich zu studiren lieben, eine recht dankenswerthe Gabe geboten. Denn es ist hier in der That das biblische Wort in eingehendster Weise und fast möchte ich sagen skrupulöser Deutung auch des kleinsten Zuges im Texte ausgelegt. Solches liebende Hingeben an den Text trägt auch immer seine reichen Früchte. Dazu hat der Verfasser die Gabe, mit scharfem Auge auch die feinen Fäden zu entdecken, die sich durch das Gewebe des Textes ziehen. Freilich liegt andererseits solcher Gabe auch die Gefahr nahe, einzelne Züge besonders in den Gleichnissen, welche doch sicher nur bestimmt sind, den Träger und das Gefäss für den Inhalt zu bilden, mit diesem selbst zu verwechseln. Wie sehr das denn zur irrthümlichen Auffassung führt, zeigt uns seine Auslegung des Gleichnisses von den 10 Jungfrauen. Dadurch, dass er jeden Zug des Gleichnisses ungebührlich presst, kommt er zu dem Resultate, es sei hier von

dem 1000jährigen Reiche, nicht von der Wiederkunft Christi die Rede, denn hier seien ja nach dem Kommen des Bräutigams noch Krämer vorhanden und die thörichten Jungfrauen bäten noch um Einlass. Der Text hingegen spricht klar und bestimmt von Christi Wiederkunft, denn nach der Hochzeit des Bräutigams gibt es keine zweite Hochzeit, diese ist nothwendig eins mit der Einführung in die himmlische Freude. So ist dem Vf. denn konsequenter Weise das Wort: ich kenne euch nicht, nicht das Endurtheil; es sei nur in beschränktem Sinne zu verstehen, die thörichten Jungfrauen seien damit nicht in die ewige Pein verwiesen. Allein damit wird des Herrn Wort nur abgeschwächt und seine Mahnung: Wachet v. 13 verliert offenbar ihren ganzen Ernst, wenn hinterher doch noch ein Einlass offen steht, während doch nach v. 10 die Thür geschlossen ist. Auch ist gerade diese seine skrupulöse Deutung der nur zur Staffage dienenden Züge Ursache, dass ihm der Hauptgedanke des Gleichnisses entgeht. Er stellt die thörichten Jungfrauen als Vertreter der Heuchler, des Abschaums der Kirche dar, fasst daher v. 3 so auf, als hätten sie gar kein Oel gehabt und die blossen Lampen mitgenommen, während doch der Zusammenhang deutlich ergibt, dass der Oelmangel sich erst bei Verzögerung des Kommens des Bräutigams ergibt. Demnach wird auch die Auffassung derselben eine ganz schiefe, während schon Bengel treffend darauf hinwies, es seien solche Christen, *qui, cum proxime a consequenda salute abfuerint, jacturam tamen ejus faciunt.* So schädigt ein zu peinliches Urgiren des Einzelnen das Verständniss des Ganzen. Indessen wollen wir mit diesen Ausstellungen nicht den Werth des Werkes selbst herabsetzen; es wird immerhin Manches zumal in der Deutung der Gleichnisse dem subjektiven Ermessen der Ausleger zu überlassen seyn, und hat auch solche Herausforderung zum Widerspruch das Gute, ein tieferes Versenken in den Text zu bewirken. Dazu sind in diesem Buche so viele feine Bemerkungen des Herausgebers und so treffende Citate aus den Schriften gotterleuchteter Männer, dass jeder Freund der Schrift diese Auslegung mit Segen gebrauchen wird. [E. E.]

5. A. Hörger, Neue Zeugnisse für die alte Wahrheit. Eine Sammlung von 24 Predigten sammt einem Vorworte. Dresden (J. Naumann) 1872. XII u. 268 S. gr. 8. 22½ Gr.

Immer heran, Herr College! Warum so schüchtern? Die Kirche kann nicht aus lauter Prälaten bestehen. Bin nebenbei auch ein „*Cand. theol.*“, werde sogar von Hansen und Greten niemals anders titulirt, fechte also einigermassen *pro domo* gegen Verleumdung und Verleimung des ehrlichen

Prädikats und rüge den gummirten Papierstreifen auf dem äussern Titelblatte als einen Makel an dem sonst, beide vom Autor wie von der achtbaren Buchhandlung, untadelich dotirten Werke. — Der in Bayern wirkende Herausgeber obiger Sammlung darf mit unseren besten Predigern diesseit und jenseit des Oceans auf gleiche Linie gesetzt werden. Er hat aber auch eine gute Schule durchgemacht. „Jahre lang", sagt er hierüber, „suchte ich, vom verdammenden Gesetz im innersten Herzen getroffen, mit Furcht und Zittern den Frieden meiner Seele, hörte und las unsere bedeutendsten Predigten, studirte überdies mit allem Eifer Theologie, ohne den ersehnten Frieden finden zu können. Immer nagte die Unruhe am Herzen, und der schauerliche Abgrund des Skepticismus, Atheismus und Materialismus drohte mich zu verschlingen. Endlich schlug die Stunde der göttlichen Hilfe. Und worin bestand sie? In nichts Anderem, als in Offenbarung des Evangeliums, der freien, vollen, überschwänglichen Gnade Gottes in Christo, und zwar durch ein Buch, für das ich Gott in Ewigkeit danken will, durch des wahrhaft geistreichen Stephan Prätorius wundervolle geistliche Schatzkammer der Gläubigen. Unkenntniss des Evangeliums also war meine Krankheit, die weder ich, noch meine geistlichen Aerzte erkannt hatten." Seit jener Zeit ist es sein Wahlspruch: „Ich glaube, darum rede ich." Und zwar redet er von der alten, evangelischen und reformatorischen Wahrheit, von der „alten Gotteswahrheit", die trotz allem Rühmen von „Gläubigkeit und Rechtgläubigkeit" doch immer noch „bei uns unter vielem Schutt begraben" ist. Er meint, „das werde ihm freilich sofort Niemand glauben"; aber wenigstens Ref., und er nicht allein, kennt auch ohne weitern „Nachweis" den wahren Stand der Dinge. „Bei uns", das heisst leider: bei der Mehrzahl Derer, die für rechtgläubige Lichter der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands gelten wollen, „sind es gerade die grossen Hauptartikel und Grundlehren des Heils vom Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Glauben und Rechtfertigung, von den Gnadenmitteln und ihrem Gebrauch, von Kirche und Schlüsselamt, von Gebet, guten Werken und kirchlicher Zucht, deren Fälschung und Vernachlässigung zu beklagen ist." Unsere „Rechtgläubigen" predigen über gar vieles Andere. Neulich predigten sie den glorreichen Krieg gegen den „Erbfeind"; noch neulicher das wiedererstandene „Reich", den infallibeln Pabst, den Frevel der Jesuiten u. dergl., oder wie es unser Verf. kurz zusammenfasst, sie „machen allewege zum Hauptthema ihrer Predigten einestheils den historischen Glauben, anderntheils Heiligung auf gut römische Weise". „Warum

denn aber nicht jene Grundlehren?“ „Offenbar, weil sie dieselben nach ihrem ganzen Umfang, ihrer ganzen Klarheit, Tiefe und hohen Bedeutung nicht erkennen, also selbst nicht recht verstehen. Denn würden sie erkennen, wie der ganze Christenstand auf dem Artikel von der Rechtfertigung ruht, so würden sie sich nicht einbilden, dass sie und ihre Zuhörer denselben bereits zur Genüge wissen, dass es ausreiche, ihn den Kindern im Unterricht zu lehren und dann und wann auf der Kanzel ihn herzusagen, dass aber sonst andere Predigt nöthiger und nützlicher sei; sondern würden ihn ohne Unterlass und mit allem Nachdruck treiben und allen Fleiss daran wenden, ihn immer gründlicher und klarer darzulegen, um die Einen zu Christen zu machen und die Anderen im Christenstande zu erhalten. So aber trifft der Vorwurf, den die Concordienformel etlichen luther. Theologen damaliger Zeit macht, jetzt leider fast alle: dass sie nemlich von etlichen fürnehmen Artikeln der Augsb. Conf. den rechten Verstand nicht erreicht haben.“ „Wie thäten hier Katechismusprediger noth, wie Luther sie so oft fordert und sie für die allein rechten Prediger erklärt!“ „Aber vor solchen Katechismuspredigten fürchtet man sich jetzt, zumal man auf der Hochschule so eifrig vor dogmatischen Predigten warnt.“ Und doch liegen alle Katechismuslehren jetzt so sehr im argen, namentlich die eine, deren „unverantwortliche Vernachlässigung“ so grosses Unheil stiftet: „die Lehre von der Kirche, vor allem die von der unsichtbaren“. Und wie traurig sieht es hinsichtlich der „Wehre“ aus! „In dem Masse, als der Sinn fehlt für die rechte Lehre, muss ja auch das Gewissen fehlen gegen falsche Lehre; wo jene nicht erkannt wird als der einige Lebensquell, wird diese nicht gefürchtet als tödtliches Gift.“ So sieht man täglich, wie ausser den alten und neuen Rationalisten besonders die Chiliasten den Acker des Herrn verwüsten. „Was kümmert das aber die Seelenhirten? Sind sie doch meist selber von chiliastischer Schwärmerei angesteckt.“ „Desgleichen, in wie vielen Kirchen ist ein entschiedenes Zeugniss wider die Union, diese die ganze deutsche lutherische Kirche vernichtende Feindin, zu hören? Ja frage man lieber, in wie vielen Gemeinden sie noch nicht herrscht durch unionistische Gesinnung im allgemeinen und durch gemischte Altargemeinschaft insonderheit. Wie kann man da noch einen Kampf erwarten gegen die neu auftauchende und mächtig um sich greifende Schwarmgeisterei“ von Tübingen! Und doch fordern Apostel und Reformatoren von jedem Prediger beides: die Heerde zu weiden und den Wölfen zu wehren! „Aus alle dem wird der aufrichtig prüfende Leser merken, dass es

nicht überflüssig ist, solche Predigten zu veröffentlichen, welche die lautere göttliche, heilsame Wahrheit, vor allem deren Grundartikel, bezeugen und vor den mannichfachen Verfälschungen derselben warnen." Im Gegentheil war, ist und bleibt es für die deutsch-lutherische Christenheit eine Lebensfrage ersten Ranges, ihrer bisherigen homiletischen Kunst, die wie eine furchtsam-kluge Katze den Kern des Evangeliums umschleicht, Valet zu geben, — und wir können es dem Verf. nicht genug danken, dass er mit diesen 24 Predigten, die er, „sowie sie sind, als Vicar zu Vestenberg bei Ansbach gehalten" hat, muthvoll anfing, um auch bei uns jenes trostlose Sanftprediger-Eis zu brechen, das in Amerika schon längst von den Missouriern mit Granitkeulen zerschmissen worden ist. Es bedurfte hierbei durchaus keiner weitern Schutzrede; ob „als ein ABCschüler", ob „zur Meisterschaft in der Predigtkunst" gelangt, gleichviel: wer nur überhaupt den Weg zeigt, „den einzig richtigen, den die Predigt wieder einschlagen muss, wenn die Kirche soll erbaut werden", den heissen wir willkommen. Meint ein Anderer, einen Vorsprung zu haben, wohl! „Wer's besser kann, der bessere die Sachen!" Für jetzt jedoch haben wir uns an das hier Dargebotene zu halten, — auch hinsichtlich der „Bücherempfehlung" in der Predigt. „Es ist dieselbe eine ungewohnte Sache und sollte doch billig, recht geübt, im allgemeinen Brauch seyn". Dann würde nicht so viel „pietistischer Unrath" u. dergl. unter dem Volke verbreitet. In diesem Stücke sieht es gar traurig bei uns aus. „Es kommt vor, dass auch als besonders gut lutherisch gerühmte Pfarrer ihre Pfarrkinder mit den Bekenntnissschriften, die Augsb. Conf. (und den kl. Katech.) abgerechnet, gänzlich unbekannt gelassen, ihnen nicht einmal den gr. Katechismus empfohlen haben; im Gegentheil wird Jedermann vom Lesen desselben abgehalten durch die landläufige Lüge, er sei nur für die Pfarrer geschrieben." „Es liegt ja auf der Hand, dass wahrhaft lutherische Gemeinden nicht erzogen werden können, ohne dass man sie mit dem theuern Bekenntniss ihrer Kirche möglichst bekannt und vertraut macht. Aber freilich, wie können Lehrer, die selber häufig jenes Bekenntniss nicht kennen, nicht lesen, nicht verstehen und nicht zu schätzen wissen, oder gar im Widerspruch mit demselben sich befinden, ihre Gemeinden in dasselbe einführen? Dass solcher Art aber die allermeisten sind, ist eine traurige Thatsache", die sich nicht ableugnen lässt, wenn wir mit offenen Augen in die s. g. lutherischen „Landeskirchen" Deutschlands blicken. Soll Luther's Weissagung von einem völligen Untergange des Evangeliums in Deutschland sich nicht

schon vor unseren Augen erfüllen, so ist es die höchste Zeit, einen andern Kanzelton anzuschlagen. Man spricht jetzt so viel von einer nöthig gewordenen „neuen Geistesausgiessung“, man wartet auf Prediger „mit neuen Zungen“, man betet darum und schaut nach den Wolken, aus denen das Ersehnte herabkommen soll. Das ist leidige Schwärmerei. Nur die Augen aufgethan! Jenseit des Weltmeers wird schon mit neuen Zungen gepredigt, und in den vorliegenden „Neuen Zeugnissen“ erklingt gleichfalls eine neue Zunge; hier wie dort wird aufs neue durch „die alte Wahrheit“ der Geist Gottes ausgegossen, nach dem Masse der Gnade, das unserer Zeit vom Herrn beschieden ist. Die neue Zunge lässt sich eben daran erkennen, dass sie nicht, wie die bisherige, über die Köpfe hinweg, sondern in die Herzen hinein predigt und darin, um mit Luther zu reden, ein „Rumoren“ anrichtet, woraus entweder eine offene Hingabe an, oder ein offener Hass wider Gottes Wort entsteht. So ist es bei diesen 24 Predigten; sie drängen die Hörer und Leser zu einer energischen Entscheidung *pro* oder *contra*, wodurch der Herzen Gedanken offenbar werden. Das ist nun allerdings die richtige, von Aposteln und Reformatoren gelehrte und geübte, zu ihren Zeiten auch mit reichem Erfolg gesegnet gewesene Predigtweise, — die aber freilich gegenwärtig in so unaussprechlichen Misskredit gekommen ist, dass sich zu einem Buche von solcher Bedeutsamkeit, wie das vorliegende, nicht einmal ein eigentlicher Verleger gefunden hat (es erschien im „Selbstverlag des Verf.'s“ und nur „in Commission von J. N.'s Buchhandlung“). Aber gerade weil der Zeuge wegen seiner „Zeugnisse“ auch sonst von der Ungunst der Zeit getroffen wurde, haben wir um so mehr Verpflichtung, durch möglichst weite Verbreitung seiner Predigten uns zu ihm zu bekennen, — was uns noch obendrein dadurch leicht gemacht wird, dass „diese Predigten, mit Ausnahme einiger, auch einzeln billigst zu beziehen sind“. Mögen darum namentlich die praktischen Geistlichen nicht unterlassen, sich und ihre Gemeinden mit der dargebotenen Gabe bekannt zu machen! Unseres Dafürhaltens sind zwar die Predigten am Sonnt. Septuag. und am Pfingsttage, Nr. 7 u. 23, desgleichen die Confirmationspredigt, sowie die „Abhandlung über die Confirmation“, Nr. 14 u. 15, nicht ganz frei von Fraglichkeiten. Dagegen aber können wir alle übrigen Stücke nach bester Ueberzeugung nur dringend empfehlen, nemlich: die Predigten am Reformationsfest, Nr. 1; am 23. Sonnt. n. Trin., Nr. 3; am Weihnachtsfeste, Nr. 4; am 1. u. 2. Sonnt. n. Epiph., Nr. 5 u. 6; am Sonnt. Estom., Nr. 8; am Busstag, Nr. 9; die „Osterbetrachtung“ und Osterpredigt, Nr. 12

u. 13; die Predigten am Sonnt. Cantate und Rogate, Nr. 16 u. 18; am Himmelfahrtstage, Nr. 20 u. 21; am Pfingstmontage, Nr. 24; ferner die 3 „Leichenpredigten", Nr. 12, 10 u. 22; die „Beichtrede", Nr. 11, und besonders die beiden zusammengehörigen „Katechismuspredigten" über das h. Abendmahl, Nr. 17 u. 19. Solcher Predigten über das nämliche Hauptstück unsers kl. Katechismus wollte Verf. noch mehrere halten; — „statt der Fortsetzung erfolgte jedoch die Absetzung". Da fragen wir wol nicht ungebührlich: Warum Absetzung für lutherisches Predigen in lutherischer Gemeine? Ob der Vikar auch wol abgesetzt worden wäre, wenn er römisch, oder reformirt, oder unirt gepredigt und nach „Clöter's" Exempel die „Lutheranischen" verlästert und „Luthers Lehre und Luthers Jünger verdammt" hätte? Ist denn wirklich Bayern mit noch besseren Predigern so reichlich gesegnet, dass es diesen ohne Verlust wegwerfen konnte? Aber freilich: er hat der „wissenschaftlichen" Spekulation und der „mässigungsmilden" Union an ihre Unfehlbarkeitskrone getastet. Denn er predigt vom Concordienbuche: „Dies Buch enthält den Glauben und das Bekenntniss unserer lutherischen Kirche. Auf dieses Buch habe ich geschworen; darum muss ich bekennen, was hier bekannt wird, und verwerfen, was hier verworfen wird; und Gott sei Dank, dass ich's mit voller Ueberzeugung thun kann." Mit solcher Ueberzeugung macht man sich wenig Freunde. Ermahnt man nun vollends die Confirmanden, sich „mit allem Ernst und Fleiss vor aller falschen Lehre zu hüten, insonderheit vor dem schleichenden Gift des Unionsgeistes, der unsere lutherische Kirche schon ganz zerfressen und Unzählige um den theuern Schatz gebracht hat", — so macht man sich viel Feinde und dann heisst's gar leicht: Hinweg mit diesem! Darüber wäre noch mehr zu sagen; — „doch die Zeiten hindern es", wie ein geborner Ansbacher sich schon vor 40 Jahren nicht verhehlte.

[Str.]

6. A. W. Appuhn (Consistorialrath u. Domprediger a. D.), Casual-Reden. 1. Theil: XIII u. 288 S. 2. Theil: X u. 345 S. Magdeburg (Heinrichshofen) 1872.

Der hochwürdige Herr Verf. der vorliegenden Casual-Reden hat sich durch die jetzt herrschenden kirchenregimentlichen Grundsätze genöthigt gesehen, aus seinen Aemtern zu scheiden! Es muss in der That weit gekommen seyn, wenn ein solcher in preussischem Patriotismus glühender und kirchlich so milder und zum Frieden geneigter Mann, ohne durch sein Alter dazu gezwungen zu seyn, freiwillig nach mehr denn 40jähriger gesegneter Thätigkeit dem Dienste in der preuss. Landeskirche Valet sagt! So wohl wir nun diesen Schritt verstehen, so sehr bedauern wir die Provinz, die ihren Hauptvertreter lutherischer Ueberzeugung in der Behörde, und die Magdeburger

Domgemeinde, die einen, so weit sein kirchenregimentliches Amt das gestattete, so unerschrockenen Zeugen verloren hat.

Die Casualreden sind ein „Gruss und Gabe aus den Feier-Abend-Stunden an seine Freunde in Stadt und Land Magdeburg, Halberstadt, Quedlinburg und Wernigerode“. Wir haben hier eine überaus reiche Sammlung vor uns: 18 Taufreden, 4 Confirmations-, 21 Trau-, 22 Leichen-, 16 Beicht-, 2 Visitations-, 3 Introductions-, 1 Ordinations-, 9 patriotische Reden, endlich 8 bei verschiedenen Veranlassungen gehaltene. Die Sammlung wird allen denen, die mit dem Hrn. Verf. in Berührung getreten sind und Segnungen von ihm empfangen haben, von besonderem Werthe seyn, sie kann werdenden und gewordenen Geistlichen zum Führer dienen; sie verdient auch in weiteren Kreisen bekannt zu werden; vor Allem wird sie der Domgemeinde, die, wie wir hier erfahren, nicht wenige erweckte und gläubige Christen in ihrer Mitte zählt, ein theures Vermächtniss ihres treuen Seelenhirten seyn. Auch wir selbst haben vielfache reiche Erbauung gefunden und müssen, um das schon jetzt zu erwähnen, nur in Betreff zweier Punkte unsern Dissens ausdrücken. Zunächst nemlich lässt ja sich gegen Aufnahme „patriotischer Reden“ in eine solche Sammlung an sich Nichts sagen; die Rede am Geburtstage des kranken, damals in Rom weilenden Königs Friedr. Wilhelm IV. am 15. October 1858 haben wir gern gelesen. Aber gegen Einmengung politischer Liebhabereien in die Predigt und zumal gegen Einreihung crass politischer, in Wahlversammlungen gehaltener Reden in eine Predigtsammlung, die zur Erbauung von Gemeinden dienen soll, müssen wir uns doch erklären. Ref. verehrt den hochwürdigen Herrn Verf. auf's wärmste und dankbarste, aber es ist ihm wie ein Schwert durch seine Seele gedrungen, da er mitten in und zwischen den Predigten auf diese politischen Expectorationen stiess; sie werden sicher Anstoss erregen. Oder sagen wir zu viel? Man denke sich in einer Predigtsammlung Folgendes aus einer Rede vor einer conservativen Versammlung am 14. April 1869: Thema: Die Aufgaben der conservativen Parthei nach den Ereignissen des J. 1866. 1. Theil: Wir müssen eine böse Gewohnheit ablegen. „Was das für eine böse Gewohnheit ist? M. H.! Wir dürfen es uns nicht verbergen, dass unsere deutschen Nachbarn und Brüder uns nicht leiden können. Das Misstrauen, der Widerwille und Hass, den sie wider uns im Herzen tragen, ist leider schon alt und reicht weit über das Jahr 1866 hinaus. Als ich im J. 1863 im Bade Kissingen war, machte ich in dem nahe gelegenen Boklet einen Besuch; der Kellner redete den norddeutschen Dialekt und ich erfuhr von ihm, dass er, wie er sich ausdrückte, aus Frankfurt a. d. O. sei. Als ich mich unserer Landsmannschaft freute, bemerkte er: „Aber, m. H., hier können sie die Preussen nicht leiden; weil ich ihr Schimpfen nicht mehr aushalten konnte, habe ich neulich einen Bayer durchgeprügelt.“ Ich widerstand der Versuchung nicht, meinem tapfern Landsmann für seine Heldenthat ein Extra-Trinkgeld zu geben. Es war das gewiss nicht recht von mir und ich kann nur zu meiner Entschuldigung sagen, dass meine Geduld bereits auch schon sehr gereizt war durch den Hass und Unverstand, dessen Aeusserungen ich vielfach hatte hören müssen. Mein Kellner-Landsmann aber sagte: „Ja, was habe ich nun aber davon: jetzt nennen sie mich alle hier Herr v. Bismarck.“ Es dauerte auch nicht lange, dass ich rufen hörte: „Herr v. Bismarck, eine Tasse Kaffee!“ Ich habe Gelegenheit gehabt, dem Herrn Grafen v. Bismarck diese kleine Geschichte zu erzählen und er meinte, sie sei besser als ein Orden.“ Etwas weiter: „Es ist nicht etwa blos unsere Schuld, es ist hauptsächlich und zunächst ihre Schuld, dass sie keine freundlichen Herzen gegen uns haben. Diese deutshen, sonderlich süddeutschen Volksstämme haben keine Geschichte; seit Jahrhunderten haben sie Nichts erlebt, und die grossen Ereignisse, welche jenseits dieser Jahrhunderte liegen, haben sie vergessen; es sind alte Leute, welche grämlich geworden sind und uns, das blühende Preussen, um seine Jugend beneiden,

an dieser Jugend sich ärgern, und uns deshalb ein missgünstiges Gesicht zeigen; dafür aber sind sie verantwortlich zu machen, das ist ihre Schuld und ihre Schuld allein. Dazu kommt noch dies: sie verstehen unsere dynastischen Interessen nicht und haben keinen rechten Begriff von dem, was ein Staat ist. Unsere Liebe zum Könige und der königl. Familie, unser Selbstgefühl als Preussen, unsere Freude darüber, einem grossen, mächtigen Staate anzugehören, ist ihnen nicht blos unverständlich, ist ihnen widerwärtig, unbequem, lästig. Und endlich kommt auch dies noch hinzu: sie fürchten sich vor uns und, verkennen wir es doch nicht, sie haben dazu Ursach, volle Ursach. Es liegt in dem Preussenthum ein Zug zum Alle Zeit Mehren des Reichs; es ist dies auch ganz natürlich, und keineswegs an sich unrecht, denn was nicht zunimmt, das nimmt ab; es hängt mit unserer Jugend zusammen, es hängt damit zusammen, dass wir noch nicht ausgewachsen sind, dass uns von Zeit zu Zeit unsere Jacke zu eng wird; es ist auch ein Zeichen dieser Jugend, dass in uns dann und wann ein schwer zu unterdrückender Appetit erwacht, der seine Befriedigung sucht. Wer mag sich aber gern verschlingen lassen! Es ist also sehr begreiflich, dass man sich vor uns fürchtet." — In der That offene Bekenntnisse, bei denen Einem die Haare zu Berge steigen; sie sind 1872 dem Drucke übergeben! So in einer Predigtsammlung! In einer Wahlversammlungsrede im J. 1861, die ebenfalls hier abgedruckt, wies Herr Cons.-R. Appuhn hin auf „die immer wachsende dämonische Lust und Neigung, alte Ordnungen zu zerbrechen, geheiligte Bande zu zerreissen, auf so viele umgestürzte Throne, auf so viele noch wankende und zitternde Kronen". 1856 bei der Friedensfeier nach Beendigung des oriental. Krieges predigt derselbe (Theil II, S. 177 f.): „Es ist eine vom Satan erfundene Lüge, dass in der Politik die Gebote Gottes nicht die oberste Regel seyn dürften, dass da die Treue, die Dankbarkeit, die Wahrhaftigkeit nur dann zu üben sei, wenn es sich mit dem Vortheil, mit der Klugheit vertrüge. Die armen Könige und Staatsmänner müssten auf diese Weise mit ihrer Seelen Seligkeit das irdische Wohl ihrer Völker erkaufen. Es ist das eine verfluchte Lehre." 1856, 1861, 1869, welch' ein — Fortschritt?! Hr. Cons.-Rath A. fragt 1868 „einen süddeutschen Professor der Theol., der einen in der ganzen evangel. Christenheit gefeierten Namen hat: woran es doch wol läge, dass die Preussen bei ihren deutschen Brüdern so wenig beliebt wären. Wenn ich, erwiderte er, auf diese Frage eine ehrliche Antwort geben soll, so muss ich leider sagen, es liegt an der preussischen Suffisance." Der Redner fügt hinzu: „Ich fühlte mich sehr beschämt, ich musste mir gestehen, der Mann habe leider recht. Die Grosssprecherei, die Verachtung alles dessen, was nicht preussisch ist, ist nicht blos die Berlinische, sondern die preuss. Nationalsünde. Seit 1866 sind wir in's Mannesalter getreten. Jetzt haben wir die Aufgabe, den etwas befleckten Ruf, welchen wir wegen der eben gerügten Untugend aus unserer Jugend mit herausbringen, zu repariren. Die Grosssprecherei, das renommistische Wesen schickt sich für uns jetzt nicht mehr, wir sind dazu zu gross und alt geworden."

Wir verabschieden uns gern von diesen politischen Reden, die wer weiss welcher Dämon unter diese geistlichen Erbauungs-Reden gespielt hat, und werfen einen kurzen Blick auf die sogen. patriotischen Predigten. Wir haben eine derselben schon oben erwähnt, stossen aber in dieser und jener anderen auf manches in einem Erbauungsbuche nicht Unbedenkliche. So prüfe man die Predigt bei der Friedensfeier nach dem deutschen Kriege am 11. November 1866: „Ein wunderbarer Krieg, ein wunderbarer Sieg, ein herrlicher seltener Friede." „Wir sind ungern in diesen Krieg gezogen; kein Hass, kein Neid, kein Zorn hat uns hineingetrieben; wir haben ihn geführt, weil wir mussten." „In wenigen Tagen haben wir zahlreiche und sehr

mächtige Feinde überwunden, und unsere Fahnen haben sich zum Staunen Europa's vom Rhein bis zu den Karpathen siegreich entfaltet; noch nie ist ein Krieg, der mit so gewaltigen Kräften auf beiden Seiten geführt wurde, in welchem um einen so grossen Preis gerungen ist, so schnell und entscheidend geendigt." „Und endlich die ausserordentlichen Erfolge dieses Krieges und Sieges: unsere erweiterten Grenzen, unsere vermehrten Machtmittel, unser bei den anderen Nationen so sehr gewachsenes Ansehen, der Respect, womit man jetzt unsern Namen nennt, und der Ruhm, der sich an diesen Namen geknüpft hat." Auch dafür wird Gott gepriesen, „dass die Waffen, welche *wir* in diesem Kriege geführt, dem engbrüstigen Egoismus und anderen hässlichen Feinden der Art empfindliche Schläge beigebracht haben", „dass sich die fröhlichsten Aussichten in eine grosse Zukunft eröffnen, und dass sich die deutsche Machtfülle und Herrlichkeit der Ottonen-Zeit erneuern wird." Auch für die Kirche hofft der Hr. Verf. mit diesem Kriege und Siege eine neue Zeit angebrochen. „Wir hoffen, dass durch diesen Krieg ein guter Schritt zur Wiedervereinigung der abendländischen Christenheit geschehen ist. Insbesondere aber erwarten wir mit grosser Zuversicht die segensreichsten Folgen für u n s e r e kirchlichen Zustände, für das Kirchenregiment, für unsere kirchl. Ordnungen, für das kirchl. Leben in den Gemeinden." Unter die Aufgaben, welche diese Friedensfeier uns stellt, rechnet er auch die, die gewonnenen Landsleute „durch unsern Hochmuth nicht zu verletzen". Wir freuen uns der zurückhaltenden Milde, die sich im allgemeinen in dieser Friedenspredigt kund thut, um so mehr, als in der Dankes-Predigt für den Sieg bei Königgrätz vielfach ein anderer Ton angeschlagen war. Wem gilt unser Dank? fragt der Prediger dort erstens. „Unsere theure, herrliche, tapfere Armee ist unsere Lust, unsere Freude, unser Stolz." Ihr der erste Dank. Weiter „den Führern, die unsere Armee ausgebildet und erzogen haben". Vornehmlich sodann „unserm theuren Könige, der gegen so viel unberechtigten Widerspruch, gegen so viel Thorheit und Unverstand, welcher sich ja nun wol als solcher selbst zu erkennen anfangen wird, die Reorganisation unserer Armee beharrlich ausgeführt hat". Zuletzt Dank Gott dem HErrn. 2. Wofür sollen wir danken? *a.* Für unverdientes Erbarmen. „Es ist kaum ein Monat vergangen, und welche Thaten sind seitdem geschehen, welche Siege sind erfochten, welche Länder erobert, welche Feinde gedemüthigt!" *b.* Für gnädige Gebetserhörung. *c.* Für das vergossene Blut. (!) „Mit wie viel Blutströmen, mit wie viel blühendem Leben, mit wie viel zerrissenen und zerschmetterten Menschengebeinen, mit wie viel Todesschmerzen, mit wie viel Angst und Schrecken, mit wie viel Jammer und Herzeleid, mit wie viel Thränenfluthen, mit wie viel zertrümmertem Lebensglück, mit wie viel Wittwen- und Waisenklagen, mit wie viel Vater- und Mutterängsten und Seufzern wird doch solch' ein Sieg erkauft! Und doch sollen wir danken für das vergossene Blut? — Gewiss, m. Freunde; denn dieses Blut, ob es auch das Blut sündiger Menschenkinder ist, ist doch geheiligt, es hat eine gewisse Verwandtschaft mit dem Blute Christi, es ist stellvertretend vergossen für den König, für das Vaterland, für die theuersten Güter unseres Volkes, für Staat und Kirche (Kirche?), im Gehorsam gegen das Gebot Gottes." Wir danken *d.* für die grosse Errettung. „Der Feind meinte es sehr böse mit uns; es ist nicht auszudenken, welches Unheil über uns hereingebrochen wäre, wenn wir nicht gesiegt hätten; es handelte sich in diesem Kriege um nichts Geringeres, als um die Existenz unseres Staates und Volks." *e.* Für den reichen Segen. „Der alte Preussengeist erwacht wieder; das Gezänk, Geschwätz und Phrasenwesen verstummt in der frischen Morgenluft, die von den Thaten auf den Schlachtfeldern herüberweht; die alten jämmerlichen Streitigkeiten werden vergessen; man schaart sich in alter Treue und Einigkeit um den König; man fängt an, Gott den HErrn zu suchen." *f.* Für die ausgestreute Hoffnungssaat. „Wir erwarten aus diesem Siege den Anbruch

einer besseren Zeit, einen neuen Gang der Weltgeschichte, eine neue Herrlichkeit unseres engeren Vaterlandes, einen neuen Frühling Deutschlands." — Ein wenig weiter zurück, und wir stossen auf die Friedens-Predigt nach Beendigung des dänischen Krieges am 18. December 1864 gehalten. Nur Einiges daraus. Der Prediger fragt: Ist nicht aller Krieg vor Seinen Augen ein Greuel? „Gewiss, auf jeden ungerechten, von Ihm nicht gebotenen Krieg, auf jeden Krieg, worin Er nicht mitstreiten kann, folgt Seine Rache und Sein Gericht. Den eben geführten Krieg hat Er uns aufgetragen. Es ist ein Krieg gewesen für das Recht, ein Krieg zum Schutze bedrängter Stammesgenossen." „Voll Freude blicken wir auf die Erfolge dieses Kriegs. Wir denken dabei nicht an den Dank derer, die wir befreit haben, weil sie ihn uns vielleicht schuldig bleiben könnten. Wir denken zunächst an unsers Königs Herz, das nach so vielen bittern Erfahrungen durch diesen Sieg seiner geliebten Armee erfrischt, getröstet, gestärkt, gehoben ist; wir denken daran, dass durch diesen Sieg die Räthe des Königs den entschlossenen Muth finden, auf ihrem Wege fortzuschreiten. Wir denken daran, dass wir nicht blos eines Siegs über den äussern, sondern was mehr bedeutet, über den innern Feind uns erfreuen; wir denken an den herzerquickenden Eindruck, den nach so viel Nörgeleien, nach so viel thörichtem oder böswilligem Geschwätz, nach so viel langweiligem Wortgezänk die vollbrachten Thaten auf unsere Herzen, auf unser ganzes Volk gemacht haben." Zweck dieses Krieges: „Nicht unser Vortheil und Eigennutz hat uns die Waffen in die Hand gegeben, nicht unser Ehrgeiz hat uns in diesen Kampf getrieben, nicht die Rachsucht hat uns zum Streite gespornt. Für bedrängte Landsleute haben wir das Schwert gezogen, gekränktes Recht haben wir wieder hergestellt, gegen den bösen Geist, der jetzt das Urtheil der Völker verwirrt, die Leidenschaften aufstachelt, die Grundlagen göttlichen und menschlichen Rechts, göttlicher und menschlicher Ordnung zu erschüttern sucht, haben wir gestritten." Die Art dieses Krieges: „Es geht uns das Herz weit auf, wenn wir zunächst unserer Armee und ihrer Führer heute gedenken; sie haben ihre Aufgaben wie in Uebungs- und Festlagern gelöst. Unsers Königs Werk, unsere reorganisirte Armee hat die glänzendste Probe bestanden." An die Werke der Liebe erinnernd, ruft der Prediger aus: „Wahrlich, da offenbarte sich unser Emanuel, da zeigte es sich deutlich, dass in unserm Volke eine neue Adventszeit angebrochen ist, da musste selbst die ungläubige Welt vor diesen Zeugnissen des neu erwachten Glaubens an Christum (!!), vor diesen Thaten der Liebe Christi, beschämt die Augen niederschlagen. Wir feiern heute einen zwiefachen Sieg, einen Sieg unserer Armee, einen Sieg des christlichen Glaubens, der christlichen Liebe." Es wird nicht verhehlt: „Wir sind mit einem mächtigen Verbündeten marschirt; wir sind an Zahl, an Waffen, an Geschicklichkeit dem Feinde, der uns gegenüberstand, überlegen gewesen"; hätten wir das auch mehr noch hervorgehoben gewünscht, so freuen wir uns doch herzlich der Mahnung am Schluss zur Demuth. „Unsere Nachbarn können uns nicht leiden, sie misstrauen uns, sie schelten uns, sie nennen uns hochfahrend, anmassend, grosssprecherisch. Wie sie sich auch daran versündigen, wir sind nicht unschuldig daran; unser rasches Emporkommen hat uns ihnen gegenüber hochmüthig gemacht; der Dünkel ist unsere preuss. Nationalsünde, macht unsern Namen verhasst. Lasset uns diesen hässlichen Fleck von uns abthun!" Endlich: „Demüthigen wollen wir uns vor dem Könige und dem Regiment, das er durch seine Feldherren und Räthe führt." „Der König, dieser Krieg und Sieg hat es wieder deutlich genug gezeigt, versteht sein Amt besser als die Zeitungsschreiber, Gasthauspolitiker und Schwätzer. Des Königs Amt ist es zu regieren, unsere Aufgabe ist das Gehorchen; wir wollen uns an unsern beschränkten Unterthanen-Verstand erinnern."

Dürften wir für eine etwaige 2. Auflage dieser Casualreden einen Wunsch äussern, so wäre es der: Die in politischen Versammlungen gehaltenen Re-

den aus diesem Erbauungsbuche heraus, sie gehören nicht hinein. Die *patriotischen* **Predigten** sind zu tragen, enthalten zum Theil recht Erbauliches, aber bedürfen einer strengen Revision. Manches muss entfernt, Anderes gemildert werden. —

Es ist noch ein zweiter Punkt, der uns in diesen Zeugnissen eines für lutherisch geltenden hochstehenden Predigers schwer auf's Herz gefallen ist. Darüber können wir uns ja nicht verwundern, dass confessionelle Angelegenheiten in diesen Reden völlig in den Hintergrund treten. Die Confirmations-Reden und zumal die Ordinations-Predigt hätten ein Eingehen auf Confessionelles vielleicht erwarten lassen, doch verstehen wir es, wenn sie davon schweigen. Ein lutherisch gesinnter Pastor innerhalb der preuss. Landeskirche hat Rücksichten zu nehmen, wie viel mehr das lutherisch gesinnte Mitglied eines unirten Consistoriums! Gleichwol haben auch Rücksichten ihr Maass und Ziel. Unter Nr. X.: „Reden bei verschiedenen Veranlassungen" finden wir auch eine Predigt bei der Gedächtnissfeier des Augsb. Religionsfriedens vom 23. Septbr. 1855. Thema: „Der HErr unser Gott sei mit uns, wie Er gewesen ist mit unsern Vätern. 1. Er mache die zerrissene Christenheit wieder einig. 2. Er mache das gebundene Bekenntniss wieder frei. 3. Er richte Sein vergessenes Wort wieder in unsern Seelen auf. 4. Er neige unser abgewandtes Herz wieder zu Ihm hin." Wir gestehen, bei dieser Gelegenheit hätten wir ein Wort von Kirche und Kirchennoth wol erwartet. Ist denn wirklich in der sogen. preuss. Landeskirche Alles in der besten Ordnung, so dass nun und nimmer eine bescheidene Klage aus dem Heiligthum des HErrn vor der Gemeinde gen Himmel aufsteigen darf? Der Prediger erinnert daran, wie sich einst Magdeburg vor allen deutschen Städten durch sein standhaftes Bekenntniss auszeichnete. „Damals der entschlossenste Kampf für die Wahrheit, jetzt die zwar vorläufig verstummte, aber in den Herzen keineswegs überwundene Opposition gegen die Wahrheit; damals die glühendste, alle Seelen erfüllende Begeisterung für den HErrn, welche den Tod der Verleugnung vorzuziehen bereit war, jetzt die schlaffste Gleichgültigkeit, die wol nach dem Stande der Papiere, nach dem Gange der Geschäfte, nach der Lust dieser Welt und nach tausend andern eiteln Dingen fragt, aber nicht nach dem HErrn und Seiner Gnade. Ueber unserm Thore steht es noch: „Gottes Wort mit uns in Ewigkeit", aber in den Herzen steht es nicht mehr." — Er mache das gebundene Bekenntniss wieder frei. „Im September 1555 errangen die Evangelischen nach langen und schweren Kämpfen die Freiheit ihres Bekenntnisses; bei kaiserlichen und königlichen Würden, fürstlichen Ehren, wahren Worten und Pön des Landfriedens wurde ihnen diese Freiheit als ein unantastbares Recht zugesichert. Ist uns denn dieses Recht wieder entrissen, diese Freiheit wieder verkümmert und beeinträchtigt? Der Pabst kann es uns nicht verbieten, die Fürsten und Obrigkeiten hindern uns nicht daran, verfolgen uns nicht darum, dass wir nicht blos mit der allgemeinen Christenheit uns zu dem dreieinigen Gott, zu Christi wahrer Menschheit und wahrer Gottheit, zu der Erlösung durch Sein am Kreuze für uns vergossenes Blut bekennen, wir dürfen auch mit unserer evangelisch-lutherischen Kirche insonderheit bekennen, dass nur in Christo unser Heil steht, dass wir von keinem anderen, als diesem einigen Mittler wissen, dass wir daher nicht gerecht und selig werden durch des Gesetzes Werke, sondern allein durch den Glauben, dass wir im Sacrament des Altars den wahren Leib und das wahre Blut Christi geniessen, und dass Er nach Seiner Menschheit und Gottheit gewisslich bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. Und doch ist unser Bekenntniss gebunden; es ist jetzt gebundener, als zur Zeit unserer Väter vor dem Religionsfrieden zu Augsburg." Gebunden nemlich, wird nun des Weiteren erklärt, *a.* durch die Unwissenheit im Worte Gottes, *b.* durch die Sünde, *c.* durch die Menschenfurcht und Weltscheu. Danach: „Das Bekenntniss ist wieder gebunden; die frei gewordene evangel. Kirche kann sich ihrer Freiheit

nicht rühmen; der HErr erbarme sich solcher elenden Knechtschaft. Er breche diese schimpflichen Fesseln!" Also die Gemeinden sind andere geworden, sind abgefallen, aber „unsere evangel.-lutherische Kirche" ist dieselbe, hat sich vollkommen rein erhalten? Wir zweifeln nicht, es wird dem Hrn. Cons.-Rath Appuhn mancher Seufzer entstiegen seyn, wenn er im Dome zu Magdeburg, während er Christi Leib mit dem rechten Bekenntnisse reichen durfte, es geschehen lassen musste, dass zu gleicher Zeit sein Coadministrant bei Darreichung des Kelches die bekannte Unions-Spendeformel in Anwendung brachte. Und weiter: woher denn die separirt lutherische Gemeinde in Magdeburg? Ist sie nicht ein beständiges Zeugniss wider die Schäden der Appuhn'schen Kirche? Erst auf der allerletzten Seite der Casualreden, in einer Rede bei dem Jahresfeste des Rettungshauses zu Neinstedt am 8. Septbr. 1869, macht der Redner, wo man es am wenigsten erwartet, einmal seinem gepressten Herzen Luft: „Ihr tragt in dieser schweren Zeit mit mir Leid über unsere arme, liebe Kirche, und der Seufzer: Ach Gott vom Himmel sieh darein — ist euch kein fremder. Ich erinnere euch an die antichristlichen Kräfte und Mächte, denen in unsern Tagen weiter Raum gegeben ist, an den Geist der Schmähung und Lästerung, der sich gegen die Diener, die Lehre und Anstalten der Kirche erhebt, an die Reformjuden und ihre Genossen, welche den Freiheitsgelüsten unserer armen Gemeinden Tag für Tag den Taumelkelch reichen und dreist genug sind, das Reich des ewigen Königs nach ihren Lüsten und Neigungen gestalten zu wollen; ich erinnere euch an Schlimmeres, nemlich daran, dass man drinnen in der von allen Seiten geängsteten und bestürmten Burg bisweilen allerdings in wohlmeinendster Absicht den grimmen Feinden die Thüren öffnet und die Wege bahnt, dass man ihnen eine Position nach der andern preisgibt, dass in den Mauern Zions die Partheien sich bekämpfen, dass durch alle Einigungs-Versuche immer neue Trennungen entstehen, immer neues Misstrauen gesäet wird, dass durch alle Rettungsunternehmungen die längst drohende Auflösung nur beschleunigt zu werden scheint; während draussen der Feind in zuversichtlicher Gewissheit des Siegs bereits Triumphlieder singt, stehen drinnen die tapfersten Streiter oft mit verzagten Herzen, zum Theil mit geängsteten Gewissen und mit gebundenen Händen; es ist uns, als läge vor uns nichts als Verwirrung, Verwüstung, Zertrümmerung, als liefen wir mit schnellsten Schritten dem Abgrunde entgegen."

Haben wir nun aus den in politischer und confessionell-kirchlicher Beziehung uns beengenden und bedrückenden Gefühlen kein Hehl gemacht, so wollen wir um so voller und freudiger den gesammten übrigen Inhalt der Casual-Reden anerkennen. Herr C.-R. Appuhn bekennt sich in seinen Tauf- und Beichtreden mit Entschiedenheit zur reinen luther. Lehre von Taufe und Abendmahl. In gedrängter, geistgesalbter Rede weist er auf das Eine, was noth ist, sei es bei fröhlichen oder traurigen Veranlassungen, hin. Dabei sind die Texte passend gewählt und die persönlichen Verhältnisse seiner Gemeindeglieder in treffender Weise berücksichtigt. Von besonderem Interesse sind für uns die Leichenreden. Sie sind grösstentheils bei dem Heimgange von Männern gehalten worden, welche in der Kirche und im Staate eine hervorragende Stellung einnahmen und für welche durch ihr Verhältniss zur Kirche und ihrem HErrn ein seliges Loos in der Ewigkeit zu hoffen war. So finden wir in unserer Sammlung u. a. eine Predigt zum Gedächtniss des Königs Friedr. Wilh. IV. (Text: Wer mich bekennet vor den Menschen —): „Er hat ein gutes Bekenntniss abgelegt vor vielen Zeugen und das ist mehr als gewonnene Schlachten, als mit Blut und Thränen erkaufte Siege sind"; „es sind 20 überaus reich gesegnete Friedensjahre, welche wir solchem Regimente zu verdanken haben". Daneben eine Rede am Grabe des Grafen v. d. Schulenburg-Altenhausen am 24. Mai 1838 (Text: Selig sind die Todten —), am Sarge des Landraths v. Veltheim 15. Juli 1848 (Text: Die richtig vor sich

gewandelt haben —), am Grabe des Prov.-Steuer-Directors Landmann 16. October 1852 (Sie haben einen guten Mann begraben, und mir war er mehr), am Sarge des Regier.-Präsidenten Nobbe 21. Octbr. 1857 (Gott kennt meine Lebenszeit, mein Glück und meine Bürde), am Sarge des Geh. Justizraths Brunnemann 26. Febr. 1859 (Text: Da sie ihre Augen aufhoben, sahen sie Niemand, denn Jesum allein), am Sarge des Medicin.-Assessors *Dr.* Varges (Text: Du hast Gnade vor meinen Augen gefunden), am Sarge des Appellationsgerichts-Präsid. Nagel 27. August 1863 (Text: Ich liege und schlafe und erwache). „Wie schrecklich, sagt hier der Redner, ist des Todes Macht! Kein Bollwerk ist ihm zu mächtig, keine Mauer zu dick, kein Thurm zu hoch, kein Graben zu breit, kein Fels zu steil, keine Festung zu fest, dass er nicht hinüber und hindurch komme und den ergreife, den er haben will. Und wie grausam ist der Tod! sein Herz ist härter als ein Fels, in seinem Auge hat nie eine Thräne gestanden und kein menschliches Flehen hat ihn jemals erweicht; er reisst den Vater aus dem Kreise seiner Kinder, das Kind vom Schoosse der Mutter, den Gatten aus den Armen des Gatten, den König vom Thron, den Bettler aus seiner Hütte. Und welche Schmerzen bereitet er dem Sterbenden, in welche Kämpfe führt er ihn hinein, welche Seufzer presst er ihm aus!" Ferner Rede am Sarge des Geh. Reg.- u. Schulraths *Dr.* Trinkler 10. März 1871 (Text: Es ist nur ein Schritt zwischen mir und dem Tode), am Sarge des Oberforstmeisters v. Wedell 15. Mai 1871 (Text: Das Gedächtniss der Gerechten bleibet in Segen). „Wir stehen am Sarge eines Edelmannes, treu seinem Könige; festhaltend an dem Erbe seiner Familie, die es vonaltersher gewohnt gewesen ist, mit ihrem Blute die Opfer ihrer Treue zu entrichten; nicht recht zu Hause in dieser Alles nivellirenden, Alles auflösenden und zersetzenden, mit der Geschichte der vorigen Tage brechenden Zeit; die Ehre höher achtend als den Vortheil; eine edle Seele, eine offene Hand, eine ehrwürdige Gestalt, ein gütiger Herr." Weiter Rede am Sarge des Ober-Cons.-R. *D.* Mänss 17. April 1852 (Text: Befiehl dem HErrn deine Wege —), Rede bei der Leichenfeier des General-Superint. *D.* Möller 23. April 1861 (Text: Lass dir an meiner Gnade genügen —). „Gnade, heisst es hier u. A., ist das dringendste Bedürfniss unseres Herzens, unser Licht in der Finsterniss, unser Reichthum in der Armuth, unser Labsal in dieses Lebens Elend, unsere Medicin für allen Schaden; Gnade ist das Ruhekissen, auf welchem wir allein selig sterben können, ist unser Schlüssel zum Himmel, ist unser Schild und Trost im Gerichte; ohne Gnade ist alles Uebrige Schein und Schatten." Der Verstorbene „rechnete sich nicht zu den Gesunden, sondern zu den Kranken, nicht zu den Gerechten, sondern zu den Sündern. Ich bin dess Zeuge; die Bussbekenntnisse, die er vor mir abgelegt hat, haben mich gestraft, tief beschämt und gedemüthigt." „So lange es irgend seine Gebrechlichkeit erlaubte, ist er täglich nach der Stätte gefahren, die er sich zum Grabe bestimmt, und hat sich da gesagt: Wie wohl wird mir seyn, wenn ich erst hier ruhe." An Einfachheit, Wahrheit und Eindringlichkeit kommt keine Rede der gleich am Sarge des auch von uns hochverehrten General-Sup. *D.* Lehnerdt 20. Decbr. 1866, an dessen kurz vor seinem Heimgange leuchtenden Angesichts gesprochenes Wort sich anschliessend: „Der heil. Petrus hat Recht, man wird nur selig durch den HErrn Jesum Christum, nicht anders, nicht anders als durch Ihn." Mit einer Rede am Grabe des Superint. Westermeier 7. April 1870 schliesst die Reihe der bekannteren mit Leichenreden bedachten Männer.

Die Taufreden schliessen sich meist eng an das Kirchenjahr an. So Nr. 1. am Advent über: Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter —, am Lichtmesstage über: Sie brachten Ihn gen Jerusalem, auf dass sie Ihn darstelleten dem HErrn; Estomihi über: Sehet wir gehen hinauf gen Jerusalem. Bei der Taufe des eignen Kindes spricht der Verf. über Röm. 3, 24: wir werden ohne Verdienst gerecht —, in der Charwoche über Röm. 6, 3;

in Seinen Tod getauft. „Alles Heil und alle Gnade, die der HErr leidend und sterbend uns erworben hat, bringt Er dem Kinde in der Taufe, theilt Er ihm mit, eignet Er ihm an, rechnet Er ihm zu. Er bringt ihm Seine Bande, damit es der seligen Freiheit eines Kindes Gottes sich erfreue. Er bringt ihm Seine Angst und Sein Zagen, damit es ein frohliches Herz und Gewissen haben soll. Er bringt ihm Seine Schmach, damit es reicher Ehren sich erfreue; Er bringt ihm Seinen Urtheilsspruch, damit es im Gerichte frei ausgehe. Er bringt ihm Seine Dornenkrone, damit es eine Anwartschaft auf die Krone des Lebens habe; Er bringt ihm Seine Thränen, damit es ihm in aller Noth des Lebens nicht an einer reichen Trostquelle fehle u. s. w.“ Wie spät aber müssen in Magdeburg die Kindlein zur h. Taufe gebracht werden, wenn uns in der 15. Taufrede erzählt wird, dass während derselben der Täufling den Prediger „lieblich und tröstlich anlächelt“!

Die Confirmationsreden schliessen sich an Tit. 2, 14: Jesus Christus hat Sich selbst für uns gegeben, 1 Tim. 6, 11 ff.: Kämpfe den guten Kampf des Glaubens —, Epheser 4, 5: Ein HErr, Ein Glaube, Eine Taufe —, Jes. 43, 1: Fürchte dich nicht, Ich habe dich erlöset —. Die letzte ist im J. 1871 gehalten. Es sei aus derselben erwähnt, dass die Confirmanden des Hrn. Cons.-R. Appuhn im Dome zu Magdeburg ihren Taufbund erneuern, feierlich gelobend: „Ich entsage dem Teufel und allen seinen Werken und allem seinem Wesen und übergebe mich dir, du dreieiniger Gott, Vater, Sohn und H. Geist, in Glauben und Gehorsam dir treu zu seyn bis an mein letztes Ende.“ Wir erwähnen dies ausdrücklich, weil manche ängstliche Pastoren-Gewissen in der preuss. Landeskirche meinen, keinen Finger breit von dem vorgeschriebenen Confirmations-Formular abweichen zu dürfen, wiewol dasselbe das schwächste Stück in der unirten Landesagende ist. Herr Cons.-Rath A. geht euch mit dem besten Beispiele voran, wofür ihm aller Dank gebührt. — Treffliches bietet auch die erste Confirmationsrede. Thema: Ihr seid Christi Eigenthum. *a.* Sein Recht an euch. *b.* Eure Pflicht gegen Ihn. Der Prediger spricht zunächst von dem Preise, wofür Christus die Kinder erkauft habe. „Was wir kaufen, das gehört uns; der HErr Jesus hat euch gekauft für den höchsten, theuersten Preis. Gold und Silber gilt als etwas Köstliches, Er hat etwas Besseres für euch bezahlt; Diamanten werden mit ungeheuern Summen aufgewogen, Er hat mehr an euch gewandt; die Herrschaft der Welt ist das Grösste, wonach der Ehrgeiz und die Habsucht streben kann, aber die ganze Welt mit allen ihren Gütern bedeutet nichts gegen das Opfer, das für euch dargebracht ist. Er hat Sich Selbst für euch dargegeben, Er Sich Selbst. Der König ist ein mächtiger Herr, aber er ist doch nur ein armer Knecht, der im Staube vor dem König der Könige sein Knie beugt. Die Sonne ist ein prächtiges Gestirn, aber sie ist doch nur ein Diamant in dem Lichtgewande, das Er an hat. Die Engel sind erhabene Geister, sind die Fürsten des Himmels, aber nur mit verhülltem Angesichte wagen sie vor dem Thron des Höchsten Sein Lob zu singen. Er hat Sich Selbst für euch gegeben, Er Sich Selbst, Er der Erstgeborene unter allen Creaturen, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der HErr der Herrlichkeit, der eingeborene Sohn des Höchsten, der Schöpfer Himmels und der Erden, der Richter der Welt, Gott hoch gelobt in Ewigkeit. Er hat Sich Selbst für euch gegeben, Sich Selbst und Sein Alles, Seine Gottheit bis zur tiefsten Erniedrigung, Seinen Reichthum bis zur bittersten Armuth, Seine Ehre bis zur äussersten Schmach, Seine Freude bis zur entsetzlichsten Marterqual, Seine Herrschaft bis zur demüthigsten Dienstbarkeit, Sein Blut bis zum letzten Tropfen, Sein Leben bis zum letzten Seufzer und Athemzuge.“

Die Traureden, 21 an der Zahl, schliessen sich in passender Weise ebenfalls theilweise dem Kirchenjahre an. So im Advent: Siehe, Ich stehe vor der Thür —, Himmelfahrt: Er hob die Hände auf und segnete sie, und: Siehe, Ich bin bei euch alle Tage —. Euer Haus ein Bethaus, wird Nr. 9.

den Brautleuten zugerufen, da kommt es auf den rechten Ausbau, Einrichtung, Schmuck an. „Seine Mauern sind beschrieben in dem Prophetenworte: Ich will eine feurige Mauer umher seyn. Seine Balken und Verbände sind euer Taufbund, von welchem es heisst: Es sollen wol Berge —. Seine Fenster sind die Verheissungen des HErrn, durch welche ihr in den offenen Himmel hineinschaut. Sein Dach sind der Engel Flügel und der Schutz des allmächtigen Gottes. Seine Thüren stehen allen guten Geistern offen, aber allem Unheil sind sie verschlossen. Seine Spiegel Gottes heil. Gesetz, worin ihr euch täglich beschaut. Seine Tische tragen die Inschrift: Der HErr ist mein Hirte —. Seine Vorrathskammer ist die Zusage: Ich will dich nicht verlassen noch versäumen. Seine Kleinodien sind Gottes Gnadenschätze und Friedensgaben.“ Bei der Trauung der eigenen ältesten Tochter Elisabeth wird das Lied: Ach bleib mit deiner Gnade (Wort, Glanz, Segen, Schutz, Treue) zu Grunde gelegt.

An den Beichtreden freut uns vor Allem das feste Bekenntniss zu Christi wahrem Leib und Blut im heil. Abendmahl. „Es ist nicht blos, heisst es Rede 10, ein Schaugericht, wobei ihr nur Brod und Wein als Sinnbilder abwesender Güter geniesset, ihr nehmt den HErrn hin auch nicht blos im Geiste in eure Arme, umfasset nicht blos im Geiste Seine heil. Füsse, leget euch auch nicht blos im Geiste an Seine Brust, ihr seid vielmehr durch Sein Wort davon versichert, dass Er an Seinem Tische persönlich gegenwärtig ist in Seiner unsterblichen Leiblichkeit, als euer Wirth und eure Speise, dass Er Sich Selbst mit Allem, was Er ist und hat, mit Seinen grössten Gnadenschätzen euch sacramentlich mittheilt, dass Er euch Seinen wahren Leib zu essen und Sein wahres Blut zu trinken gibt, als Reinigung von euren Sünden, als Balsam für euer wundes Gewissen, als Arznei für eure Krankheit, als Rettungsmittel aus dem Tode, als Bürgschaft und sicheres Unterpfand des ewigen Lebens.“ „Ein einfältiges Herz, heisst es am Gründonnerstag in der Rede über 1 Cor. 11, 23 ff., mag sich immerhin über den Inhalt dieser Worte wundern, aber es kann, wenn es nicht von Vorurtheilen eingenommen ist, unmöglich etwas Anderes darin finden, als die auf das allerernsteste gegebene Versicherung, dass die Speise, welche wir bei dem h. Abendmahle geniessen, der wahre Leib und das wahre Blut Christi, unseres erhöheten und verklärten HErrn, ist.“ Wir haben schon oben erwähnt, dass demgemäss (unseres Wissens immer; s. Thl. II, S. 147) Hr. Cons.-R. A. bei der Austheilung des h. Abendmahles sich der lutherischen Spendeformel bedient hat; das ist ihm wahrlich hoch anzurechnen! Wie hoch derselbe das Sacrament des h. Abendmahls stellt, sehen wir u. A. auch aus Beichtrede 13: „Die römisch-kathol. Christen feiern heute ihr Frohnleichnamsfest; wir meinen auch, der Frohnleichnam unseres HErrn Jesu Christi, Sein Leib und Blut im Sacrament, sei wol eines besonderen Festes werth. Man kann von dem hochwürdigen Sacrament nicht hoch genug halten. Dazu aber hat der HErr das Gedächtniss Seiner Wunden doch nicht eingesetzt, dass es zur Schau gestellt, in Processionen umhergetragen und aus der Ferne angebetet werden soll.“ — Uebrigens will es uns scheinen, als ob der hochwürdige Hr. Verf. den Genuss des Leibes und Blutes Christi durch die Unwürdigen nicht anzuerkennen geneigt wäre. Wir schliessen das einmal aus seinem Schweigen über diesen Punkt, der sich doch praktisch wol verwerthen lässt, sowie aus dem, was wir Beichtrede 16 lesen: „Möchtet ihr Alle gekommen seyn mit dem rechten Herzen! Unter den Zwölf war ein Judas Ischarioth. Hier wird hoffentlich Niemand seyn, von dem das Wort gilt: Welcher unwürdig isset und trinket —. Fühlet ihr aber, dass ihr zu jener Schaar der Kranken, der Bettler und armen Sünder gehört, die als Seine Gäste zu Seinem Tische geladen sind, dann spricht der HErr auch zu euch in Gnaden: Nehmet, esset, das ist Mein Leib; nehmet, trinket, das ist Mein Blut!“ — Wollten wir indess und dürften wir

das „in Gnaden" betonen, so würde auch in dieser Beziehung die reine Lehre unangetastet bleiben.

Es erübrigt nur noch eine kurze Besprechung der bei Visitationen, Introductionen, bei der Ordination und bei „verschiedenen" Veranlassungen gehaltenen Reden, soweit die letzteren nicht schon oben berührt worden sind. — Ref. muss bekennen, dass in der ganzen Sammlung diese ihm die liebsten und erbaulichsten geworden sind. Der Prediger tritt uns hier so recht in seiner eigensten Persönlichkeit entgegen, und um so schmerzlicher ist es uns, gerade zwischen diesen Reihen die politischen Reden zu finden. Am 13. Juni 1854 predigt der *Visitatus* bei der General-Visitation der Domgemeinde über Esra 9, 15—10, 1 (Siehe wir sind vor dir in unserer Schuld —): „Der Visitationstag ein Busstag." Hören wir nur einen Passus: „Magdeburg ist eine Stadt auf dem Berge, seine Thürme schauen weit in's Land hinein; sein Name erinnert an St. Pauli Wort: Ich habe euch vertrauet einem Manne, dass ich eine reine Jungfrau Christo zubrächte. Sie ist eine Stiftsstadt unseres Gottes; zur Ehre des HErrn ist sie gegründet, als eine Burg und Veste seiner Kirche, als ein Heerd seines Feuers; von hier aus ist das Evangelium in die Länder nach Osten getragen; der Name unserer Stadt hat eine leuchtende Stelle in der Geschichte der Kämpfe, Siege und Entwickelungen des Reiches Christi auf Erden; Magdeburg hiess sonst die Reichskanzlei unseres HErrn Gottes; M. trägt in seinem alten Wappen die Inschrift: *Verbum Domini manet in aeternum.* M. ist um seines evang. Bekenntnisses willen in Schutt und Asche gesunken." „Und nun! und jetzt! ach wie ist dein Glanz erloschen, wie bist du so vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern! Es kam die Zeit des erschlaffenden, alles gesunde Leben heimlich zernagenden und zerfressenden Unglaubens in der Kirche Christi; und unsere Stadt stand nicht mehr da als die Stiftsstadt des HErrn, als die Reichskanzlei unsers HErrn Gottes; sie öffnete dem Feinde sperrangelweit ihre Thore und Herzen; sie verbannte die alten Glaubenslieder aus ihren Kirchen, sie schämte sich des Bekenntnisses ihrer Väter, sie eilte voran auf dem Wege modernster Oberflächlichkeit" u. s. w. „Und als nun die Zeit des offenbaren Abfalls kam, wo es hiess: Lasst uns zerreissen ihre Bande, und von uns werfen ihre Seile —, da wurde unsere Stadt der Heerd dieses Abfalls, da öffnete sie den Feinden des Evangeliums ihre alten Kirchen und führte sie an ihre Altäre; und wie zur Zeit Esra's in Israel war die Hand der Obersten die vornehmste in dieser Missethat." — Dieser Rede des Visitatus reiht sich an die Rede des Visitators bei der General-Visitation der Jacobi-Gemeinde in M. am 19. Juni 1854. Text: Pauli Bekehrung. „O liebe Jacobi-Gemeinde, heisst es dort u. A., du hast einen grossen Namen in der Christenheit, der HErr hat dich oft heimgesucht, Er hat dir reiche Gnadenzeiten geschenkt, schon zu der Väter Tagen. Auf dieser Kanzel hat Christian Scriver gestanden, von dieser Kanzel haben die Meisten unter euch noch die treue Hirtenstimme des sel. Reinhard gehört, der bis zum letzten Hauche euch die Gnade des HErrn bezeugt hat. Der HErr hat noch Gedanken der Gnade und des Friedens mit euch. Er tritt euch auch heute in den Weg, heute wieder, wie schon so oft. Er ruft euch bei Namen; drohend, klagend, bittend fragt Er in jedes Haus, in jedes Herz hinein: Was verfolgst du mich!" — Von besonderem Interesse sind uns die 3 Introductions-Reden: 1. Rede des Verf.'s nach seiner Einführung als zweiter Domprediger Mar. Verkünd. 1852. Text: Siehe, ich bin des HErrn Magd —. „Christo zu dienen, lesen wir dort, Seine Gnade zu preisen, den Elenden zu predigen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden, zu predigen den Gefangenen eine Erledigung, den Gebundenen eine Oeffnung, zu predigen ein gnädiges Jahr des HErrn, das ist das seligste Geschäft, das ist ein Freudenamt, und doch ist es zugleich ein Schmerzensamt, wie es kein anderes gibt. Ein Schmerzensamt ist es, weil es der HErr nicht den Engeln, sondern sündigen

Menschen anvertrauet hat. So hohe Dinge sollen wir treiben, und haben doch so unheilige Hände; eine so hohe Aufgabe ist uns gestellt, und wir fühlen uns doch so schwach und elend." „Wir sollen geben und fühlen uns doch oft so leer, wir sollen strafen und sind doch selbst so voll Sünde, wir sollen trösten und sind doch oft selbst so betrübt." „Ein Schmerzensamt ist's auch nach einer anderen Seite hin. Wir bestellen im Schweisse unseres Angesichts unser geistlich Ackerfeld, und der böse Feind zertritt unsere Saaten; wir rühmen die Liebe Christi und Viele bleiben doch kalt; wir bieten Seine Gaben und Gnaden an, und Viele verschmähen sie." „Dieser Schmerz über die verschlossenen Herzen, über die verlorenen Seelen ist unser Schmerz." — 2. Antritts-Predigt des Verf.'s als 2. Dompredigers zu Magdeburg am Sonntag Judica 1852. Text: So sind wir nun Botschafter an Christi Statt u. s. w. Thema: Das evangel. Predigtamt. *a.* Seine Vollmacht. *b.* Seine Stellung. *c.* Seine Rechenschaft. *d.* Seine Aufgabe. Des Verf.'s Amts-Theorie tritt in dieser Predigt ziemlich scharf hervor. „Wir haben unser Amt nicht von unten, sondern von oben, nicht von der einzelnen Gemeinde, auch selbst nicht blos von der Kirche." „Allerdings ist das Amt um der Gemeinde willen da; aber es ist kein Gemeindedienst, sondern wir dienen dem HErrn an der Gemeinde; die Gemeinde macht das Amt nicht, sondern die Gemeinde ist vielmehr durch das Amt geworden; erst der Vater, dann die Kinder, erst der König, dann das Volk (?), erst der Apostel, dann die Gläubigen." Dagegen liesse sich Manches einwenden. — 3. Rede bei der Einführung des Gener.-Sup. *D.* Möller in das Amt des ersten Dompredigers zu M. am 24. Octbr. 1867. — Der 2. Domprediger und Cons.-Rath führt den 1. Domprediger und Gener.-Sup. in sein Amt ein! „Mein theurer Bruder und mein verehrtes Haupt! Es ist eigentlich Deines Amts, mich zu ermahnen und zu trösten; aber heute und für diese Stunde ist dies Amt in meine Hände gelegt." Sodann Text: Epheser 6, 10 — 17. „Die Energie des Unglaubens, der Abfall von dem lebendigen Gott, die Entfremdung von der Kirche Christi, die Gleichgültigkeit und Verachtung gegen ihre Zucht und Sitte, gegen ihre Heilsschätze und Gnadengaben, die Fülle der stets wachsenden Versuchungskräfte, der kräftigen die Seele beherrschenden Irrthümer, die Versunkenheit in Geiz und Wollust, die Gier nach Besitz und Genuss, der Geist der Auflösung göttlicher und menschlicher Ordnung, die Zerrissenheit, die Verwirrung, die Rathlosigkeit in den kirchlichen Angelegenheiten." „Mit diesen Feinden sollst Du streiten; wie auf einen Leuchter wirst Du hier auf diesen Kampfplatz gestellt; unser Vorkämpfer sollst Du werden; Vieler Augen sehen auf Dich, Vieler Hände würden lass werden, wenn Du nicht munter und wacker bliebest, Viele würden ihre Waffen wegwerfen, wenn Du die Deinigen zu gebrauchen unterliessest." — „Auf das Ackerfeld, heisst es später von der engeren Gemeinde, welches Du, theurer und verehrter Bruder in dem HErrn, von heute an zu bestellen hast, wir dürfen es wol sagen, ist mancher Schweisstropfen gefallen und manche für den HErrn gewonnene Seele können wir Dir zuweisen; es wird sich hier ein Kreis um Dich sammeln, aus welchem das Wort, das hineinschallt, ein helles Echo findet. Also Du stehst hier nicht allein, nicht wie in einer Wüste." — In der Ordinations-Rede über Apostelgesch. 20, 28: So habt nun Acht auf euch selbst — wird ernst an das furchtbare Wort des h. Chrysostomus erinnert: „Die Hölle ist mit den Schädeln der ungetreuen Pastoren gepflastert." — Ein Cantor, Küster und Lehrer wird, nur zu sehr mit Recht, bei seiner Einführung auch an die kleinsten und geringsten Geschäfte erinnert: die Uhr stellen, für die Reinlichkeit und Ordnung des Gotteshauses zu sorgen: „vergiss nicht, dass du dem HErrn, deinem Heilande dienst." — Bei der Weihe einer neugegossenen Glocke („sie ist die Zunge des Gotteshauses") wird über Jes. 40, 3: „Es ist eine Stimme eines Predigers" geredet. — Bei der Einweihung des Ludgeridenkmales zu Helmstedt knüpft Redner treffend an die

Inschrift, die die Uhr einer alten Kirche in Spanien trägt: „*Vulnerant omnes, ultima necat*" — Die Predigt am St. Mauritius-Tage 22. Sptbr. 1861 und die Missionspredigt zur Nachfeier des 500jähr. Jubiläums der Einweihung des Doms zu M. am 23. Octbr. 1863 verdienen vielleicht unter allen den Preis. Sie zeigen uns recht, wie lieb der Verf. seinen Dom gehabt hat und wie schwer ihm der Abschied von demselben mag geworden seyn. Die geschichtlichen Notizen sind für uns von besonderem Werthe. „Die Männer, heisst es in der ersteren, welche Schlachten gewonnen, welche Staaten gegründet oder zerstört, welche viel Blut und Thränen vergossen, welche das Schiesspulver, die Buchdruckerkunst, die Dampfmaschinen erfunden haben, die kennen wir; aber die Männer und Frauen, deren Namen noch unsere Gotteshäuser und Städte, deren Namen wir selbst, sowie unsere Väter und Kinder tragen, diese Fürsten der Kirche, deren Andenken die Christenheit sonst so hoch gefeiert und so heilig gehalten hat, diese Helden und Zeugen Christi, die durch ihr Bekenntniss die Menschheit gesegnet, diese grossen Dulder, deren Blut der Saame der Kirche geworden ist, diese vollendeten Gerechten, welche jetzt vor dem Throne Gottes anbeten und einst mit dem HErrn die Welt richten werden, die uns an den Zusammenhang der triumphirenden mit der streitenden Kirche erinnern sollen, die Heiligen und Märtyrer, hat unsere Zeit vergessen, man bekümmert sich um sie nicht mehr. — Der heutige Tag erinnert uns an einen solchen heiligen Märtyrer, der uns sehr nahe angeht. Er ist der Mann, dessen Namen dieses Gotteshaus trägt, dem dieser Dom bei seiner Gründung vor fast 1000 Jahren geweiht ist; ihr seht sein Bild an den Thüren, an den Altären, an der Kanzel, an den Denkmälern dieses Hauses. Es ist St. Moritz oder St. Mauritius. Kennt ihr diesen Mann? Ich will euch von ihm erzählen." Redner versetzt uns nun in die Zeit der Diocletian'schen Verfolgung. „Damals befand sich im römischen Heere eine Legion, die aus lauter Christen bestand; sie hiess die Legion der Thebäer, weil sie zu Thebais in Aegypten ihr Standquartier hatte. Der General, der diese 6—10,000 Krieger commandirte, war Mauritius. Es waren lauter tüchtige Soldaten, tapferen Muthes, aber noch tapferer im Glauben." „Diese Legion nun rief Diocletian's Mitregent, der Kaiser Maximianus, im J. 286 aus dem fernen Morgenlande nach Gallien, dem jetzigen Frankreich, und gerade diesen Kriegern wurde die Verfolgung ihrer christlichen Brüder in Gallien übertragen. Da erklärte die ganze Schaar in Muth und Demuth, um des Gewissens willen solchen unmenschlichen Befehl nicht vollziehen zu können. Der jähzornige Kaiser befahl auf der Stelle, die ganze Legion zu decimiren. Einige Meilen oberhalb der Stelle, wo der Rhonefluss sich in den Genfer See ergiesst, hatte sich in einem schwer zugänglichen Thale Mauritius mit seiner Legion in ruhiger Erwartung der Folgen dieser Weigerung gelagert. Als der blutige Befehl ankam, wurde er im kriegerischen Gehorsam pünktlich vollzogen. Der 10. Theil der Heldenschaar war gefallen, die noch Lebenden aber beharrten standhaft bei ihrer Weigerung. Maximian wurde zum Tiger. Er gebot zum zweiten Male, die widerspenstige Legion zu zehnten. Und wiederum wurde in treuem Gehorsam gegen den irdischen Herrn, wie grausam und unmenschlich er auch seyn mochte, der 10. Mann durch das Loos ausgeschieden und mit dem Schwerte erschlagen. Die Ueberbleibenden aber gelobten sich gegenseitig auf's neue, gegen Christum und ihre Brüder nicht zu kämpfen." Mauritius entflammt nun den Muth und Glauben seiner Krieger und sie senden an den Kaiser folgende Botschaft: „Wir sind deine Soldaten, o Kaiser; doch auch, was wir frei bekennen, Diener Gottes. Dir sind wir unsere Leiber, Ihm unsere Seelen schuldig. Willst du uns nicht dazu zwingen, unsern HErrn und Schöpfer zu beleidigen, so wollen wir dir wie bisher auch ferner gehorchen; wo nicht, so sind wir Gott mehr Gehorsam schuldig als dir. Willst du Christum tödten, so mache uns zum Ziele deines Zorns." Der grimmige Kaiser beschliesst, die ganze Legion zusammenhauen zu lassen.

Die Thebäer werden mit Kriegstruppen umstellt, sie setzen sich nicht zur Wehr. „Und so sind sie denn unter den Schwertstreichen ihrer Kameraden gefallen ohne Widerrede, ohne Sträuben, als Opfer Christi ihres Heilandes.“ „Am 22. Septbr. soll die Kirche das Gedachtniss dieser Heldenschaar und ihres Führers begehen, und die Domgemeinde hat dazu besondere Ursach. Da steht der heil. Märtyrer Mauritius mit dem Schwerte und der *Blutfahne*, ein grosses, ernstes Vorbild; sein stummer und doch beredter Mund mahnt uns zu dem Gelübde: Das sei ferne von uns, dass wir den HErrn verlassen und andern Göttern dienen.“ — „Wie ist es zugegangen, dass unser Dom mit dem Namen des Märtyrers Mauritius geschmückt ist?“ fragt Redner weiter. Wir müssen es uns versagen, auf das Einzelne einzugehen. Nur so viel: Der Kaiser Otto schenkt seiner Gemahlin Editha den unbedeutenden Ort Magdeburg als Morgengabe und Leibgedinge. Er gründet ein Kloster und beschliesst später die Stiftung eines Erzbisthums. Die Ausführung kam erst nach Besiegung vieler Hindernisse zu Stande. Im J. 962, als Otto zum Kaiser gekrönt war, liess er noch aus Italien die ersten Anstalten zum Bau einer Dom- und Kathedralkirche zu Magdeburg treffen. „Ein Gelübde des Kaisers war der Grund, dass diese spätere Primatkirche dem h. Mauritius geweiht wurde. Auf dem Rückmarsche von einem Feldzuge in Italien sollen nemlich seine Soldaten im Walliser Lande ein diesem Märtyrer geweihtes Kloster geplündert und verwüstet haben. Entrüstet und betrübt über diesen Vorfall, gelobte der Kaiser, dem Heiligen in Deutschland eine schönere Kirche zu bauen und so den von seinen Truppen verübten Frevel zu sühnen. Aus der Asche dieser im J. 1207 abgebrannten ersten Mauritius-Kirche ist vom J. 1208 an unser jetziger Dom entstanden (der Grundstein, wie wir aus der „*Missions*-Predigt“ erfahren, von Erzbischof Albert gelegt, während gleichzeitig die St. Jacobi-, St. Petri- und St Catharina-Kirche gebaut wurden) und nach Vollendung des Schiffes (Erzbischof Dietrich schenkte eine auf 200,000 Thlr. abgeschätzte Marmorplatte, siehe „Missions-Predigt“) im Jahre 1363 am Sonntage vor Simon und Juda eingeweiht worden.“ „In der That, fährt der Redner fort, eine merkwürdige Stätte, wo wir uns befinden! Von hier, von diesem Dom aus sind die slavischen Völkerschaften von unserm Elbufer bis an die Grenze Russlands für unsern König Jesus Christus erobert und unter Seine Fahne gestellt; hier hat Adalbert von Prag, der Apostel der Preussen, seine Bildung empfangen; von hier ist Otto von Bamberg ausgezogen, die Pommern zu bekehren; hier haben die Füsse des heil. Norbert gewandelt.“ „Ja, wie viele Heilige haben diese Stätte betreten, wie viele Diener Christi sind hier geweiht, wie viele Gottesdienste sind hier gehalten, wie viele Feste sind hier begangen, wie viele Gebete sind hier laut geworden, wie viele Freudenlieder hier angestimmt!“ — „Wie viele Kriege und Stürme sind an diesem Dom vorübergebraust; denkt nur an den blutigen Tag des 10. Mai 1631, denkt an die 4000, welche unter dem Schutze dieser Mauern, während draussen Schwert und Flamme wütheten, Tage und Nächte angstvoll auf Tod oder Erlösung warteten!“ „Wahrlich, hier, wo unsere Füsse stehen, ist heiliges Land!“ — Und wir freuen uns der Beschreibung des Doms, wie sie die „Missions-Predigt“ gibt: „Diese himmelanstrebenden Säulen, diese hohen, weiten, kühnen Gewölbe. welche nach oben weisen, welche von der Hoheit und Majestät unsers Gottes zeugen, welche den Trieb der Kirche nach Ausbreitung ihrer Herrschaft versinnlichen und die Heiden zum Eintritt einladen; jenes dort von Osten her in diese Räume herrschend hineinschauende königliche Angesicht mit der Dornenkrone, unsere Altäre und diese Kanzel, die an unsern ewigen König, Hohenpriester und Propheten uns erinnern; diese Statuen und Gebilde, die es uns zum Bewusstseyn bringen, dass wir hier von den Schaaren der Streiter und Zeugen Christi, die bereits überwunden haben durch des Lammes Blut, umgeben sind; diese Fülle christlicher Symbole, die uns hier das Evangelium predigen, die an die Gnaden-

schätze der Kirche und an die Aufgaben, insbesondere auch an die Missions-Aufgaben ihrer Glieder, uns mahnen, bis auf den Pelikan, der dort in dem Schlussstein des Seitenschiffes mit seinem Schnabel die eigne Brust aufreisst, um mit seinem Herzblute seine Jungen zu nähren und zu erquicken, bis auf die klugen und thörichten Jungfrauen dort in der Paradieshalle, deren Sprache keiner Deutung bedarf: dies Alles, und noch viel, viel mehr, ruft uns zu: Schaue, Zion, die Stadt unsers Stifts!"

Wie schade, dass die lutherische Kirche diesen Dom nicht mehr aus vollem Herzen zu den ihren zählen darf!

Wollen wir Alles, was wir über diese Casual-Reden in vorliegender Gestalt zu sagen haben, in ein kurzes Wort zusammenfassen, so sei es das des Hrn. Verf.'s aus seiner „Missions-Predigt": „Wenn unser Reden, Streiten und Schwatzen über Staatsverfassung, wenn unsere politischen Leidenschaften, welche jetzt die Herzen beschäftigen und so sehr verwirren, längst verdampft und vergessen sind, wird, was wir jetzt am Hause des HErrn, ob auch in grosser Schwachheit, bauen, noch seinen siegenden Fortgang haben!" — Der HErr aber bescheere dem hochverehrten Herrn Verfasser einen gesegneten, friedlichen Feier-Abend! F. G.

XIX. Hymnologie.

Am Bache. Lieder aus dem Tagebuche von **Martin**. Halle (Fricke) 1872. 127 S. 15 Gr.

Wie am Bache frische Blumen wachsen und zu verschiedenen Jahreszeiten mit verschiedenen Farben einander ablösen, so sind auch diese Lieder naturwüchsig entstanden und bilden einen recht hübschen Blüthenstrauss; da wachsen „Gottesaugen" oder geistliche Lieder; da wächst „Braut in Haaren" und „Vergissmeinnicht", um die natürliche Liebe und fröhliche und trübe Erinnerungen zu besingen; Kriegslieder werden durch „Eisenhut" und „Allermannsharnisch" abgebildet, und die Berg- und Naturlieder durch das zierliche „Hirtentäschchen". Im Ganzen wollen wir die poetische Begabung des aus dem Nathusius'schen Volksblatt bekannten Verf.'s durchaus lobend anerkennen, und besonders frisch, oft sogar ergreifend sind die Kriegslieder, die auch nicht immer nur preussischen Inhalt haben. Aber ganz ohne *lapsus* geht es nicht ab. Mitten in einem sehr ernsten Liede (S. 73) heisst es: „Stille, stille, — Gottes Wille — Ist doch deine Seligkeit. — Wenn die Stunden — Sich gefunden, — Kommen deine Jungens beid!" Dies erinnert doch zu sehr an die „blauen Jungen" einer bekannten Travestie. Am meisten empfinden wir solche Geschmacklosigkeit, wenn sie sich im geistlichen Lied findet, z. B. S. 6: „Ein Jauchzen ist's und ein Entzücken — In glaubenlose Welt hinein, — Den Glauben aus den blanken Stücken — Der feuerspeinden Schrift zu spein." So sind auch zwei Weihnachtslieder mehr als kindlich. „Maria und ihr Zimmermann — Die staunen sich das Kindchen an — Und Oechslein

und Eselein — Die müssen immer Hurrah schrein.“ Ein Blick auf Luthers Weihnachtslieder und ihr Susannine verurtheilt alle dergleichen Uebertreibungen, die wol noch gar naiv seyn sollen. Also wäre im Ganzen dem Verf. zu rathen, noch etwas mehr zu feilen und zu sichten, so würden auch wir uns seiner Gaben noch mehr freuen. [H. O. Kö.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Pädagogik und Philosophie.)

1. *Dr.* Eugen Pappenheim, Amos Comenius der Begründer der neuen Pädagogik. Berlin (Henschel) 1871. 66 S. 8.

Wir haben uns des Erscheinens dieses Schriftchens gefreut, denn der Mann, dessen Todesgedächtniss wir vor wenigen Jahren zu feiern hatten — er ist am 15. Nov. 1671 als ein Flüchtiger im 80sten Lebensjahre zu Amsterdam gestorben, wohin ihn sein reicher und edler Gönner, Lorenz van Geer, eingeladen hatte —, ist es werth, dass man seiner gedenke, dass man seine Leistungen würdige und, was fast noch schätzenswerther ist, dass man Auszüge aus seinen vortrefflichen Werken gebe. Der Verf. hat diese drei Punkte auch im Auge gehabt. Er bezeichnet das als Anlass seiner Schrift, dass Comenius bei den Gebildeten des Volkes so wenig bekannt sei, obgleich sich an seinen Namen ein so reiches Schaffen und Wirken schliesst. Und in der that, grossen Segen hätte die Welt durch die Kenntnissnahme seiner Schriften, denn er hat alle Weisheit ins Auge gefasst, wie denn seine *Pansophia* sein erhabenster Gedanke und Plan war, fürwahr ein Gedanke von einer Universalität, wie ihn vielleicht keiner nach ihm gefasst hat. Denn wenn ihn der Verf. mit Hegels Plan, ein System der gesammten Erkenntniss zu geben, vergleicht, so trifft dies doch nicht ganz zu, denn Com.' Plan war zugleich auch auf das Praktische gerichtet, es sollte, wie er das Werk bezeichnete, *universalis eruditionis promptuarium* seyn, es sollte ein sich selbst allseitig mit Früchten bedeckendes Bild des Alls seyn. Und merkwürdige Fügung des Schicksals, eben dieses Werk ist, nachdem er 20 Jahre lang daran gearbeitet und es wenigstens der Vollendung näher geführt hatte, bei der Einäscherung von Lissa durch die Polen zu Grunde gegangen und Com. war nun zu alt, um es aufs neue zu beginnen. Welch eine Selbstverleugnung gehörte dazu, dieses Geschick zu ertragen; er aber hat es als ein Christ mit edler Ergebung hingenommen. Aber wenn auch dies Werk, für das er in höchster Begeisterung erglühte, nicht mehr existirt, so sind doch so viele vortreffliche Schriften von ihm vorhanden, dass

sie ein stetes Denkmal seines hohen, universalen Geistes bleiben werden. Der Verf. hat nun, um sein Andenken zu erhalten, auch einen kurzen Ueberblick über sein Leben gegeben. Doch ist er hiebei allzu kurz gewesen und hat auch Einiges nicht ganz richtig angegeben. Gewiss ist C.' Angehörigkeit zur Brüdergemeinde nicht ohne Bedeutung auf seine ganze Anschauung gewesen; dieser Punkt ist hier gar nicht betont, und doch ist namentlich sein Blick auf das Ganze, seine Arbeit für alle Völker, seine Bestrebung, eine Einheit für das ganze Menschengeschlecht zu finden, in wesentlichem Zusammenhange mit der ganzen Stellung der Brüdergemeinde gewesen, die damals in aller Herren Länder zerstreut war und Frieden unter ihnen suchte. Richtiger hat der Vf. erkannt, dass gerade die Verfolgung, die den C. durch den Jesuitenknecht Ferdinand traf, der sein armes Böhmen durch seinen Fanatismus um seine besten 30,000 Familien brachte, ein wesentlicher Anlass zu seiner Begeisterung, für eine bessere Jugend zu sorgen, wurde. Gut und treffend sagt er daher, derselbe patriotische Schmerz, der unter ähnlichen Verhältnissen den Philosophen Fichte zum unvergesslichen Vorkämpfer der Erziehung des Volkes weihte, hatte, wie schon die Widmung seines „Labyrinthes“ — einer ganz vortrefflichen, geistvollen Schrift, aus der uns noch umfangreichere Auszüge lieb gewesen wären — andeutete, Comenius in seinem stillen Versteck ergriffen. Was können wir, sagt derselbe in seiner ersten Einleitung zur *Didactica*, dem Staate für einen grösseren und besseren Dienst leisten, als wenn wir die Jugend belehren und unterrichten, besonders bei den jetzigen Zeitläufen und den herrschenden Sitten, durch die sie so sehr gesunken ist! „Das Unglück der Zeit selbst unterstützt mich in meinem Plane, es reisst das Alte nieder und ebnet den Bauplatz für das Neue.“ Und wie hat er sein Vaterland so lieb gehabt, wie hätte er ihm gern Besseres gewünscht, als ihm die Zerstörer seines Wohls, die Jesuiten, brachten! Da er als heimathloser Flüchtling mit seinen beiden Gönnern, die ihm einstweilen noch ein Obdach hatten bieten können, dem bisherigen Haupte der Brüdergemeinde Carl von Zierotin, zu dem sich 25 Geistliche der Gemeinde geflüchtet hatten, und dem Baron Sadowsky von Slaupna, nebst den Resten ihrer zerstreuten Heerde auf dem Grenzgebirge Mährens anlangte, da sahen sie noch einmal zurück auf das theure Vaterland, aus dem blutgieriger Fanatismus sie vertrieb, fielen dann auf die Knie zum Gebet und riefen Gott unter vielen Thränen an, dass er doch mit seinem Worte nicht ganz aus diesem unglücklichen Lande weichen und sich einen Samen behalten wolle. Der Verf. hat nur

diese geschichtlichen Thatsachen zu wenig studirt, er lässt kurz nach dem Brande Fulneks C.' Exil beginnen und doch liegen 3 Jahre dazwischen, er weiss nichts von seinem Aufenthalte bei Zierotin, und doch erging erst 1624 der Befehl an die evangel. Prediger, das Land zu räumen, 1628 an sämmtliche evangelische Familien. Damals schrieb C. sein Labyrinth der Welt, noch heute eine der schönsten böhmischen Schriften, in Eleganz der Diktion ein unerreichtes Muster, eine satyrische Allegorie von ächt dramatischer Lebendigkeit. Auch seine *Didactica* ist nicht erst 1638, sondern schon 1628 zum Abschluss gebracht und zwar kurz nach seiner Einwanderung in Lissa, weshalb sie auch noch in böhmischer Sprache geschrieben war; später hat er sie dann lateinisch herausgegeben. Irrig ist auch die Angabe, dass sich das Freundschaftsverhältniss des Com. zu seinem edeln Gönner Ludw. de Geer später getrübt habe und dass Com. nur widerwillig in dessen Sinne gearbeitet habe, vielmehr hat sich jenes Freundschaftsverhältniss sogar auf dessen Sohn fortgesetzt, der den um alle seine Habe durch die Einäscherung Lissa's gebrachten Mann — es ging seine *Pansophia*, das Werk 40jährigen literarischen Fleisses, und sein böhmisch-lateinisches Lexikon, die Frucht 20jähriger Arbeit, dabei zu Grunde — freundlich im Jahre 1656 zu sich einlud und bekanntlich die Kosten für die 1657 erschienene Gesammtausgabe seiner didaktischen Schriften allein trug. Verwechselt hat der Verf. auch die beiden Würden des Com., indem er ihn zuerst Bischof und dann im Jahre 1648 Senior werden lässt, was gerade umgekehrt der Fall war. Auch den *Orbis pictus* hat C. erst 1657 erscheinen lassen, nicht schon 1656, da er ja in jenem Jahre erst die Hoffnung ausspricht, das Werk werde auf der nächsten Messe erscheinen.

Die hohe Würdigung, welche der Verf. dem Com. zu theil werden lässt, ist eine wohl verdiente, und unsere moderne Pädagogik hätte allen Grund, das zu beachten. Es ist so, wie der Verf. S. 14 sagt: Nicht Rousseau, nicht Pestalozzi, noch weniger irgend ein Anderer hat zuerst den grossen Schritt gethan, in der Erziehung das Evangelium der Natur zu lehren, sondern Comenius; und setzen wir hinzu, er hat es viel richtiger gethan, als sie, nemlich auf der gesunden Grundlage des Evangeliums Christi, von dem jene Beiden nichts verstanden. Aber freilich, das ist richtig, seine Mahnungen an die Zeit verhallten, es war damals noch nicht die rechte Zeit und Stunde für die Durchführung dieser Ideen vorhanden, er sollte sie zunächst nur als Prophet einer besseren Zukunft verkünden. Wahr und schön ist ferner das Zeugniss, das er dem grossen Manne gibt: Ein reines, tiefes, an Liebe volles, über-

volles Herz, ein rastloser Wille, ein unermüdlicher, im Grossen wie im Kleinen gleich treuer Fleiss, eine reiche Phantasie, ein hochbegabter, selbstdenkender, weitausschauender Geist hatten in Com. zusammengewirkt, unterstützt von vielseitigem Wissen und reicher, unter den schwersten Schicksalsschlägen gewonnener Lebenserfahrung. Das Gebiet, auf welchem der Verf. den edeln Pädagogen am wenigsten versteht, ist das religiöse. Er lässt uns zwar in seinen Auszügen auch in sein religiöses Leben hineinblicken, aber man merkt doch der ganzen Darstellung an, dass hier der Verf. nicht recht zu Hause ist und dass er diesen tiefsten Quell des ganzen Wirkens des edeln Mannes nicht begreift. Ausdrücke wie diese: Er erkannte die Möglichkeit einer Erziehung auf dem Grunde der menschlichen Natur, er vertraute ihrer hohen, das Böse bewältigenden Macht; dazu der sehr dürftige Auszug aus der Schrift: *Unum necessarium*, die eine köstliche Perle und das schönste Spiegelbild des Geistes ist, in dem C. wirkte, und die verkehrte Behauptung auf S. 51, in seinen Aphorismen sei eine pantheistische Weltanschauung ausgesprochen, woran der entschiedene Christ auch nicht im entferntesten dachte, — sind ein Beweis, dass dem Verf. das Verständniss dieses Centrums seines pädagogischen Wirkens entging, doch müssen wir auch ihm zu Ehren sagen, dass er dasselbe nirgends bekämpft.

Besonderen Dank aber schulden wir dem Verf. für die schönen Auszüge, die er uns aus einzelnen Werken gab. Es ist bei dem ungeheuern Reichthum an Productivität, die Com. hatte, da allein seine didaktischen Schriften in 4 Foliobänden niedergelegt sind, nur Wenigen möglich, zu den Quellen selbst zurückzugehen, um so dankenswerther ist daher ein guter, übersichtlicher Auszug. Ein solcher aber ist hier dem Leser geboten und das Schriftchen daher der Beachtung werth.

[E. E.]

2. E. v. Hartmann, Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten. Berlin (Duncker — O. Heymans) 1872. 132 S. 8. 1 fl. 12 kr.

Der Autor der Philosophie des Unbewussten gehört unstreitig durch Energie des Gedankens und durch die Eigenthümlichkeit seines Standpunktes zu den hervorragenderen philosophischen Schriftstellern der Gegenwart. Derselbe bietet uns hier eine Zusammenstellung von bereits früher in Zeitschriften veröffentlichten philosophischen Abhandlungen. Diese monographischen Studien haben die Bestimmung, einzelne Punkte der Philosophie des Unbewussten näher zu erläutern und namentlich geschichtliche Anknüpfungen und Auseinandersetzungen in eingehenderer Weise zu geben, als die Oekonomie jenes

Werkes es gestattet hat. Letzteres gilt namentlich von den beiden Abhandlungen N. II. über die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie und N. III. über die nothwendige Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie, in welchen mit der schon früher als besondere Brochüre erschienenen Abhandlung über „Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer“ „die drei Culminationspunkte der bisherigen Entwicklung der Geschichte der Philosophie durch immanente Kritik als in der Philosophie des Unbewussten die Erfüllung ihres innersten Strebens findend nachgewiesen werden“ sollen. Da jedoch Hartmann in besonders naher Berührung mit Schopenhauer steht, so dient begreiflicher weise die Abhandlung über Schopenhauer in vorzüglichem Maasse zur Charakteristik des Standpunktes des Verfassers. Die Welt, die Vielheit der Dinge, hatte Schopenhauer gelehrt, ist Vorstellung d. h. subjektiver Schein; aber die Vorstellung, der Intellekt ist ihm mit Moleschott, Büchner und Vogt Produkt der Nerventhätigkeit. Schopenhauer verbindet also einen subjektiven Idealismus mit einem halben Materialismus. Der Materialismus vermag aber ebenso wenig die Entstehung sinnvoller Organismen, wie der subjektive Idealismus das Sinnvolle unserer Vorstellungen zu erklären, abgesehen davon, dass beide Anschauungen unter sich unverträglich sind. In diesem Betracht also jedenfalls bedarf das Schopenhauer'sche System einer völligen Umgestaltung. Der Verf. nimmt aber die Aufgabe der Fortbildung eines philosophischen Systems in ihrem wahren Wesen. Er geht auf den Grundgedanken des Systems zurück, er lässt diesen Grundgedanken die demselben heterogenen Elemente abstossen und von ihm aus das ganze System sich neu construiren. Als diesen Grundgedanken Schopenhauer's erkennt der Verf. den Satz, dass das Wesen der Welt Wille sei. „Die Annahme, dass der Wille nicht ohne bewusste Vorstellung seyn und wollen könne, ist falsch. Alle Kraft ist Wille, aller Wille ist Einer, nichts ist real als Wille und Kraft, also ist alles Reale in dem Einen Willen befasst.“ Mit dieser Lehre ist „ein Monismus oder Pantheismus des Willens“ gegeben, „wo alle Dinge Willen sind, die in einem Urwillen begriffen sind“. Gegen dies oberste Princip der Schopenhauer'schen Lehre, den Realismus des Willens, muss der subjektive Idealismus, der consequenter weise auch den Willen leugnen müsste, und der demselben gleichfalls widersprechende Materialismus verschwinden. Auch wenn man zugibt, dass die Integrität der Hirnfunktion *conditio sine qua non* aller bewussten Geistesthätigkeit sei, bleibt doch die unbewusste Geistesthätigkeit als eine immaterielle Funktion bestehen, wogegen dann die bewusste

„als Produkt der unbewussten und der Hirnfunktion“ sich darstellt. Ebenso ist Schopenhauer's Lehre von der Idee nicht mit dem subjektiven Idealismus und Materialismus, sondern nur mit jenem Grundprincip seiner ganzen Lehre in Einklang zu bringen. Denn sollen die Ideen das „Ansich“, das Wesen oder die ewige Urform der Dinge *(universalia ante res)* seyn, so kann das Subjekt, dessen Vorstellung sie sind, nicht der individuelle Verstand seyn, von dessen Formen und Kategorieen die Ideen ja völlig frei sind; das Subjekt derselben kann nur das Eine absolute Subjekt seyn. Da aber für dieses, weil es absolutes Subjekt ist, der Gegensatz von Subjekt und Objekt, also auch Bewusstseyn nicht mehr besteht, so ist die Idee ein ewiger intelligibler Anschauungsakt, sie ist das ewige Subjekt-Objekt selber. Dieses absolute Subjekt-Objekt oder die unbewusste Idee repräsentirt alsdann die Vorstellungsseite jener unbewussten Geistesthätigkeit, welche mit der Gehirnfunktion die bewusste Geistesthätigkeit producirt. Wollen als aktuelles Wollen und Vorstellen sind die Attribute des Einen Wesens, des unbewussten Geistes. Das Individuum aber ist „eine Einheit von einer Anzahl mehr oder minder vorfindlicher bestimmter Willensakte des Absoluten“, die mit seiner Conception beginnen und mit seinem Tode endigen, wogegen das Wesen oder Ansich des Individuums unvergänglich ist, denn es ist nicht individuell. Das Individuum als solches gehört nur der Erscheinung an, denn „im Wesen oder Ansich der Dinge gibt es keine Vielheit“; auch ist dasselbe für sein Handeln wie für sein Seyn schlechweg determinirt, denn es ist, was es ist, nur dadurch, dass der Eine untheilbare Wille es als solches setzt. Auch die transscendente Freiheit, welche Kant behauptet hatte, ist hiemit geleugnet.

Auf diesem Wege ist allerdings eine mehr zusammenstimmende Ansicht gewonnen, aber eine solche, die Kopf und Herz gleich unbefriedigt lässt. Die ganze Oede und Trostlosigkeit der Weltanschauung des Verf.'s enthüllt sich besonders in der 4. Abhandlung, welche die Ueberschrift trägt: Ist der pessimistische Monismus trostlos? und mit dem Ausruf schliesst: entweder ein Paradies mit Houris oder Nirmana! Auf die Trunkenheit eines in das Anschauen des Absoluten und in die Mysterien der Natur verzückten Pantheismus ist eine traurige Ernüchterung gefolgt. Vielleicht beruht es auf einer richtigen Folge, wenn in Hartmann der Pantheismus als die Philosophie des Weltschmerzes, als „der wissenschaftlich begründete Pessimismus“ auftritt. Jedes Streben nach positiver Glückseligkeit im Diesseits wie im Jenseits erweist sich als „eine widerspruchsvolle Illusion“. Dagegen lässt uns der Verf. den Trost, dass

das Nichtseyn keines Trostes bedarf, und zeigt uns damit „den Weg zur absoluten Zufriedenheit“, indem ein Zustand uns „nichts vermissen lässt, der nichts vermissen lässt“. Schärfer als aus diesem negativen Troste hätte allerdings jene Frage, zu deren Verneinung diese Abhandlung bestimmt ist, kaum bejaht werden können. Die Einwände aber, die der Verf. gegen die Lehre von einer persönlichen Fortdauer vorbringt, sind trotz des aufgewandten Scharfsinns ziemlich äusserlich und flach.

Auch darin werden wir dem Verf. unmöglich Recht geben können, wenn er sagt, dass der Pessimissmus die tiefste und wirksamste Basis der Sittlichkeit sei, indem er kräftiger als irgend eine andere Erkenntniss den Egoismus bricht. Denn durch Erkenntniss wird erfahrungsmässig die Selbstsucht überhaupt nicht gebrochen. Auch glauben wir, dass der Apostel Paulus die Consequenz des Pessimissmus doch richtiger gezogen hat als Hartmann; vgl. 1 Cor. 15, 23. Und wenn der Verf. uns die Hoffnung lässt, dass zu einer bestimmten Zeit der Unseligkeit des Daseyns durch einen gemeinsamen Beschluss der intelligenten Menschheit, also eine Art von Generalversammlung aller höher Gebildeten ein Ende gemacht und damit der Untergang der Welt herbeigeführt werde, so wird doch zu bezweifeln seyn, ob eine so abenteuerliche Hoffnung im Stande seyn wird, den Pessimisten aus seinem natürlichen Quietismus herauszureissen und ihn, wie der Verf. es sich verspricht, zur thätigen Betheiligung an der Arbeit des Weltprocesses zu kräftigen, um diese allgemeine endliche Erlösung von der Qual des Daseyns anbahnen zu helfen. Ebenso wenig kann es etwas Befriedigendes haben, wenn er diesem Pessimismus einen „richtig verstandenen Optimismus“ zur Seite setzt, welcher in der Annahme einer „Vorsehung“ bestehen soll, die mit versteckter Allweisheit den Process auf das bestmöglichste leitet. Wie soll denn das „unbewusste“ Absolute, dessen Maxime heisst: zuvorgethan und nachgedacht, eine allweise Vorsehung üben? Der Grundirrthum dieses Standpunktes wie alles Pantheismus ist, dass, was uns Prädikat seyn kann, zum Subjekt erhoben, das *κατηγορούμενον* als *ὑποκείμενον* gesetzt wird, daher es dann zu einem wirklichen *κατηγορούμενον* nicht mehr kommen kann. Das Unbewusste, das blind Wirkende, das Princip der Natur ist ein Moment im göttlichen Lebensprocesse, aber in diesem ewig aufgehoben und ist selbst nur Attribut, nicht Subjekt.

Man muss übrigens der Art des Verf.'s nachrühmen, dass sie in einem wohlthuenden Gegensatze gegen die grämliche Abgelebtheit Schopenhauer's steht und uns eine Lebensfrische zeigt, die einen entschiedenen Protest gegen den öden Pessimismus seiner Anschauung, die Negation alles Lebendigen, ent-

hält. Wie unbefriedigend seine Ansicht seyn mag, wir werden dennoch in diesen Abhandlungen einen schätzenswerthen Beitrag zur Selbstcharakteristik eines Standpunktes erkennen, der unter den philosophischen Bestrebungen der Gegenwart eine bedeutende Stelle einnimmt, und das kräftige, entschiedene, eindringende Denken, die lebendige, klar hinströmende Gedankenentwicklung und die scharfe Dialektik, die dem Verf. eigen ist, wird auch derjenige nicht verkennen, der mit dem Inhalt ganz und gar nicht einverstanden ist. Auch wird man nicht leugnen können, dass durch den Verf. manches tiefe Problem aufgeregt und auf's neue in Fluss gebracht wird, so z. B. wenn er in der Abhandlung über Hegel in einer an Schelling'sche Ideen anklingenden Weise als die Voraussetzung der Weltentwicklung das Unlogische fasst, das sich in's Seyn erhebt, und als Ende des Weltprocesses das Zurückgehen desselben in die Potenz, eine Vorstellung, deren zweite Hälfte in ihrer Wahrheit 1 Cor. 15, 25 ausgesprochen ist. [L. Stä.]

3. *Dr.* Friedrich Ueberweg (o. Prof. der Philos. an der Univ. zu Königsberg), Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, von dem Aufblühen der Alterthumsstudien bis auf die Gegenwart. 3., verb. u. ergänzte, mit e. Philosophen- u. Literatorenregister vers. A. Berlin (Mittler & Sohn) 1872. 391 S. 8. 3 fl. 36 kr.

Dieses Werk bildet den Abschluss des Grundrisses der Geschichte der Philosophie, dessen erster 1871 in 4. Aufl. erschienener Band das Alterthum, dessen zweiter Band, 1868 in 3. Aufl. erschienen, die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit umfasst. Dasselbe ist in dieser neuen Aufl. das *posthumum* eines reich begabten historisch-kritischen Talents, das nach Jahre langem scheinbar völlig erfolglosem Ringen in weitesten Kreisen sich rühmliche Anerkennung erworben hat, aber in der Blüthe der Jahre aus einer Fülle von wissenschaftlichen Arbeiten und Entwürfen hinweggerufen ward. Ueber den ersten Correkturbögen des vorliegenden Bandes ist der Verf. im Sommer des Jahres 1872 gestorben. — Der Verf. hatte mit seinem Grundriss das Bedürfniss der Lernenden im Auge. Er hielt es deshalb nicht für seine Aufgabe, durch eine freie Reproduktion die philosophischen Systeme von neuen Seiten her in eigenthümlicher Weise dem Verständnisse nahe zu bringen, sondern er will die Doktrinen der einzelnen Philosophen in möglichst engem Anschluss an deren eigene Darstellung wiedergeben und durch Verknüpfung der charakteristischen Grundgedanken zu einem übersichtlichen Ganzen ein treues und klares Gesammtbild der darzustellenden Doktrinen uns bieten. Sein Verfahren ist dabei dies, dass er kurzen Para-

graphen, welche durch präcise Fassung sich auszeichnen, zunächst einen bibliographischen Abschnitt und dann die Specialdarstellung folgen lässt. Die Literaturnachweise zeigen eine entzückende Reichhaltigkeit. Eine werthvolle Zugabe bilden die Abschnitte über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland und über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie ausserhalb Deutschlands, insbesondere in England, Frankreich und Italien. Wir erkennen in dem Verf. einen Mann von grossem Scharfsinn und eminenten Kenntnissen. Es tritt uns in ihm jedoch weniger ein tieferen spekulativen Problemen zugewandter Geist entgegen, als ein logischer und exakter Verstand, wie denn einer seiner Freunde von ihm bemerkt hat, man könnte Ueberweg die personificirte Logik nennen (Friedr. Alb. Lange, Verf. der Gesch. des Materialismus, in: Friedrich Ueberweg, Berlin 1871, aus der altpreuss. Monatsschrift besonders abgedruckt). Ein namhafter Philosoph hat seine Verwunderung darüber geäussert, dass ein Mann von solchem Scharfsinn wie Ueberweg ein Benekianer seyn könne. Es mag das zu viel gesagt seyn. Jedenfalls aber hat Beneke, jener unglückliche, in Folge einer Intrigue Hegel's gemassregelte und schlüsslich, wie man meint, nicht unvorsätzlich ertrunkene Philosoph, der Bewunderer Herbart's und Jakobi's, der alle Philosophie auf Psychologie zurückführt, ja sie nur angewandte Psychologie seyn lässt und auf alle Erkenntniss des Uebersinnlichen verzichtet, was ihm bei Theologen die Ehre eingetragen hat, dass sie seine Philosophie als die vorzugsweise christliche priesen — jedenfalls hat Beneke auf Ueberweg einen grossen Einfluss geübt. Metaphysische Fragen sind nicht Ueberweg's eigenthümliches Forschungsgebiet gewesen, dagegen hat man wol mit Grund von ihm gesagt, dass ihm in der Psychologie oder genauer ausgedrückt in seiner psychologisch-logischen Hypothese über das Verhältniss unserer Vorstellungen zu den Objekten der eigentliche Ausgangspunkt seines Systems gelegen war. Es entspricht diesem mehr formal und logisch gerichteten Charakter seines Philosophirens, dass gerade die tiefsten Denker am wenigsten zum Recht kommen und theilweise etwas flüchtig behandelt sind. Mit Beneke beschäftigt sich der Verf. ziemlich eingehend. Er ist das letzte Glied der ganzen historischen Entwicklung, die der Verf. an uns vorüberziehen lässt, Beneke ist das vorläufige Ende der Geschichte der Philosophie. Dagegen wird Baader in eine Reihe gestellt mit einer grossen Anzahl von „Anhängern und Geistesverwandten" Schelling's, wie Klein, J. J. Wagner, Ast, Rixner, Oken, und dann die Bemerkung hinzugefügt, dass Baader, wie auch Krause, Schleiermacher und Hegel der Stifter einer neuen

philosophischen Richtung geworden sei S. 254 f. In der Specialdarstellung werden hierauf einige Ausführungen über Baader und seine Schule auf nicht ganz zwei Seiten gebracht, wobei die Ansicht ausgesprochen wird, dass die Baader'sche Spekulation mit der Schelling'schen den Mangel an strenger Beweisführung und das Prävaliren der Phantasie gemeinsam habe. Die Anhänger Baader's mögen dem Verf. dafür Dank wissen. Schelling's positive Philosophie, von welcher einer ihrer Gegner bemerkt, dass sie einen hohen und erhabenen Standpunkt einnehme und mit einem genialen Tiefsinn verfahre, welcher Schelling über den grossen Haufen der Reflexionsphilosophen weit erhebt (Hoffmann, Kirche u. Staat, S. 37) — diese wird auf kaum einer halben Seite abgehandelt (S. 253 f.). Wenn der Verf. hiebei gegen die kirchengeschichtliche Ansicht Schelling's den Einwand erhebt, es sei die Voraussetzung unhistorisch, dass der Gegensatz der katholischen und der protestantischen Kirche sich mit dem der petrinischen und paulinischen Richtung decke, so ist darauf zu erwiedern, dass dies Schelling's Voraussetzung nicht ist; denn die katholische Kirche ist nach Schelling's Ansicht der entstellte Petrus. Ebenso wird es kaum zutreffend seyn, wenn der Verf. an derselben Stelle uns weiter versichert, das Johannes-Evangelium habe durch Umformung paulinischer Gedanken eben die Vermittlung angebahnt, welche bereits die altkatholische Kirche auch praktisch darstelle. Sehr dürftig ist ferner Hamann behandelt. Natürlich ist es, dass wer Baader nur eine untergeordnete Stellung anweist, auch J. Böhme nicht gerecht zu werden vermag. Schon das muss an einem gründlichen Kenner der Geschichte der neueren Philosophie überraschen, wenn er „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang“ die Hauptschrift Böhme's nennt (S. 24), während doch zweifellos diesem Erstlingswerk Böhme's eine verhältnissmässig nur inferiore Bedeutung zukommt, wenn wir auch nicht so weit gehen möchten, sie nach dem Beispiel eines Verehrers J. Böhme's für gänzlich werthlos zu erklären. Noch weniger aber vermöchten wir zuzustimmen, wenn der Verf. über Böhme urtheilt, dass er „durch den ihm inmitten des dogmatischen Streites über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines ewig in's Licht verklärt werdenden finstern, negativen Princips in Gott, worein ihm die Eckhart'sche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten umschlug, eine philosophische Bedeutung gewonnen“ habe (S. 32). In diesen wenigen Worten ist ein ganzes Nest von Irrthümern versammelt. Es beruht vor Allem auf einem entschiedenen Irrthum, wenn der Verf. meint, die Bedeutung Böhme's auf die Aufstellung dieses einen Gedankens zurückführen zu können.

Ferner sieht sich, was der Verf. sagt, so an, als wenn dieser Gedanke eines negativen Princips in Gott ein Einfall wäre, der Böhme über den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit gekommen wäre, während es sich dabei doch um ein Philosophem handelt, das schon die alte Philosophie, die Neuplatoniker und die Naturphilosophen bewegte, von denen Böhme die nächsten Incitamente seiner theosophischen Anschauungen empfing, ein Philosophem, das nur in Böhme wieder in einer ganz neuen und eigenthümlichen Weise sich darstellte. Ebenso irrig ist die Behauptung, dass ihm die Eckhart'sche Lehre von dem an sich unoffenbaren Absoluten zu dem Gedanken eines finstern Princips in Gott umschlug. Es sind das zwei Lehren, die gar nichts mit einander zu schaffen haben. Allerdings kehrt der Eckhart'sche Gedanke von dem unoffenbaren Absoluten bei Böhme in veränderter Gestalt wieder, aber an einer ganz anderen Stelle, als an welcher der Verf. ihn sucht, während sich zu der Böhme'schen Lehre von dem finstern Princip in Gott nicht nur bei Meister Eckhart keine Parallele findet, sondern wol auch nicht in der ganzen von Eckhart ausgehenden mystischen Literatur des Mittelalters ausser etwa bei Rusbroek. Für den Verf. freilich mögen derartige Philosopheme eine ziemlich fremdartige Region geblieben seyn, wie denn auch der ganze Abschnitt über die deutsche Mystik des 14. u. 15. Jahrhunderts im zweiten Theile des Grundrisses nicht von Ueberweg, sondern von Lasson bearbeitet ist. Sein Denken bewegt sich in anderen Kreisen. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist schon das, dass ihm die Philosophie der Neuzeit ein stufenweiser Fortgang zur „Erkenntniss des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes“ ist (S. 1), während dieselbe doch ihren Gipfel gerade in Erkenntniss dessen hat, was über diesem Gegensatze, weil die Einheit und Wurzel beider ist.

Weit vertrauter sind dem Verf. z. B. Spinoza und Kant, an denen er eine Kritik übt, in welcher sein eminenter Scharfsinn in glänzender Weise sich bewährt. Er tritt hier unter Andern auch Göthe entgegen und macht gegen dessen Auffassung Spinoza's, wie sie in einem neuerdings veröffentlichten Brief an Fr. H. Jakobi sich ausspricht, geltend, dass Spinoza's Substanz die Hypostasirung einer blossen Abstraktion sei, durch welche man zur Erkenntniss eines realen göttlichen Wesens so wenig gelange, wie die Neuplatoniker durch ihre Hypostasirung von Abstraktionen zur Erkenntniss wirklich existirender Götter gelangt sind. Man sieht aber aus den oben gemachten Bemerkungen, in wie verschiedener Weise die Geschichte der neueren Philosophie sich darstellt, je nach dem Standpunkt, von dem aus man sie betrachtet. Bei allem Bemühen um eine rein ob-

jektive Darstellung bleibt es doch völlig unmöglich, dass die persönliche Anschauung des Verf.'s sich verleugne. Es gilt das nicht blos von dem Materialen der Auffassung. Der persönliche wissenschaftliche Standpunkt bestimmt auch die Methode der Geschichtsdarstellung. Für den Verf. ist es charakteristisch, dass seine Methode nicht die des Philosophen, sondern die des Historikers ist. Darin unterscheidet er sich in der bestimmtesten Weise von den Geschichtschreibern der Philosophie aus der Schelling-Hegel'schen Schule. Von Erdmann wird Ueberweg zu den Gegnern aller philosophischen Behandlung der Geschichte gerechnet. Dort sind die einzelnen Systeme die successiv hervortretenden Momente der sich entwickelnden Wahrheit selber: die Kritik derselben ist eine dem historischen Entwicklungsgang immanente Kritik. Bei Ueberweg bleibt die Kritik eine der geschichtlichen Entwicklung äusserliche, und es ist daher ein ganz entsprechendes Verfahren, dass die kritischen Bemerkungen sämmtlich in Noten unter dem Text verwiesen worden sind. Gegenüber einseitiger Construktion der Geschichte hat jedoch auch diese Behandlungsweise ihr relatives Recht. Und was wir etwa auch sonst an diesem Werke auszustellen hätten, es bleibt jedenfalls eine Arbeit, die zur Zeit einzig in ihrer Art dasteht, die sorgfältigen Studiums würdig ist und diesem leider so früh verstorbenen Gelehrten einen ehrenvollen Platz unter den Geschichtschreibern der Philosophie sichert. [L. Stä.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

Druckfehler.

S. 315 Z. 10 v. u. st. *ἀλλους* l. *ἄλλους*.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

I. Abhandlungen.

Studie über Amos V, 18—27.

Von
Ed. Engelhardt, Decan in Roth.

Der Zusammenhang der bezeichneten Stelle unterliegt nicht unbedeutenden Schwierigkeiten; es will hier ein Beitrag zu ihrer Lösung gegeben werden. Der Prophet wendet sich im 18. V. gegen solche, welche den Tag Jehova's herbeiwünschten. Diese Erscheinung ist nur erklärlich, wenn wir den Zusammenhang der prophetischen Schriften beachten. Dem Auftreten des Amos ging die prophetische Thätigkeit des Joel voran, und dieser Prophet hatte offenbar einen tiefen Eindruck auf seine Zeit gemacht, nicht blos auf Amos selbst, der seine Weissagungen I, 2 mit einer Hinweisung auf Joel beginnt und seine Verheissungen 9, 13 in den innigsten Zusammenhang mit Joel's Aussprüchen setzt, sondern auch auf seine Zeitgenossen, die offenbar namentlich durch die Verkündigung des grossen Tages des Herrn, Joel C. 3 u. 4 tief erregt waren. Es gehörte dieser Gedanke zu den mächtigen Grundgedanken, die eine ganze Nation, ein ganzes Zeitalter bewegen. Allein nicht in dem reinen und erhabenen Sinne des Propheten, der vielmehr zur ernsten Selbstprüfung aufforderte und eine tief greifende Busse zu erwecken beabsichtigte, sondern in der Trübung, welche der natürliche Herzensmensch so gern auch den erhabensten Gedanken beimischt, lebte dieser Gedanke fort und bewegte in dieser Gestalt zur Zeit des Amos, der einige Decennien nach Joel lebte, die Gemüther seines Volkes. Der natürliche Hochmuth Israels legte jene Weissagung so aus, als werde der grosse Entscheidungstag Gottes Israel nach seinem äusseren Bestande gegenüber der ganzen Heidenwelt rechtfertigen; eine innere Sichtung und Scheidung sei dem erwählten Volke selbst nicht zugedacht, deren bedürfe es auch gar nicht, denn die ganze Haltung des Volkes und speziell sein Cultus

sei in jeder Weise so vollendet, dass Gott keinen Grund zu einer Heimsuchung finde. Demnach waren Aller Herzen jenem grossen schlüsslichen Entscheidungstage zugewendet, den Israels Stolz von dem Herrn erwartete, der seines Volkes endgiltigen Sieg über alle Nationen herbeiführen würde. Dies verkennt Vaihinger, wenn er hier nur von einem Entscheidungstage redet, die Israeliten nur erwarten lässt, dass Gott in das Rad der Zeit überhaupt eingreife, nicht aber die schlüssliche Endentscheidung hier angedeutet findet. Es ist ja nicht eine blos allgemeine Hoffnung eines siegreichen Feldzuges etwa angegeben, sondern es handelt sich hier um das Verständniss eines bestimmten prophetischen Ausspruches, der offenbar tief in das Zeitbewusstseyn eingedrungen war.

Es lässt uns nun dieser Abschnitt einen klaren Blick in die tief innerliche, energische Persönlichkeit des Propheten Amos thun. Er weiss sich von diesem Grundirrthume seiner Zeit, dem stolzen Selbstbewusstseyn, der Einbildung auf den fest geschlossenen äusseren Organismus, der äusserlichen Betrachtung, welche nur den Glanz der Aussenseite ins Auge fasst und für die inneren Schäden kein Auge hat, nicht blos frei zu halten; er hat auch den Muth und die Kühnheit, den stolzen Grossen der Erde und einer hochmüthigen Hierarchie es offen in das Gesicht zu sagen, dass gerade das, was den Grund ihres Stolzes bilde, vor Gottes Augen gar keinen Werth habe, dieser hingegen die Sünden und Gebrechen der Zeit wohl kenne und mit entsetzlichen Heimsuchungen strafen werde. Es ist natürlich, dass eine solche Weissagung höchst unerwünscht seyn musste, zumal die politischen Verhältnisse sowol des Reiches Juda als die des Reiches Israel damals so glänzend waren, dass zur Erfüllung dieser Drohungen nicht der geringste Anschein gegeben war.

So kündigt denn der Prophet v. 18 an, dass dieser Tag Jehova's, wie sie ihn erleben werden, Finsterniss und nicht Licht seyn werde. Damit ist allerdings zunächst Unheil und Verderben gemeint, die anstatt des Glückes und Heiles kommen werden, als die äusseren Mächte, die sich zur Geltung bringen werden, doch auch subjektiv die Verwirrung und Angst der Gemüther, die in der äusseren Nacht des Elendes zugleich der inneren Klarheit und des getrosten Herzens entbehren.

Diese enge Verbindung der äusseren Noth und der inneren Unsicherheit bezeichnet der Prophet im 19. V. durch ein treffendes Bild. C. a Lapide hat den Sinn desselben allerdings treffend gedeutet, es ist einmal der Gedanke: *omnia ubique erunt plena periculis et stragibus*, es ist speziell die Hinweisung

darauf: *nec foris nec domi quis tutus erit*, es ist aber auch dies angedeutet, dass die vom Unglück Betroffenen nicht wissen, wo aus noch ein; sie glauben ein sicheres Versteck zu finden, aber wie irren sie sich! Da, wo sie eine sichere Zuflucht zu finden meinen, sind sie der grössten Gefahr ausgesetzt. Er stützt seine Hand, sagt Amos, an die Wand, glaubt also hier einen sicheren Rückhalt zu finden, siehe, da beisst *ihn* die Schlange. Ihr giftiger Biss bringt raschen, unaufhaltsamen Tod.

Vers 20 ist nun nicht, wie Keil sagt, blos nachdrückliche Wiederholung des v. 18 Gesagten, sondern wie die fragende Partikel הֲלֹא zeigt, eine Folgerung aus dem eben Geschilderten, welche der Prophet sie selbst ziehen lässt. Ist also nicht, bei diesem Stande der Dinge, eure Lage der Art, dass ihr selbst sagen müsst: Finsterniss ist der Tag des Herrn und nicht Licht? dunkel, denn אָפֵל ist Adjectiv, nicht Substantiv, das אֲפֵלָה lauten würde, oder Verbum, das ja auch jedenfalls ein *Verb. mediae e* seyn muss, obgleich es sich sonst nicht findet.

Der Prophet hört nun im Geiste die Einwürfe, die man ihm gegen solche entsetzliche Botschaft machen wird. Wie kann solches möglich seyn, ist ja doch Gott in seinem Volke geehrt, besteht ja doch ein reicher, glänzender Cultus! und das dünkt ja der äusserlichen Betrachtung immer die Hauptsache zu seyn, wie das die Geschichte aller Jahrhunderte lehrt. War das Volk zu jener Zeit des Wohlstandes glücklich und reich geworden, und schwelgten namentlich seine Grossen in der Fülle dieses Reichthums, so gaben sie ja Gott auch sein Theil; seine Gottesdienste sollten an dem allgemeinen Ueberflusse theil nehmen; alle mögliche Pracht wurde auf den Cultus gewendet. So dachte man sich Gott erfreut über diese reiche Ehre, die ihm angethan wurde, und hatte eine gewisse Selbstbefriedigung dabei, indem man in der Pracht seines Gottesdienstes sich selbst ehrte vor fremden Nationen und dabei der eigenen Sinnlichkeit schmeichelte. Aber wie unsanft stört der Prophet v. 21 diese süssen Träumereien! Ich hasse, ich verwerfe eure Feste. Bedeutsam stellt er diese beiden Verba voran und gibt hiemit den tiefsten Abscheu Gottes zu erkennen. Nicht nur kein Wohlgefallen hat er an diesem prunkenden Kultus, sondern die tiefste Abneigung, den innerlichsten Abscheu und darum weist er ihn von sich zurück. Ihre Feste nennt der Prophet, nicht als verwerfe er die von ihm selbst geordneten Jahresfeste, sondern weil der Prachtliebe des hochmüthigen Menschen gerade die Feste am meisten Anlass zu ihrer Entfaltung bieten, und an diesen wieder die עֲצָרוֹת, die

Festversammlungen. Die Bedeutung dieses Wortes zeigt uns am besten Joel 1, 14, wo vom Berufen einer *Azarah* die Rede ist, es ist die Festversammlung, nicht, wie Fürst hier übersetzen will, Festopfer. Es möchte daher als Wurzel dieses Begriffes nicht עֲצַר in der Bedeutung: festsetzen, oder sammeln, indem עצר = אצר wäre, anzunehmen seyn, sondern die gewöhnliche Bedeutung jenes Verbums: zusammenbringen, in gewisse Schranken abschliessen, genügt, um jenen Begriff des Wortes zu finden. Diese grossen Festversammlungen waren es, wo die Prachtliebe sich besonders zeigen konnte. Es ist daher auch hier nicht ausschliesslich an die עֲצֶרֶת des Pascha- und Laubhüttenfestes zu denken, sondern an jede religiöse Festlichkeit, die zu einer grösseren Prachtentfaltung Raum gab. Der Prophet wählt den Ausdruck רִיחַ rieche, weil er bereits die stattlichen Opfer im Sinne hat, die an solchen Festtagen stattfanden, nicht aber als gebe er dem Worte עֲצֶרֶת selbst die Bedeutung: Festopfer.

Er fährt nun v. 22 mit dem begründenden כִּי denn fort, weil er bei den Festversammlungen schon vorwiegend an die Opfer gedacht hatte, in denen ja der Reichthum des Volkes am meisten zum Ausdrucke kam. Aber nicht so ist es gemeint, wie Keil sagt: Gott mag die Festfeiern nicht, weil er an den Opfern kein Wohlgefallen hat, sondern beide mag er nicht, weil sie nicht aus dem rechten Herzensgrunde hervorgehen, weil sie das Volk selbstgefällig als eine äussere Darstellung seines Reichthums und seines Wohlstandes betrachtet, weil darin das ungläubige Israel sein eigenes opferbereites Thun bewundert. Wenn ihr mir Brandopfer darbringet, sagt der Prophet, und euer Speisopfer, so kann ich kein Wohlgefallen daran haben. Nicht eine Incongruenz des Satzes, wie Keil sagt, ist dies, indem der Prophet eigentlich habe sagen wollen: Wenn ihr mir Brand- und Speisopfer darbringt, so habe ich an euren Brand- und Speisopfern kein Gefallen, sondern der Prophet setzt absichtlich nur dem zweiten Hauptworte das Pronomen bei, um dieses desto auffälliger zu machen, als wollte er hervorheben: ja freilich, man muss sagen: euer Opfer, denn das ist euch die Hauptsache, eure Werke zu rühmen, sie als eure persönliche Leistungen hinzustellen; aber gerade deshalb, weil es eure Opfergaben sind, kann ich an ihnen kein Gefallen haben. Dies ist die Bedeutung des Fut., das Keil nicht ganz richtig mit dem Präsens übersetzt. Und, fährt der Text fort, das Dankopfer eurer Mastkälber mag ich nicht anblicken. Diese Stelle erinnert lebhaft an Jes. 1, 11, der in gleichem Geiste später gegen diese Scheinheiligkeit auftrat. Gewiss absichtlich hebt der Prophet das gemästete Vieh

hervor, weil der Hochmuth sich darüber brüstet, so Grosses für Gott zu leisten.

Noch gewaltiger wird die Rede des Propheten im folgenden 23. Verse: Thue von mir den Lärm deiner Lieder, und das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören. Gesang und Spiel waren wesentliche Bestandtheile des Tempelgottesdienstes 1 Chr. 16, 40. 23, 5, sie sind eine köstliche Zierde jedes Cultus, aber gerade in ihnen liegt auch eine grosse Gefahr für die schwelgende Sinnlichkeit, wie ja auch die Geschichte der Kirche Christi gelehrt hat. Von wie mancher Zeit auch in ihr mag das Wort gegolten haben: Thut mir weg das Geplärr eurer Lieder! Israel war ein musikalisches Volk, und seine religiösen Lieder stimmten zur heiligsten Festfreude, aber der sinnliche Mensch liess sich auch hier an dem sinnlichen Eindrucke genügen und suchte nun in dieser sinnlichen Schwelgerei eine gottgefällige Religiosität. Aber mit unerbittlicher Strenge sagt der Prophet: lieber ganz hinweg mit Gesang und Musik, als solch eitler Selbstbetrug! Wie oft möchte man es dem Propheten nachrufen, wenn man sehen muss, wie Viele in solchem Kitzel der Ohren heilige Religiosität suchen! Welche Tempelstätten übrigens hiebei der Prophet berücksichtige, gibt er nicht an, doch mag Keil Recht haben, wenn er sagt, nach 6, 1 scheint er den Cultus in beiden Reichen berücksichtigt zu haben, da der Cultus des Zehnstämmereichs jedenfalls dem Tempelkultus zn Jerusalem conform war, und, setzen wir hinzu, je weniger er das innerste Wesen herübernehmen konnte, denselben in der Pracht der Aeusserlichkeit zu überbieten suchte, um desto mehr die Sinnlichkeit zu fesseln.

Betrachtet man diesen hohen Ernst des züchtigend einherschreitenden Propheten, so fällt das frühere Vrrständniss des folgenden 24. V., wie es z. B. auch Luther fasste: Es soll aber das Recht (des Evangeliums, wie es Christus offenbart im neuen Bunde) offenbaret werden, wie Wasser, und die Gerechtigkeit, wie ein starker Strom — von selbst dahin. Für diese Predigt der Gnade ist hier einfach kein Raum, der Prophet sieht jetzt nur, wie das Folgende zeigt, die Fluth des Gerichtes hereinbrechen. Nicht zwar wäre das ein Gegengrund, dass nur bei der Uebersetzung: *et revelabitur* sich die Gerechtigkeit als Gerechtigkeit des Evangeliums denken lasse, denn auch bei der richtigen Uebersetzung: *et volvetur* (von גָּלַל wälzen) gäbe diese Bedeutung einen guten Sinn; nemlich den: thue weg dieses mir missfallende Wesen, damit herzufluthe, wie Wasser, dies segnende Recht Gottes, und die Gerechtigkeit wie ein nicht versiegender Bach. So stände beides in schönem Zusammenhange, das Entfernen des Einen hätte die Ab-

siebt, dass dem Andern Raum geschafft werde. Auch von der menschlichen Gerechtigkeit verstanden gäbe der Satz noch einen guten Sinn. Denn Hitzig's Gegengrund: „Gott fordert nicht eine Gerechtigkeit sogleich in Strömen" trifft nicht, da ja hier überhaupt nicht von einer Forderung die Rede wäre, sondern von einer Absicht oder Folge. Die Beseitigung der Unwahrhaftigkeit des Wesens hätte zur Folge, dass die Rechtbeschaffenheit mit Macht gleich einem Strome in das Leben des Volkes einzöge. Allein so trefflich dieser Gedankenzusammenhang an sich ist, so widerstreitet er doch der ganzen Haltung dieses Abschnittes und man kann daher im Allgemeinen jene frühere Erklärung als abgethan bezeichnen. Es kann deshalb als auffallend bezeichnet werden, dass Graf in seiner Deutung dieser Stelle im Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Test. sich noch für diese Auslegung enschied. Nein, es ist vielmehr der Gedanke, den Jes. 10, 22 so ausdrückt: Vertilgung ist fest beschlossen, daherfluthend Strafgerechtigkeit, denn Garaus und zwar einen fest beschlossenen vollzieht der Herr Zebaoth innerhalb des ganzen Landes. Das Strafgericht Gottes bricht herein.

Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass sich nach unserer Fassung dieser Vers etwas störend zwischen v. 23 und 25 einzwängt, da der Verf. in diesem aufs neue zu den Opfern zurückkehrt und erst dann sich zur Strafe wendet. Indessen mag die Heftigkeit des Affektes jenes Hervorheben der Strafe schon hier erklären. Das ו in v. 24 ist dann folgernd, ähnlich wie in C. 4, 6. 7 zu fassen.

Besondere Schwierigkeiten bereiten nun die zwei folgenden Verse. Wir haben, um ihren Sinn richtig zu treffen, hauptsächlich die grammatischen Formen streng ins Auge zu fassen. Da heben wir nun vor Allem hervor, dass das Fragewort הֲ in v. 25 der Regel nach so gebraucht wird, dass man eine verneinende Antwort zu erwarten hat. Also ist zu übersetzen: Habt ihr Opfer und Gaben mir gebracht in der Wüste 40 Jahre, Haus Israel? Falsch ist es, dieses Fragewort = הֲלֹא zu fassen. Vaihinger versteht es in diesem Sinne. Er sagt, Ewald habe in seinem Lehrbuch der hebr. Sprache diese Bedeutung, da es eine bejahende Antwort verlange, ausgelassen, während genugsam Stellen diese bewiesen. Entscheidend für uns ist jedoch zunächst nur der Sprachgebrauch unseres Propheten. Allein auch dieser soll in C. 6, 2 הֲ in bejahendem Sinne fassen. Doch dem ist nicht so. Wir übersetzen dort nicht: waren sie nicht besser, sondern mit Keil: Sind sie wol besser, als diese Reiche, oder ihr Gebiet grösser, als euer Gebiet? Der Zusammenhang hier ist demnach dieser: Ihr ge-

hört in der that dem Erstling der Völker, dem auserlesenen Volke an, das Gott hoch begnadet hat Ex. 19, 5. 2 Sam. 7, 23. Denn geht nur hin zu jenen drei, damals berühmten, Gebieten und sehet, ob ihr Land ein besseres oder ihr Gebiet ein grösseres sei, als das euch von Gott gegebene, so dass ihr also alle Ursache hättet, diesem Gotte dankbar zu seyn und eure Stellung in diesem Volke anders aufzufassen. Die gewöhnliche Deutung dieses Verses ist eine ganz verschiedene. So gibt Schlier in seinen kleinen Propheten den Zusammenhang folgendermassen an: Der Prophet hält den Grossen des Reiches drei Exempel warnend vor Augen, Kalne am Tigris, Hemath in Syrien, Gath die Philisterstadt, — das waren 3 Reiche, mächtiger und grösser (?) als Juda und Israel, und doch sind alle drei nun in fremde Gewalt gerathen und ihre Macht ist gebrochen: wie soll es diesem Volke zu Jerusalem und Samaria ergehen! Es ist natürlich, dass beide Uebersetzungen einander entschieden widerstreiten und zu Ergebnissen führen, die von geschichtlicher Wichtigkeit sind. Denn nach letzterer Deutung müssten jene 3 Reiche damals gebrochen gewesen seyn, nach unserer Auslegung hatten sie noch ihren Bestand; nach jener Deutung übertrafen sie Israel an Umfang und Wohlstand, nach unserer Uebersetzung standen sie diesem nach. Nun ist Calne wol zur Zeit des Jesajas (C. 10, 9) von den Assyrern besiegt, allein es scheint gerade aus jenem Berichte hervorzugehen, dass die dort genannten Eroberungen erst kürzlich geschehen sind und zwar durch die Hand jenes Oberköniges. Demnach wäre die Stadt Calne = Ctesiphon zu des Amos Zeit noch gestanden. Auch von einer damals schon geschehenen Eroberung von Hamath = Epiphania am Orontes wissen wir nichts, erst Jesajas erwähnt diese in obiger Stelle, und eine Eroberung dieser Stadt durch Jerobeam II. schliesst 2 *Reg.* 14, 25 aus. Gath, die grosse Philisterstadt, hat erst Usia erobert. Indessen sind unsere Nachrichten aus jener Zeit nicht von der Sicherheit, dass wir von diesen aus die Entscheidung treffen könnten. Entscheidend ist für uns hier die Grammatik und sie erlaubt uns nicht, das Fragewort הֲ ohne Weiteres als eins mit הֲלֹא zu nehmen, da 5, 20 der Prophet letzteres ja gebraucht und dasselbe wol auch hier gewählt haben würde, wenn er den gleichen bejahenden Sinn hätte ausdrücken wollen. Vaihinger erwähnt noch die Stellen 1 Sam. 2, 27. 2 Sam. 23, 19. 23. 1 Kön. 21, 19. Hiob 20, 4, wo sich הֲ in dieser bejahenden Bedeutung finde. Wir lassen diese Stellen hier unentschieden, da es sich für uns nur um den Sprachgebrauch des Propheten handelt.

Ist uns demnach die verneinende Bedeutung dieser Frage-

partikel bei dem Propheten entschieden, so müssen wir die Uebersetzung Vaihinger's verwerfen, der die Worte des 25. V. so wiedergibt: Habt ihr nicht auch in der Wüste jene 40 Tage mir Schlachtdpfer und Speisopfer gebracht, nemlich als ein doppelherziges Volk, das öffentlich mir diente, dabei aber (v. 26) die ägyptischen Götter heimlich verehrte. Nun müsste man nach v. 26 den Gedanken einsetzen: Darum habe ich auch einst eure Väter niedergeschlagen in der Wüste, und so will ich es auch jetzt machen. Solche Verschweigungen, sagt er, kommen auch sonst z. B. Am. 3, v. 5. 12 vor, und nur so erhalte die Stelle Klarheit; allein wir bedürfen dieser künstlichen Nachhilfe nicht. Auch Schlier legt die Stelle so aus: Israels Abfall begann ja schon auf seinem Zug durch die Wüste, wo das Volk bei allen Opfern, die es dem Herrn gebracht, immer auch seinen Göttern daneben diente. Die gleiche Deutung finden wir bei Diedrich, der sagt: Schon in der Wüste war Israel voll Abgötterei, schon dort hatten die Israeliten immer nebenher ägyptischen und arabischen Sterndienst wenigstens heimlich unter sich gehabt. So wuchern die Sünden fort, und mit den letzten und jüngsten werden zuletzt auch die ersten und ältesten mitgestraft.

Wir kommen zu der entgegengesetzten Auslegung durch strenges Festhalten an der Grammatik und übersetzen: Habt ihr Schlachtopfer und Speiseopfer mir gebracht in der Wüste 40 Jahre, Haus Israel? Antwort: nein, ihr habt mir solche nicht dargebracht. Auch Hengstenberg übersetzt so, kommt aber doch zu einem ganz andern Sinne. Er legt diese Worte so aus: Euer Gottesdienst in der Wüste war allerdings ein ganz ungehöriger, mir brachtet ihr gar kein Opfer und setztet an meine Stelle einen erborgten Himmelskönig. Was der Herr dem glaubenslosen Volke versagt hatte, das suchte es nun bei den Götzen, ohne jedoch von dem Herrn ganz lassen zu können. Allein dieser euer äusserlich normaler Opferdienst ist um nichts besser, wenn ihr auch von jenen sehr verschieden zu seyn glaubt. In der that unsere Stelle ist von sehr hoher Bedeutung, ihre richtige Auslegung ausserordentlich wichtig. Mit Recht sagt Hengstenberg: Aufschluss über den Zustand der Kinder Israel während der Jahre des Bannes gewährt nur unsere Stelle; sie ist wenigstens eine der entscheidendsten hiefür, deshalb auch die Ermittlung ihres Sinnes von Bedeutung. Die Ueberleitung zu v. 27 muss nun Hengstenberg ähnlich, wie die oben angeführten Exegeten machen: Wie nemlich damals das äusserlich abgöttische Volk das hl. Land nicht betrat, so will ich jetzt das innerlich abgöttische aus dem Lande hinauswerfen. Mit Recht entgegnet Keil: die-

ses wichtige Bindeglied hätte der Prophet doch nicht wohl auslassen können.

Letzterer ist daher, indem er die Fragepartikel mit Recht ebenfalls verneinend fasst, auf die Inhaltsangabe Calvin's zurückgegangen, der sagt: *Hoc loco clarius demonstrat propheta, se non modo reprehendere in Israelitis hypocrisin, quod tantum obtruderent externas pompas Deo sine vera pietate cordis, sed simul etiam damnat, quod defecerant a Legis praescripto. Ostendit autem, hunc morbum non esse novum in populo Israelitico, quia statim ab initio permiscuerint tale fermentum patres ipsorum, quo Dei cultum vitiarent. Ostendit igitur, semper Israelitas deditos fuisse superstitionibus, neque potuisse ullo modo retineri in vero et nativo Dei cultu.* Demnach fasst Keil den Zusammenhang so: Straffällig seid ihr durch euren seelenlosen Gottesdienst v. 18—23, seid es aber noch mehr, da ihr schon von Anfang an ein abgöttisches Volk waret, das wenigstens in seiner grossen Masse mir in der Wüste kein Opfer brachte (v. 25), sondern an der Stelle des wahren Gottesdienstes noch dazu Götzendienst trieb. Durch diese Auslegung ist er genöthigt, die Zahl 40 als eine runde Zahl zu nehmen, da streng genommen die Zeit nach der Verurtheilung des Volkes zum Hinsterben in der Wüste nur 38 Jahre betrug, allerdings im Anschluss an Num. 14, 33. Jos. 5, 6, wozu Hgstb. noch als Grund beifügt, dass ja auch in den beiden vorhergehenden Jahren der Keim des Abfalles in der grossen Masse schon vorhanden war. Er muss aber ferner, und dies ist der Hauptgrund unserer Verwerfung dieser Auslegung, die Wortstellung in v. 25 ganz unberücksichtigt lassen und so übersetzen, als stünde: mir Jehova habt ihr keine Opfer gebracht, aber wol konntet ihr Opfer bringen euren Götzen. Allein dieser Gegensatz findet sich so nicht vor, und überhaupt ist gar kein Nachdruck gelegt auf diesen Unterschied zwischen Gott und den Götzen, vielmehr treten die Opfer in v. 25 an die Spitze des Satzes, und muss also hierauf der Nachdruck liegen. Endlich muss es noch für uns bedeutungsvoll seyn, wie sonst der Prophet von Israel in der Wüste redet, damit wir seine Grundanschauung hierüber kennen, der unser Vers nicht widersprechen kann.

Wir sehen aus Cap. II, 10, dass Gott auf seine Führung in der Wüste als auf eine Zeit seiner Wohlthaten, seiner Barmherzigkeit zurückweist, in der er sein Volk erstarken liess zu dem bedeutenden Kampfe mit dem Volke der Amoriter. Demnach betrachtet der Prophet hier diese Zeit als eine Zeit, auf welche Israel mit Freude zurückblicken kann, da es nur Segnungen seines Gottes erfuhr. Die zweite Stelle, in der er

auf den Zug aus Aegypten Rücksicht nimmt, findet sich C. III, 1. 2 „das ich heraufgeführt habe aus Aegypten", sprechend: Nur euch habe ich erkannt vor allen Geschlechtern der Erde, wo also von jener Zeit ein Erkennen ausgesagt ist, das sonst in der Schrift (Gen. 18, 19. Hos. 13, 5) die innigste Gemeinschaft der Liebe bedeutet, die innerste Erfassung des Wesens eines Andern und die Vereinigung mit ihm, weil man ihn entweder homogen findet oder sich homogen gestaltet. Das also beweist uns abermals, dass der Prophet auf jene Zeit seines Volkes, wie auf die Zeit seiner Jugendliebe zum Herrn und der Gnadengemeinschaft seines Gottes zurückblickt. Auch in C. 9, 7 hebt der Prophet die Ausführung aus Aegypten besonders hervor, ein Zeichen, wie wichtig ihm diese erschien, aber hier betrachtet er sie unter dem Gesichtspunkte, dass sie an und für sich, abgesehen von der Stellung, die Israel zu seinem Gotte einnimmt, ihm noch keine Bürgschaft für seine Dauer verleihen könne. Denn so werthvoll dieselbe einem gläubigen Israel seyn muss, so unwerth und bedeutungslos wird sie für ein ungläubiges Israel, sie sinkt auf das gleiche Niveau mit der Ausführung der verachtetsten Heidenvölker herunter.

Ist dies also die Grundanschauung des Propheten von jener Jugendzeit seines Volkes und sehen wir bei Hosea, der nicht viel später ist, dieselbe Ansicht, wie dort C. 2, 17. 11, 1. 12, 10. 13, 4 beweist, so müssen wir von hier aus sagen, es ist nicht wahrscheinlich, dass der Prophet seinem Volke über jene Zeit einen Vorwurf machen wolle. Wir kommen damit zu dem gleichen Resultate, zu dem uns die Grammatik führte, und verlassen daher auch die Auslegung von Keil.

Wir verknüpfen also v. 25 auf das innigste mit dem Vorausgegangenen, während wir mit v. 26 einen neuen Absatz anheben, nemlich die Drohung der Strafe. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stellt sich dann so: Ihr glaubt, in euerem opferreichen Cultus und den damit verbundenen Liedern und musikalischen Vorträgen die Basis eures Vertrauens zu Gott zu haben, allein das ist irrig. Denn denket nur an jene Zeit der Jugendliebe eures Volkes, da ich es besonders innig umfasste, da fehlte ja gerade das, auf was ihr jetzt den Hauptnachdruck legt; also das, was ihr als das vorzüglichste Merkmal der rechten Stellung zu Gott hervorhebt, kann gar kein wesentliches Merkmal des Wohlgefallens bei Gott seyn. Habt ihr Schlachtopfer und Speisopfer mir gebracht in der Wüste 40 Jahre, du Haus Israel? Nein, und doch war eben jene Zeit die Zeit der ersten Liebe zu Gott,

die Zeit, da ich mich väterlich zu Israel bekannte, die Zeit, deren Grundstimmung nun leider nicht mehr besteht.

Demnach liegt hier allerdings wesentlich derselbe Gedanke vor, den Jeremia im 7ten Capitel seines Buches wieder aufgenommen hat, wenn auch mit der Modifikation, dass Israel auch damals nach seinem eigenen Rathe wandelte. Um nun aber zu einem richtigen Urtheile über den Charakter des Volkes dazumal zu gelangen und zugleich die verschiedenen Aussagen der Schrift zu vereinen, wird man anzunehmen haben, dass dieselben einzeln in relativer Begrenzung zu verstehen sind. Israel war auch damals seinem Kern und seiner Substanz nach ein hartnäckiges, verstocktes Volk, aber im Verhältnisse zu der späteren Zeit seines abgründlichen Verderbens war dennoch jene Generation noch besser und dem Herrn nicht so entfremdet. Ebenso verhielt es sich mit den Opfern: einzelne Opfer wurden gebracht, aber der gesetzliche Opferdienst im Ganzen und Grossen wurde nicht geübt, da dies auch bei den damaligen Verhältnissen nicht wohl möglich war.

Graf findet nun in dieser Aussage des Amos einen Widerspruch mit dem Pentateuch und darin zugleich den Beweis, dass derselbe wenigstens theilweise aus späterer Zeit stamme, als in der Amos schrieb. Denn, sagt er, wenn diese Gesetzgebung mit den dazu gehörigen Schilderungen damals schon vorhanden gewesen wäre, hätte sich Amos unmöglich in solcher Weise auf das Nichtvorkommen der Opfer als auf etwas Bekanntes berufen können. Indessen ist nicht abzusehen, wie dieser Schluss nothwendig sei. Eine Gesetzgebung hat es ja nicht mit Ausnahmszuständen zu thun, wie dies der Aufenthalt in einem Wüstenlande war, sondern mit der Zeit geregelter Zustände. Deshalb muss er auch selbst zugeben, dass die auf Ackerbau beruhenden Opfer während des Wüstenzuges keinenfalls gebracht werden konnten. Dies aber war natürlich für den Gesetzgeber kein Hinderniss, dennoch die Normen für dieselben festzusetzen. Eher liesse sich im Gegentheile sagen, es lässt sich kaum denken, wie diese Priestergesetzgebung später eingefügt werden konnte, wenn doch so entschiedene Verwerfungsurtheile in den Schriften der Propheten bereits vorlagen und im Volke bekannt waren.

Der Prophet hat nun seine Anklage beendet und wendet sich mit v. 26 der Zukunft zu, denn das Perfectum mit dem ו *consec.* haben wir nach den Regeln der Grammatik auf die Zukunft zu beziehen, wie auch das parallele Perf. im folgenden Verse klar zeigt. Wir dürfen nur C. 3, 14. 15 mit unserer Stelle vergleichen und die Analogie beider springt klar

in die Augen. Auch dort beziehen sich alle diese Praet. mit ו auf die Zukunft und stellen dieselbe Reihenfolge vor Augen. Aehnlich verhält es sich mit 6, 10. Schon diese Analogieen weisen uns darauf, der Grammatik auch hier ihr Recht zu lassen. Keil entgegnet, die beiden Verba in v. 25 und 26 korrespondirten sich, so dass schon dadurch eine verschiedene zeitliche Beziehung ausgeschlossen sei. Allein dem ist nicht so, sonst hätte in v. 25 das Verbum an die Spitze treten müssen, während nun das vorangestellte „Opfer" auf die v. 22 erwähnten Opfer zurückweist. Ferner sagt er, das Tragen der Götzenbilder in die Gefangenschaft sei ein dem prophetischen Gedankenkreise fremder Begriff. Nicht die in die Gefangenschaft Ziehenden trügen ihre Götter fort, sondern vielmehr die Sieger, die Besiegten tragen sich mit ihnen einher Jer. 10, 5. Allein das ist offenbar kein ausreichender Gegengrund, da Beides ja möglich ist: die Besiegten können ihre Götter mitnehmen, und die Sieger können sie fortschaffen. Für Letzteres findet sich e i n e Stelle Jes. 46, 1, und für Ersteres ebenfalls e i n e Stelle, nemlich die unsrige. Es ist hinreichend anzuerkennen, dass die Grundbedeutung von נָשָׂא nicht tragen, sondern: fortschaffen ist. In diesem Sinne steht es hier.

So bezieht sich also das ו *consec.* unseres Verses auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt v. 18—25 und gibt nur die Folge dieses ihres zweideutigen Verhaltens an. Israel muss in Folge dessen in die Gefangenschaft ziehen und seine todten Götzen, auf deren Hilfe es sich verliess, selbst fortschleppen als eine Last, nicht als eine Hilfe. Was nun das Satzverhältniss dieses Verses anbetrifft, so hat Keil ganz das Richtige getroffen, wir haben hier nicht drei Gottheiten vor uns, sondern כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם ist, weil ohne ו und ohne אֶת, offenbar Apposition zu beiden vorausgehenden Bestimmungen und erläutert uns, was mit jenen gemeint sei. Der König, dessen Hütte, und die Bilder, deren Gestell sie tragen werden, ist ein Stern, den sie als Gott verehren.

Da nun aber hiemit die Beziehung unseres Verses auf den Wüstenzug hinfällig wird, so fällt auch damit der Zusammenhang dieses Cultus mit dem Götzendienste Aegyptens hinweg, da dieses zu der Zeit des Amos keinen Einfluss mehr auf die religiösen Vorstellungen Israels übte. Auch lässt sich ja in Aegypten kein eigentlicher Gestirndienst nachweisen, sondern nur der Sonnenkultus, und auch dieser nur, wie Lepsius nachweist, als der früheste Kern und das allgemeinste Prinzip des ägyptischen Götterglaubens. Sonnendienst und Sternendienst aber ist keineswegs gleich, und wir erlauben

uns daher, zu der Behauptung Keil's: „Zu diesen ägyptischen Sonnengöttern gehörte ohne Zweifel der Sternengott, den die Israeliten in der Wüste mit sich führten“ ein bescheidenes Fragezeichen zu setzen. Noch kühner ist Hgstb.'s Hypothese, es sei der ägyptische Pan gewesen. Wir fragen hier einfach, warum erzählt doch der Pentateuch gar nichts von diesem auffallenden, gar nicht zu verheimlichenden, sondern durch Bilder, Tragbahren und Zelte offenbar genug gemachten Cultus, wenn er wirklich unter dem Israel der Wüste bestand, während uns das vorübergehende Abbilden eines goldenen Kalbes so ausführlich erzählt wird? Das wäre doch zum mindesten räthselhaft.

Wir verwerfen daher auch alles Uebrige, was Keil von dem ägyptischen Götterdienste herübernimmt. Wenn Drumann sagt, die Aegypter hätten kleine, in der Regel vergoldete, mit Blumen und auf andere Art verzierte Capellen gehabt, bestimmt bei Aufzügen ein kleines Götterbild aufzunehmen und mit ihm umhergetragen oder gefahren zu werden, so passt dies auf unser סִכּוּת nicht, denn dieses von סָכַךְ schirmen abgeleitet weist hin auf ein Zelt, einen Zelttempel, wie auch die LXX richtig übersetzt haben *σκηνήν*. Fürst, der darauf besteht, in diesem Worte einen Eigennamen zu erblicken, hat das Satzverhältniss dieses Verses durchaus missverstanden und sucht nach den entferntesten Göttern umher.

Das Gestell eurer Bilder — setzt der Prophet hinzu, nicht als wiese er hier auf verschiedene Götzen hin, sondern es sind verschiedene Abbildungen des Einen Sternengottes. Welcher ist aber gemeint? Die LXX nennen ihn *Ῥαιφάν*, in der Apostelgeschichte 7, 43 heisst er *Ῥεφάν*. Keil behauptet, dieser Name sei nichts Anderes, als eine falsche Lesung des unvokalisirten כיון, da sich in der althebräischen Schrift כ und ר, ו und פ leicht verwechseln lasse; allein diese Hypothese ist doch etwas kühn, und es möchte doch wol einfacher seyn anzunehmen, dass jene Uebersetzer eine bestimmte Tradition besassen, die ihnen jenes Gestirn als *Ῥαιφάν* bezeichnete, was der Saturn als Gott der Zeit seyn soll. Allein wir wissen allerdings nichts Näheres hierüber, und es mag richtig seyn, was Keil behauptet, dass jenes arabisch-koptische Planeten-Verzeichniss, welches Alb. Kircher edirte, diesen Namen nur aus den LXX entlehnte, da Spuren einer späteren Zeit sich in demselben befinden. Auch alle andern Zeugnisse für das Vorhandenseyn eines Remphan oder Kaivan lassen sich auf unsere Stelle zurückführen. Nur das Eine möchte doch bedeutsam seyn, dass alle alten Zeugnisse als den hier gemeinten Stern immer den Saturn bezeichnen, was freilich Keil auch als

aus einer Vermischung des seine Kinder verschlingenden Kronos und des auch Kinder fressenden Moloch erklärt. Doch in diesen Dingen wird man wol nie mehr zu völliger Klarheit kommen, wir müssen uns hier auf blosse Vermuthungen beschränken.

Wir haben demnach dies nachzuweisen versucht, dass man mit Unrecht den Israeliten in der Wüste die Verehrung der Gestirne aufbürde, oder auch nur eines einzelnen Gestirngottes. Ferner fällt auch die Behauptung dahin, dass unsere Stelle entscheidend sei für die Charakterisirung des Volkes in jener Zeit, denn wir haben kein Recht, diesen 26. Vers nur auf jene Zeit zu beziehen. Wir haben daher im Wesentlichen bei den Aussagen des Pentateuch stehen zu bleiben, der uns von oftmaligem Abfalle vom Herrn, von häufiger Widerspenstigkeit des Volkes, vielfacher Auflehnung gegen seine Führer erzählt, aber nichts von einem Gestirndienste, geschweige einem so offenen, wie er uns hier beschrieben wird. Wenn Lev. 17, 7 die *Seirim* erwähnt werden, denen sie opferten, so mag das mit dem Mendesischen Bockskultus zusammengehangen haben, allein es ist ja dort jene Verehrung als eine frühere bezeichnet und nicht gesagt, dass sich dieser Götzendienst später erneuert habe.

Den Schluss dieses Abschnittes bildet v. 27, der nur eine Fortsetzung des im vorigen Verse Begonnenen enthält. Hinaus wird Gott sie gefangen führen weit über Damaskus, das ist das Ende, dem sie entgegen gehen. Keil findet in הִגְלֵיתִי eine Anspielung auf וְיִגַּל in v. 24, allein dies erscheint uns doch zu gesucht, zumal jenes ein ganz anderes Bild einführt. Damit schliesst der Prophet das erste Wehe, das er seinem Volke zugerufen hat. Er hat es ihm bezeugt, dass es nicht mehr das alte Volk in seiner schlichten Einfalt und seinem doch Gott mehr zugewendeten Herzen ist, obgleich es noch immer den Namen „Haus Irael" trägt, er hat ihm seine innere Unwahrheit vorgehalten und gezeigt, wie bei alle dem äusseren Dienste, den sie dem Herrn weihten, doch ihr Herz eigentlich nur dem Gestirngotte gehöre, in dem sie ihre Hilfe suchten. Dafür aber werde sie der Gott Zebaoth in die Gefangenschaft schicken und jenes Götzen Bildnisse müssten sie als eine Last mitschleppen, indem sie wol auch dann noch in ihrer Verblendung Trost und Beistand von ihnen erwarteten, in der that aber nur eine Belästigung daran hätten.

Die „erste christliche Kirche".

Von

Theodor Hansen,

Licent. d. Theol., Pred. früher in Athen, jetzt in Aarhuus. [1])

Unter der ersten christlichen Kirche verstehen wir hier, dem alltäglichen Sprachgebrauche gemäss, diejenige Stätte, welche unter allen zuerst die Weihe für den Zweck erhalten hat, die versammelte christliche Gemeinde aufzunehmen, also die Stätte, wo am ersten Pfingstfeste, nach der Himmelfahrt Christi, die Apostel mit der Mutter und den Brüdern des Herrn, sammt den übrigen (eben zu Jerusalem anwesenden) Jüngern — im Ganzen ihrer 120 — versammelt waren, wo der heilige Geist unter Zeichen und Wundern über sie ausgegossen wurde. Diese jedenfalls höchst interessante Stätte ist nun, allgemeiner Annahme zufolge, sowol was ihre Lage betrifft als ihre Einrichtung und Gestalt, völlig unbekannt, wenn man auch in vielen exegetischen Handbüchern zu dem zweiten Capitel der Apostelgeschichte der völlig in der Luft schwebenden Vermuthung begegnet: es möge wol eine der Tempelhallen gewesen seyn, oder etwa ein Flügel der den Tempel umgebenden, für Priester und Leviten bestimmten Wohnungen, eine Ansicht, welche nicht allein durch gar nichts begründet ist, sondern sich auch mit den damaligen Verhältnissen durchaus nicht vereinbaren lässt. In der that darf es uns wunder nehmen, dass die Tradition, unter deren oft missbrauchtem Namen doch sonst ganz Jerusalem, ja man möchte fast sagen das ganze heilige Land, in eine localisirte biblische Geschichte verwandelt worden ist, gerade jener bedeutungsvollen Stätte gar nicht erwähnt. Denn, gesetzt dass ihre betreffende Aussage in Vergessenheit gerathen wäre, so musste sich doch, wie es scheint, Veranlassung genug darbieten, das Gedächtniss derselben wieder aufzufrischen, wie es mit anderen, weit weniger denkwürdigen Orten der Fall gewesen ist; im Nothfalle hätte man wol hier, wie bei der Stelle, wo die drei Kreuze unfern des heiligen Grabes gefunden seyn sollen, sich mittelst einer Vision, einer Offenbarung helfen können.

Dessungeachtet erscheint es nicht unmöglich, auf einem anderen Wege, als dem der bisherigen willkürlichen Vermuthungen, auch auf einem anderen, als dem der Tradition,

---

1) In dänischer Sprache veröffentlicht in der von *Dr.* Kalkar zu Kopenhagen herausgegebenen Theolog. Zeitschrift 1873, 6. Heft, deutsch von Al. Michelsen, Pred.

welche uns nun einmal im Stiche zu lassen scheint, die gesuchte Stätte nachzuweisen, sie sogar mit einer so grossen Sicherheit nachzuweisen, wie diese in der that nur bei wenigen der heiligen Orte erreichbar ist. Wo die erste christliche Pfingstgemeinde versammelt war, lässt sich unserm Dafürhalten nach beinahe in ausdrücklichen Worten der Schrift lesen, darnach aber durch die Tradition eine Bestätigung gewinnen, an deren Zuverlässigkeit hier zu zweifeln kein sonderlicher Grund vorhanden ist.

Die Stätte der „ersten christlichen Kirche“ — dieses ist kurz gefasst der Inhalt unserer Ueberzeugung, von welcher wir im Folgenden Rechenschaft ablegen wollen — war gelegen auf der Höhe des Berges Zion, dem höchsten Punkte Jerusalems, im südwestlichen Bereiche der Stadt, von wo man gegen Norden die Stadt vor seinen Füssen ausgebreitet sah, gegen Osten aber über den Berg Moriah mit dem strahlenden Tempel bis zum Oelberge hin blickte, endlich gegen Süden in das dunkle Gehennom-Thal blickte, und darüber hinaus nach dem weithin sichtbaren freundlichen Städtchen Bethlehem. Die Stelle aber, welche wir insbesondere im Auge haben, lag daselbst ganz nahe bei dem Grabe des K. David, und ist dieselbe, an welcher sich heutiges Tages, innerhalb der Mauern der türkischen Festung, die verfallene Ruine einer Kreuzfahrerkirche erhebt, zum Gedächtniss „der Stiftung des heiligen Abendmahls“, welche von uralter Tradition hierher verlegt ist. Und eben diese Stelle ist es, wo wir das, was wir „die erste christliche Kirche“ nennen, zu finden glauben, allerdings nicht eine von Christen für solchen Zweck eigens erbaute heilige Stätte, vielmehr ursprünglich weiter nichts als ein Privathaus, aber dasjenige, welches vom Heilande selbst zur ersten Kirche ausersehen, also durch eine viel höhere Weihe geheiligt worden ist, als sie jemals irgend einer Kirche in der Welt zu theil wurde. Und Alles spricht dafür, dass die ersten Christen — obgleich diese sich wohl bewusst waren, dass die Anbetung nicht an irgend eine Stätte gebunden sei, und obgleich die Muttergemeinde zu Jerusalem, für welche ohnehin die Räumlichkeit jenes Hauses bald bei weitem nicht mehr ausreichte, aus überwiegenden Gründen vielmehr den Tempel zur gemeinsamen Andachtsstätte zu benutzen pflegte — dennoch jene Stätte auch fernerhin vor vielen anderen lieb gehabt haben.

Letzteres ist nemlich nicht allein an und für sich wahrscheinlich, sondern es ergibt sich uns überdies aus einem Umstande, welcher jedem Leser des Neuen Testaments auffallen muss. Alle drei Synoptiker erwähnen und beschreiben den

Ort, an welchem das Abendmahl gestiftet worden ist, an welchem der Heiland sich am Vorabende seines Todestages mit seinen Jüngern versammelt hat, mit einer Umständlichkeit und Anschaulichkeit, welche unzweideutig zu erkennen gibt, dass zur Zeit der Entstehung der Evangelien die Gemeinde ihm eine besondere Heiligkeit beilegte. Nun aber schon etwas Wunderbares in jener Anweisung sehen zu wollen, welche der Herr zweien seiner Jünger ertheilte in Betreff des Hauses, wo sie einkehren sollten, dazu ist schlechterdings kein Grund vorhanden. So würde denn aber auch nachher für die Evangelisten gar kein Grund gewesen seyn, so ausführlich und zugleich so geheimnissvoll von der Sache zu reden, wenn ihnen nicht gerade das geschichtliche Interesse für die Localität selbst die Veranlassung dazu gegeben hätte. Nirgend, am wenigsten bei denjenigen Orten, welche doch für die Erinnerung und Tradition der späteren Zeiten unter allen die heiligsten geworden sind, bei Golgatha und dem Grabe des Erlösers, verweilen die Evangelisten so lange, und nirgend gehen sie dermassen in Details ein, wie es hier geschieht.

Schon der Umstand erregt unsere Aufmerksamkeit, dass übereinstimmend die synoptischen Evangelien die Erzählung vom Abendmahle mit den Worten einleiten: „Wo willst du, dass wir dir bereiten, das Osterlamm zu essen?" Besonderes Interesse muss es aber haben, dem vom Evangelisten Lukas 22, 8 folg. gegebenen Berichte nachzugehen, sofern dieser, fast gleichlautend wie die anderen, sich ausserdem, über die Grenzen des Evangeliums hinaus, in die Apostelgeschichte hinein fortsetzt. Aus dieser Fortsetzung aber und ihrem nahen Zusammenhange mit dem Evangelium fällt gerade ein besonderes Licht auf die Stätte, um welche sich unsere Untersuchung bewegt. „Sie würden" — so heisst es bei Lukas — „bald nach ihrem Eintritte in die Stadt (welche die zwei Jünger auf der südöstlichen Seite betraten) einem Menschen begegnen, der einen Wasserkrug trage, und ihm sollten sie folgen in das Haus, da er hineingehe (also der wassertragende Knecht desselben); hier aber sollten sie den Hausherrn begrüssen, sich auf den ihm wohlbekannten „Meister", *ὁ διδάσκαλος*, berufen und fragen, wo „das für ihn bestimmte Gastzimmer" (*τὸ κατάλυμά μου*, Marc. 14, 14) sei, und wo sie den Tisch decken sollten (*ἑτοιμάζειν*); er aber werde ihnen einen „grossen Saal" zeigen, schon „mit Speisetischen wohl versehen und in Bereitschaft" (*μέγα, ἐστρωμένον, ἕτοιμον*, *ibid.* 15), also ihrer schon wartend." Das Local wird mit einem Namen bezeichnet (*ἀνάγαιον*), welcher gleichbedeutend ist mit *ὑπερῷον* (AG. 1, 13), „Söller", Oberzimmer, das als Bet-

und Versammlungslocal bei den Juden im Gebrauche war. Sollte der Herr bei dieser Wahl des ohne Zweifel an sich und durch die häuslichen Verhältnisse vor anderen sich empfehlenden Raumes lediglich an den einen, nächsten Zweck gedacht haben? —

Alsbald nach Beendigung des Mahles hat der Heiland mit den Jüngern jenen Ort verlassen, und ist nach Gethsemane hinausgegangen. Wir wissen aber, dass in der auf seinen Kreuzestod folgenden Zeit die Apostel zunächst sich ununterbrochen in Jerusalem aufhielten, stets beisammen waren, und zwar „bei verschlossenen Thüren, aus Furcht vor den Juden". Wo fanden sie aber in ihrer Lage einen hierfür geeigneten Ort in der fanatisch aufgeregten Stadt? Oeffentliche Herbergen gab es damals nicht, wie denn solche ihnen am wenigsten die Sicherheit gewährt haben würden, deren sie damals bedurften, und welche sie vor Allem doch nur in sympathischer Umgebung zu finden hoffen durften. Wo konnten sie wol verweilen, zumal sie ja in Jerusalem nicht heimisch, sondern Fremde waren, als gerade an jenem Orte, wohin der Heiland sie schon einmal hingewiesen hatte, das Haus, welches er selbst, der treue Hirt und Hüter, für sie ausersehen, und dessen Eigenthümer und Hausherr sie auf den einfachen Wink des Meisters schon zuvor als seine Gastfreunde aufgenommen hatte? Also gesinnte Hausbesitzer gab es doch gewiss in Jerusalem nicht gerade viele.

Nach dem so ausführlichen, ein besonderes, gemeinsames Interesse kund gebenden Berichte über die Stätte, die „Herberge", welche der Herr an jenem Abschieds-Abende ihnen öffnete, dringt sich uns in der that diese Annahme auf: dass, wenn unmittelbar nachher und in der nächstfolgenden Zeit die Jünger sich wieder, und zwar regelmässig, an einem Allen wohlbekannten Orte (jedenfalls in einem geräumigeren Zimmer) zu Jerusalem zusammenfanden, „die Elf und die, welche mit ihnen waren", wenn der Herr seinen schwachen und zagenden Jüngern ausdrücklich befohlen hatte, in dem feindseligen Jerusalem sich auch nach seiner Himmelfahrt aufzuhalten und ruhig zu warten auf das Kommen des heil Geistes, sie geradezu hingewiesen waren auf jenes Haus und den „grossen Saal" desselben, welcher nicht allein durch die theuersten Erinnerungen ihnen heilig geworden war, sondern zugleich, wie kein anderer, mit der äusseren Sicherheit ihnen auch die zu solchem Warten und zum „einmüthigen Gebete" erforderliche innere Ruhe gewährleistete, dessen Besitzer selbst ihrer Gemeinschaft angehörte.

Und hiermit sprechen wir keineswegs nur eine in den

Verhältnissen liegende, an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit aus; vielmehr haben wir dafür sogar das ausdrückliche Zeugniss des Lukas. In der Apostelgeschichte (1, 13) berichtet er nemlich, dass, als sie nach der Himmelfahrt sich wieder gen Jerusalem gewandt und wie früher auch diesmal von der Südseite her in die Stadt eingetreten waren (εἰςῆλθον, vgl. Evang. Luc. 22, 10), sie alsbald „hinaufstiegen auf den Söller oder den Saal" (τὸ ὑπερῷον). So, nemlich mit Anwendung des bestimmten Artikels, spricht man nur, wenn man einen bestimmten Ort im Sinne hat. Wir fragen also: „Auf welchen Saal?" — Die Antwort kann keine andere seyn als diese: Natürlich auf den Saal, welcher den Lesern (zunächst dem Theophilus) schon bekannt und im Vorhergehenden (nemlich im Evangelium) genugsam bezeichnet war. „Sie stiegen auf den Söller, wo sie sich aufhielten", oder richtiger nach dem prägnant gewählten Ausdrucke des Textes (οὗ ἦσαν καταμένοντες): „wo sie ihren bleibenden Aufenthalt hatten", oder wo fortan, d. h. für brüderliche Zusammenkünfte, ihres Verbleibens war. Dass aber dieses kein anderer Ort gewesen ist, als jener Abendmahlssaal, derselbe grosse Saal, in welchem sie jetzt alle Tage einträchtig im ungestörten Gebete sich vereinigten, auch am Pfingsttage ihrer 120 Personen beisammen waren, wie schon vorher dort ein neuer Apostel von ihnen gewählt war, das ist wenigstens uns über allen Zweifel gewiss. [1])

Allerdings bekam am Pfingsttage die Gemeinde plötzlich einen bedeutenden Umfang, und seitdem konnte von einer regelmässigen Versammlung aller Jünger in Einem Saale nicht mehr die Rede seyn, wie man ja am Pfingsttage selbst die grosse Menge, welche herzukam, sich als draussen stehend vorstellen muss. Auch erfahren wir, dass in der Folgezeit die Christen sich abwechselnd im Tempel und hin und her in

1) Ohne die Sicherheit dieser Thatsache von einer schwer zu entscheidenden sprachlichen Frage abhängig machen zu wollen, geben wir doch der Bemerkung Raum, dass im Anfange der Pfingstgeschichte (Ap.-Gesch. 2, 1) der jedenfalls auf den Ort bezügliche Ausdruck: ἐπὶ τὸ αὐτό vorkommt, welcher entweder „zusammen" (bei einander), oder — gar nicht übersetzt zu werden pflegt. Er könnte aber füglich auch die Bed. „an derselben Stelle" (zurückweisend auf 1, 18) haben, und das hier um so mehr, da bei der gewöhnlichen Uebersetzung durch das danebenstehende ὁμοῦ (die richtige LA.) eine nahezu unleidliche Tautologie entsteht. Durch die angeführte, dem griech. Sprachgebrauche (auch in Betreff des Accusativ) nicht widersprechende Uebersetzung würde die obschwebende Frage in unserm Sinne entschieden seyn. Aber auch ohne dieselbe bleibt die aus dem ganzen Zusammenhange sich ergebende Thatsache festbestehend, dass der Abendmahlssaal und der Saal, in welchem die Ausgiessung des heil. Geistes stattfand, eine und dieselbe Stätte gewesen ist.

den Häusern (Ap.-Gesch. 2, 46. 5, 42) versammelt haben, wobei wir auf den dort angewandten Singular — κατ᾽ οἶκον — welches in den Briefen immer von einem einzelnen bestimmten Hause gebraucht wird — im Unterschiede von κατ᾽ οἴκους 20, 20 — kein besonderes Gewicht legen wollen. Dennoch aber ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, auch nachher jener durch die Erinnerung an die Stiftung des Abendmahls und den grossen Pfingstsegen geheiligte „Söller" eine vorzugsweise gern aufgesuchte Versammlungsstätte für die Apostel und die Gemeinde (oder einzelne Kreise derselben) geblieben. Auf diese Stätte mag es sich auch beziehen, wenn es (Ap.-G. 4, 23 f. 31) heisst, dass die Apostel Petrus und Johannes, nachdem sie vom hohen Rathe entlassen waren, „zu den Ihrigen (πρὸς τοὺς ἰδίους) gingen und ihnen verkündigten, was geschehen war. Sie aber, nachdem sie es gehört hatten, erhoben einmüthig ihre Stimmen zu Gott. Und als sie gebetet hatten, erbebete die Stätte, an welcher sie versammelt waren; und sie wurden Alle erfüllt mit dem heiligen Geiste, und redeten das Wort Gottes mit Freudigkeit." Sie redeten aber vermuthlich auch diesmal zu den Draussenstehenden, so dass es eine Erneuerung des Pfingstereignisses war in kleinerem Massstabe. Die nämliche Stätte mag es gewesen seyn, zu welcher die Gläubigen sich begaben und ihre Güter niederlegten zu den Füssen der Apostel (Ap.-G. 4, 35. 37. 5, 2), wo Ananias und Sapphira todt zu Boden sanken, weil sie den heil. Geist versuchet hatten, und von wo die Jüngeren, die Diener der Gemeinde, sie hinaustrugen (Ap.-G. 5, 3—10), sowie der Ort, an welchem die neugewählten Diakonen den Aposteln vorgestellt wurden, welche ein Gebet hielten und die Hände auf sie legten (Ap.-G. 6, 6). Vielleicht wurde hierher auch Saulus nach seiner Bekehrung von Barnabas geführt und den Aposteln vorgestellt (Ap.-G. 9, 27). Und wenngleich Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse nicht nach jenem Hause geleitet wurde, sondern nach dem Hause des Marcus (denn hier mochte er unter den obwaltenden Umständen sicherer geborgen seyn, als an seinem gewöhnlichen Aufenthaltsorte), so war doch jenes vermuthlich der Ort, wohin nunmehr die Anderen gehen und dem Jakobus und den Brüdern das Geschehene verkünden sollten; er selber aber zog fort und begab sich an einen „anderen Ort" (τόπος Ap.-Gesch. 12, 17, womit nicht eine andere Stadt oder Gegend des Landes, sondern nur ein anderer, innerhalb Jerusalems gelegener Aufenthalt, als der bisherige, gemeint ist). Und endlich ist jene „erste christliche Kirche" vielleicht auch der Ort, an welchem der Apostelconvent gehalten worden ist

(Ap.-G. 15, 6. Galat. 2, 1—9). Dass es irgend eine bestimmte Localität innerhalb der heiligen Stadt gegeben hat, wo man die versammelten Apostel zu treffen versichert war, wo die Christen zum gemeinsamen Handeln zusammen kamen, dieser Annahme wird man sich kaum entziehen können; welche andere aber ausser derjenigen, zu welcher so deutliche Spuren uns hingewiesen haben, wird man dafür angeben können? Mehrere Begebenheiten übrigens, als die im Vorigen angeführten, gibt uns die Apostelgeschichte in dieser Beziehung nicht an die Hand. Aber, auch gänzlich abgesehen von allen Hypothesen, glauben wir des Sicheren und Geschichtlichen genug zu haben, was jener Stätte eine besondere Weihe und Heiligkeit verleihen musste, welche sie ohne Zweifel für die älteste Gemeinde wirklich gehabt hat.

„Wo ist er?“ (Luc.-Ev. 22, 9), mit dieser Frage leitet die Schrift ihre Erzählung ein von der Handlung, oder vielmehr der Reihe von Handlungen, welche an jenem Orte stattgefunden haben. Und zu derselben Frage kehren auch wir zurück. Eine genaue Ortsangabe nach Strasse u. s. w. dürfen wir freilich nicht erwarten. Eine solche wird uns, namentlich im Neuen Testamente, nirgend gewährt. Einen erwünschten derartigen Wegweiser könnte also nur die oben angedeutete Tradition abgeben. Da aber die Tradition oft so sehr unsicher ist, so können wir nicht umhin, dennoch unsere Frage noch einmal an die Schrift, und zwar in folgender Form, zu richten: „Findet sich in der Schrift Etwas, wodurch die schon erwähnte Tradition bestätigt wird, Etwas, das ihr zur Erklärung dient, oder auch von ihr seine Erklärung erhält?“ — Und in der that eine Tradition, welche niemals bezweifelt worden ist, eine solche, welche aller Wahrscheinlichkeit nach sich aus jener Zeit herschreibt, wo in der Gemeinde noch eine Erinnerung lebte an das inzwischen zusammengefallene oder bei der Zerstörung Jerusalems geschleifte Haus und seine frühere Lage, eine Tradition, welche wegen mangelnder Schriftkenntniss immerhin einige der Begebenheiten, die dem Orte seine Weihe gegeben, vergessen hatte, und nur in dem Namen noch das Gedächtniss der Abendmahlsstiftung festhielt (und diese hatte unzweifelhaft schon in den Tagen der Apostel dem Orte seinen Namen gegeben) — eine solche Tradition ist es, welche uns „den Saal des heiligen Mahles“ an der oben bezeichneten Stelle zeigt auf der Höhe zu Zion, nahe bei Davids Grabe, da, wo eine verfallene aus dem Mittelalter stammende Ruine uns noch heute gezeigt wird, und zwar unter dem Namen der „Abendmahlskirche“.

Und kaum irgendwo mögen Schrift und Tradition einan-

der in demselben Masse bejahen und bekräftigen, wie es hierbei der Fall ist. Man lese, mit dem Bilde jener Oertlichkeit vor Augen, das zweite Capitel der Apostelgeschichte, und man wird über manche bisher dunkle Einzelheiten ihres Berichtes ein neues Licht gewinnen. Die Ausgiessung des Geistes hat man wol hauptsächlich aus diesem Grunde bisher in den Tempel verlegt, weil „man nicht begriff, wo anders die vielen fremden Juden von allerlei Volk unter dem Himmel“ in solcher Nähe versammelt seyn konnten, um bei „der Stimme jenes Brausens“ sofort in grosser Zahl herbeizuströmen. Aber bietet sich hier nicht eine Erklärung, welche mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als jene Vermuthung? Es waren jenes jüdische Kolonisten und Fremdlinge, welche für einige Zeit in Jerusalem ihren Aufenthalt genommen hatten (V. 5 *κατοικοῦντες*, V. 10 *ἐπιδημοῦντες*). Lag es ihnen nun an dem hohen Festtage nicht nahe, sich bei dem Grabe ihres grossen Königs David zu versammeln, welches nach unbestrittener Tradition (bestätigt durch die Worte der Schrift 1 Kön. 2, 10[1])) an derjenigen Stelle gelegen war, wo es heute noch von den Mohammedanern, Juden und Christen heilig gehalten wird (Juden und Christen freilich von dem Zugange zu demselben ausgeschlossen)? So erblickt man denn heute noch jüdische und christliche Pilger, welche schaarenweise sich an ihren verschiedenen heiligen Stätten zu Jerusalem versammeln. An jenem Pfingsttage waren die Israeliten nun schon in der Morgenstunde versammelt, um Davids Grab zu besuchen und hier ihre Andacht zu halten. Da drang plötzlich an ihre Ohren ein starker Hall und zugleich erblickten sie ein helles Leuchten, Beides zog sie herbei. Jetzt hörten sie die Apostel und die übrigen Christen, über welche der Geist gekommen war, in ihren verschiedenen Zungen zu ihnen zu reden. Hierbei möge man sich aber erinnern, dass im Süden und im Oriente

1) Dass die hier u. a. O. genannte „Stadt Davids“ nicht die ganze Stadt Jerusalem, sondern nur ein Theil derselben sei, darüber dürften die alttestamentlichen Topographen jetzt wol ziemlich einig seyn. In 2 Sam. 5, 7 heisst es: „Also wohnete David auf der Burg (Zion) und nannte sie Davids Stadt.“ Bisher nahm man an, dass diese in der Oberstadt lag. „Dagegen weiset ihr Ch. Ed. Caspari in seinem gründlichen und lehrreichen Werke: „Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi (Hamburg, Ag. d. Rauh. H. 1860) S. 232 ff.“ aus vielen Gründen den rechten Ort auf dem südlichen Moriah“ an, und bemerkt S. 237 ferner: „Davids Haus oder Palast lag (gleichfalls) in der Burg auf Süd-Moriah. In der nämlichen Gegend werden uns auch die Gräber Davids, Nehem. 3, 16 gezeigt, welche nach 1 Kön. 2, 10 nur in der Stadt Davids gesucht werden können.“ Hier glaubt er nun aber hinsichtlich der Lage dieser Gräber der Tradition widersprechen zu müssen. Wesentlich dürfte indess die oben entwickelte Ansicht von dieser sehr streitigen Frage nicht mit getroffen werden. Al. M.

die Häuser nicht wie unsere Häuser sind, dass sie bei weitem mehr offene Räume sind. Jener grosse Söller also, welcher sich im oberen Stockwerke des Hauses befand, kann immerhin eine halboffene Säulenhalle gewesen seyn. Auch können die Jünger — was damals nichts Ungewöhnliches war — auf das platte Dach des Hauses gestiegen seyn und von dort herab geredet haben (vergl. Luc.-Ev. 12, 3). Vor dem Hause sowie zugleich vor dem heil. Grabe Davids mochte sich aber ein offener Platz befinden, wo die versammelte Menge der Fremdlinge stand und zuhörte.

Achten wir jetzt näher auf Inhalt und Form der Predigt, mit welcher der Apostel Petrus sich alsbald vernehmen liess: „Jesus, welchen ihr gekreuzigt habet (viele jener fremden Juden mochten schon seit Ostern und länger in Jerusalem gewesen seyn), er ist auferstanden! Denn David spricht im Blicke auf ihn: — — Mein Fleisch wird ruhen in der Hoffnung; denn du wirst meine Seele nicht im Todtenreiche lassen, auch nicht zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe. Ihr Männer, lieben Brüder, man darf frei reden zu euch von dem Erzvater David: Er ist gestorben und begraben, und sein Grab ist unter uns (ἐν ἡμῖν = in unserer Mitte) bis auf diesen Tag.“ Petrus fährt darnach fort, den Gegensatz darzustellen zwischen David als dem Geringeren, und Jesu als seinem Herrn, zwischen David als dem Begrabenen, und Jesu als dem Erhöheten. Dieses der Inhalt und Gang seiner Rede. Mit welcher ganz anderen Kraft, wie so völlig aus dem Augenblicke herausgegriffen, aus demjenigen, was gerade damals Aller Gedanken und Sinne beschäftigte, berührt uns die apostolische Rede, wenn wir festhalten, dass sie mit einander an dem Grabe Davids, oder wenigstens unter dem Eindrucke seiner Nähe standen, dass Petrus mit der Hand hinweisen und sprechen konnte: Hier lieget der Patriarch, der Prophet im Zustande der Verwesung, Staub und Asche; dort aber zur Rechten des Vaters sitzet Jesus! Nicht zu dem Todten aber, sondern zu dem Lebenden müsset ihr eure Gedanken und Herzen wenden. Zuvörderst erklärt er ihnen im Lichte der Weissagung, was sie in der jungen Gemeinde vor Augen sahen; dann geht er dazu über von dem, woran ihre Blicke hingen, also zu reden, dass er sie vom Staube Davids hinaufführt zu dem Herrn des Staubes, von der Betrachtung des Verstorbenen zu dem Fürsten des Lebens. Wir sind gewohnt, in der Rede des Ap. Paulus an die Athener seine Weisheit zu bewundern, mit welcher er sie hinweist auf jene prächtigen Tempel rings umher und spricht: Gott, welcher Himmel und Erde gemacht hat, wohnet nicht in Tempeln von Menschen-

händen gemacht. Ist denn aber nicht gleichfalls der Blick auf jene Stätte, wo Petrus redete, dazu geeignet, ein neues Verständniss seiner Pfingstpredigt uns zu öffnen, wobei wir ebenso sehr, wie dort, die Weisheit bewundern müssen, mit welcher ihm gegeben war zu reden — jene erste aller christlichen Predigten, welche eine so gewaltige, eine bei weitem grössere Wirkung auf die Versammelten ausübte, als die Rede des Paulus in Athen? In diesem Lichte angesehen wird die Predigt des Petrus nicht blos bewundernswerth, sondern dient zugleich allen christlichen Predigern zum erhabenen Vorbilde. Denn gerade so gilt es zu jeder Zeit, an das anzuknüpfen, was die Hörenden an frommer Bewegung, an höheren Gedanken, wenn auch Unvollkommenes und Unentwickeltes mitgebracht haben, und in dem Gegebenen, in dem, wovon ihr natürlicher Sinn erfüllt ist, den ihnen unbewussten Gegensatz ans Licht zu fördern zwischen dem Lichte und der Finsterniss, zwischen dem Vergänglichen und dem Ewigen.

Dieses das Resultat unserer Untersuchung und dieses seine bleibende Bedeutung. Die Lage „der ersten christlichen Kirche" betrachten wir als etwas nicht mehr Unbekanntes, auch nicht als etwas blos Hypothetisches; ja sogar von ihrem damaligen Aussehen kann man sich allenfalls eine dunkle Vorstellung bilden. Aber noch tauchen hierbei einige und das nicht uninteressante Fragen auf, welchen indess nur eine hypothetische Beantwortung angedeihen kann. Wo wurden an jenem Tage die drei Tausende getauft? Und wie wurden sie bei ihrer grossen Zahl und der Kürze der Zeit getauft? Durch Untertauchen oder durch Besprengung? —

Von der „Abendmahlskirche", in deren unmittelbarer Nähe es kein Wasser gab, weder still stehendes noch fliessendes, konnte man ohne die Stadt zu berühren nach zwei Seiten hin vom Berge herabsteigen nach der westlichen Seite wie nach der östlichen, nemlich zu den beiden entgegengesetzten Enden des Gehennomthales. Gegen Osten hatte man zu wählen zwischen der Siloahquelle, dem Siloahbrunnen (wo der Blindgeborene sehend geworden war Joh. 9, 7) und dem Bache Kedron, welcher gerade um jene Jahreszeit, im Frühlinge, reichliches Wasser führen mochte. Aber auch an dem westlichen Ausgange des Thales befand sich ein grösserer Teich. Was die Form der Handlung betrifft, so scheint freilich für das Niedertauchen der griechische Name für Taufe zu sprechen, dagegen für die Besprengung der geringe Wasservorrath, welcher zwar hinreichte, um mit ihm zu taufen, schwerlich aber, um in ihm zu taufen.

Ferner: wer war jener geheimnissvolle (mit einem ὁ δεῖνα

von dem Evangelisten Matthäus 26, 18 ebenso sehr verschwiegene als angedeutete) Gastfreund, welchem das Haus angehörte, der Mann, dessen Verbindung mit dem Herrn und seinen Aposteln bis Pfingsten nur im engeren Kreise, seit dieser Zeit aber unzweifelhaft Vielen, wo nicht Allen bekannt war? — Eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass es der nämliche Nikodemus gewesen sei, von welchem Johannes wiederholt berichtet: er sei bei Nacht zu Jesu gekommen „aus Furcht vor den Juden“, gerade sowie auch später „die Thüren verschlossen waren aus Furcht vor den Juden“, welcher aber doch schon früher Muth genug gewonnen hatte, um furchtlos im hohen Rathe aufzutreten (Joh. 7, 50 f.), schon bei Lebzeiten des Herrn, ebenso furchtlos auch nachher bei seinem Begräbnisse (Joh. 19, 39). Dass er ein Jünger Christi geworden sei, daran dürfte kaum Jemand zweifeln. Wird doch bei Gelegenheit jener Versammlung des hohen Rathes, welcher die Apostel Rede standen, des Nikodemus gar nicht erwähnt. Dort war's Gamaliel, welcher jetzt dessen Grundsätze geltend machte, dessen Votum fortführte. Sowie Joseph von Arimathia nach der Erzählung des Johannes und der hiermit übereinstimmenden Tradition (welche noch heute nahe bei dem Grabe des Heilandes andere Felsengräber zeigt, in welchen Jener und sein Geschlecht beigesetzt seien) — sowie er also seinen Jüngersinn dadurch an den Tag gelegt hat, dass er seinen Garten und das neue Grab opferte: so darf man füglich annehmen, dass Nikodemus der Gemeinde sein Haus und seine Stellung opferte, nicht, um innerhalb der Gemeinde einen Namen zu gewinnen, sondern um in ihr verborgen zu bleiben, nachdem auch er wiedergeboren war aus dem Wasser und Geiste. Soviel steht aber fest, dass damals nur sehr wenige unter den Anhängern des Herrn zu Jerusalem sich in der Lage befanden, ihm und seiner Sache ein geräumiges Haus anzubieten, wie jener Rathsherr Nikodemus.

Jedoch wir wiederholen: mit der Menge von Hypothesen und mit den unsicheren Ueberlieferungen darf schlechterdings nicht das Sichere verwischt und darüber aus dem Auge verloren werden. Und als ein Ausgemachtes gilt es für uns, wo der Ort der „ersten christlichen Kirche“ zu suchen sei. Während sonst diese Stätte, soweit sie noch vorhanden, für Juden sowol als Christen strenge abgesperrt ist, ward dem Verfasser das Glück zu theil, in ihr einzukehren, nemlich dadurch, dass er während seines Aufenthaltes im gelobten Lande, ohne von dem Verbote zu wissen, durch eine halboffene Thür in jene „Abendmahlskirche“ eindrang, einem widerwärtigen, fanatischen Opiumraucher willig das wenige Geld, welches er bei sich

trug, überlassend und so von dem Türken das Recht erkaufend, etwas länger dort zu verweilen. So schaute er denn „Davids Grab", einen grossen, weiss angestrichenen Sarkophag, mit einem goldgestickten Teppiche verhängt; und, in Erinnerungen und Betrachtungen versunken, sass er eine Zeitlang mitten unter den Ruinen der alten Abendmahlskirche. Freilich eine Offenbarung hat er dort nicht empfangen, wol aber die hier dargelegte Anschauung der Sache, welche ihm seitdem zu einer, wie er dafür hält, auf klare, einleuchtende Gründe gestützten Ueberzeugung geworden ist.

Jedoch mag sich schlüsslich bei Manchem die Frage aufdrängen: *cui bono?* d. h. welche Frucht sollten wol Untersuchungen dieser Art tragen können? Wir wissen keine bessere Antwort zu geben, als indem wir hinweisen auf die Wirkung, die ohnlängst eine Schrift geübt hat, welche, von einer durchaus ungläubigen Anschauung Jesu und des ganzen Christenthums ausgehend, es vornehmlich darauf abgesehen hatte und es auch ziemlich verstand, die Verhältnisse des heiligen Landes, wie sie zur Zeit Jesu waren, auf allerlei Weise ihren Lesern möglichst nahe zu bringen, freilich mehr durch anschauliche Bilder, als durch klare, gediegene und wahrheitsgetreue Darstellungen. Und dieser Vorzug, welcher Renan's Schrift „über das Leben Jesu" nicht abzusprechen ist, dürfte in noch höherem Grade als ihre schlimme Seite — wir meinen den die Kinder dieser Zeit aus ihr ansprechenden Gruss des Unglaubens — den Eingang und die ausserordentliche Verbreitung erklären, welche sie gefunden hat. Denn was die Christenheit unserer Tage vorzugsweise und mit Recht begehrt als eine Frucht aller theologischen Forschungen, ist eben dies, dass jene Zeit und ihre Zustände, in welche die gelehrte Forschung heute tiefer denn je zuvor eindringt, ihr näher gebracht und lebendiger vor Augen gestellt werden. Wie wir es wissen, dass unser Herr und Heiland einst als wahrhafter Mensch unter den Menschen gelebt hat: so müssen wir auch immer mehr dahin gelangen, ihn anzuschauen als Einen, welcher unter uns gelebt hat. Und als ein kleiner Stein zu diesem Baue der theologischen Forschung wünschte auch der vorliegende Aufsatz angesehen zu werden, als ein Versuch, wenigstens ein Moment zur Anschauung zu bringen aus dem menschlichen Leben unseres Herrn und aus den ersten Tagen seiner Kirche auf Erden.

Drei Quellorte des Pantheismus.

Kritisch beleuchtet

von

Lic. **E. Elster**, Pastor zu Einbeck.

III. Novalis.

Wenn in dieser Abhandlung Novalis mit Spinoza und Böhme zusammengestellt wird, so wird dies insofern wol überall als richtig anerkannt werden, als eine pantheistische Richtung bei Novalis von keinem Kenner seiner Werke bestritten werden kann, aber es wird vielleicht Mancher glauben, dass Novalis weder durch seine Bedeutung an sich noch durch eine weitreichende Einwirkung auf Mitwelt und Nachwelt so hervorragend sei, um mit jenen eminenten Denkern auf eine Linie gestellt zu werden. Doch wird unserer Meinung nach auch ein solcher Einwand gegen die von uns gewagte Zusammenstellung bei näherer Prüfung als nicht stichhaltig erscheinen. Denn wer sich eingehend mit Novalis' Ideen beschäftigt und den Schlüssel seiner Anschauungen gefunden hat, der wird nicht mehr leugnen, dass in diesem heutzutage wenig beachteten Schriftsteller eine Kühnheit und Originalität des Geistes vorhanden ist, die ihn den bedeutendsten Persönlichkeiten an die Seite stellt. Und auch sein Einfluss auf das geistige Leben war zwar insofern geringer als der Spinozas und J. Böhmes, als er nicht die gewaltige Wirkung auf die neuere deutsche Philosophie geübt hat, die von jenen ausging, aber dagegen influirte er sehr bedeutend die Entwicklung der poetischen Literatur und dadurch indirect die allgemeine Geistesbildung seiner Zeit, indem er der Schule der Romantiker, die ihn auf das höchste verehrte, als ihr philosophisch bedeutendstes Mitglied den Stempel seiner Ideen aufdrückte. Ausserdem war von folgenreichster Bedeutung das Verhältniss, in dem Schleiermacher zu Novalis stand, welcher von Jenem in ähnlicher Weise gefeiert wurde wie Spinoza. Wenn man Schleiermachers „Reden über die Religion", die doch wol für das genialste und epochemachendste seiner Werke zu halten sind, aufmerksam liest, so wird man hier einen Einfluss von Novalis so weitgehend finden, dass selbst der eigenthümliche Stil jener „Reden" mit dem von Novalis die auffallendste Verwandtschaft zeigt. Fast alle apologetischen Hauptmomente der Reden, die allgemeine Definition des Begriffs der Religion, die Ideen vom Mittler und von der Freiheit des Christenthums beruhen in ihren Wurzeln

ganz und gar auf Novalis' Gedanken und Schleiermacher hatte insofern wol Ursache den „göttlichen Jüngling“ zu preisen, da er ohne denselben jenes Werk gar nicht so hätte schreiben können.

Ausserdem war auch Novalis' individuelles Leben so ungewöhnlich edler und hochpoetischer Art (sein Leben, sagt einer seiner vertrautesten Freunde, war wie „ein wundersames Märchen“), dass seine Erscheinung auch dadurch einen sehr tiefen und bleibenden Eindruck zurückliess und die Ansichten eines Menschen von so durchgeistigter Persönlichkeit schon um dieser Persönlichkeit willen eine dauernde Berücksichtigung finden.

Bei der Beurtheilung der Weltanschauung Novalis' liegt eine Schwierigkeit darin, dass seine philosophischen Gedanken nur in aphoristischer Gestalt uns vorliegen, eine Schwierigkeit, die noch erhöht wird durch die ganz einzigartige Verwegenheit der Ideenverbindungen, welche bei ihm vorkommen. Dennoch lässt sich der Faden nachweisen, der sich durch dies wunderlich gestaltete Gedankenlabyrinth hinzieht.

Das Grundprincip der Weltanschauung von Novalis ist die Annahme, dass das Göttliche, der eigentliche Grund des Seyns, in der unbedingt freien und schöpferischen Selbstthätigkeit des Ich besteht. Es tritt uns bei diesem Dichter das ganz Eigenthümliche entgegen, dass er die Poesie, welche er mit jener Selbstthätigkeit identificirt, nicht etwa figürlich als etwas Göttliches hinstellt, sondern als das wahrhaft und ausschliesslich Schöpferische, und wie andere Philosophen Abstractionen des Verstandes zu Gott erheben, so ist der neue Gott, den dieser dichterische Denker verkündet, die **Phantasie**, aus welcher Auffassung sich dann nothwendig pantheistische Consequenzen ergeben müssen.

Wenn wir nun zur Begründung dieser Auffassung übergehen, so ist vorher noch zu bemerken, dass hier citirt wird nach der vierten Ausgabe von Novalis' Schriften von L. Tieck und Fr. Schlegel.

Der allgemeine Begriff, den Novalis von der Philosophie hat, geht daraus hervor, dass er das Philosophiren als ein „Vivificiren“ bezeichnet (S. 326). Das Philosophiren ist ihm nicht eine Erkenntniss des Gegebenen, sondern ein Hervorbringen des Objects. So verstehen wir erst, wenn Novalis (S. 336) sagt: „Die Philosophie kann uns Gott, Freiheit und Unsterblichkeit **verschaffen**“, wo das **Verschaffen** in ganz strengem Sinn zu nehmen ist, wie es dort auch ausdrücklich durch **machen** erklärt und hinzugefügt wird, dass wir etwas nur insofern wissen, als wir es ausdrücken d. i.

machen können. Der Mangel eines philosophischen Systems liegt ihm besonders in der Schwäche der productiven Imagination (S. 325). Der wahre Philosoph ist ihm der Künstler, der das Vermögen in sich vorfindet, nach Gefallen seine Polarität zu verändern (S. 324). Die Denkorgane des Menschen erzeugen die Welt (S. 365). In diesem Zusammenhang allein kann auch das richtig verstanden werden, was Novalis von den „Wunderwahrheiten" (S. 352. 353) sagt, die ihm die eigentlich wesentlichen Wahrheiten sind. Wie die Wunder, wenigstens nach der gewöhnlichen Ansicht, Erscheinungen sind, die von den gegebenen äusseren Bedingungen nicht abhängen, so sind nach Novalis' eigenthümlicher Ansicht die philosophischen Wahrheiten völlig freie Producte des denkenden Geistes. Wo so das freie Schaffen als das Wesentliche der philosophischen Thätigkeit betrachtet wird, da muss nothwendig Philosophie und Poesie schlüsslich zusammenfallen. So sagt Novalis (S. 425): „Die Trennung von Philosoph und Dichter ist nur scheinbar und zum Nachtheil beider. Es ist ein Zeichen einer Krankheit und krankhaften Constitution", und (S. 424): „Die Philosophie erhebt die Poesie zum Grundsatz, sie zeigt uns was die Poesie sei; dass sie Eins und Alles sei", welche letzteren Worte nach der Gesammtanschauung Novalis' nicht etwa eine rhetorische Hyperbel enthalten, sondern ganz eigentlich zu fassen sind, wobei freilich wohl zu beachten ist, dass Novalis hier nicht etwa das Technische der poetischen Kunst im Auge hat, sondern die Poesie (vergl. S. 139) als „die eigenthümliche Handlungsweise des Geistes überhaupt" auffasst. Deutlich wird auch die Auffassung, welche Novalis' vom Begriff der Philosophie hat, durch die Definition, welche S. 408 gegeben wird: die Philosophie „ist die Kunst — unter den Gedanken zu wählen, die Kunst unsere gesammten Vorstellungen nach einer absoluten, künstlerischen Idee zu produciren und ein Weltsystem aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken; das Denkorgan activ zur Darstellung einer rein intelligibeln Welt zu gebrauchen."

Dem entspricht nun auch Novalis' Auffassung der Natur. Die Natur kann ihm nicht als ein objectiv Gegebenes erscheinen, sie ist nur das „Gegenbild der Menschheit" (S. 303), „das Sinnbild des menschlichen Gemüths" (S. 277 ff.). Die ganze Natur ist Novalis nur begreiflich als Werkzeug und Medium des Einverständnisses vernünftiger Wesen. Die Beschreibung der inneren Weltgeschichte des Geistes ist die wahre Theorie der Natur, nur durch eine schöpferische Weltbetrachtung kann dieselbe recht erkannt werden (S. 306 f.).

Wie Novalis die Philosophie wesentlich aufgehen lässt in die Kraft der schaffenden Phantasie, so auch die Moralität. „Sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der productiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmos, der eigentlichen Divinität in uns" (S. 449). Die Schrankenlosigkeit der „productiven Freiheit" wird auch auf diesem Gebiet von ihm behauptet: „Gesetze sind der Moral durchaus entgegen" (S. 447), sie ist durchaus „Entschlossenheit", das soll wol heissen, es kommt durchaus nur auf die Selbstthätigkeit an. Auch die Sittlichkeit ist wie die Philosophie eine Kunst, dem Leben eine höhere Bedeutung zu geben (S. 408). Das Gewissen erscheint in jeder ernsten Vollendung. Meisterschaft oder Herrschaft ist der Trieb des Gewissens (S. 204. 205), wonach also die Bedeutung des Sittlichen ganz in die poetische Virtuosität aufgelöst wird. Auch was über den moralischen Sinn S. 451 gesagt wird, zeigt diese Auflösung der sittlichen objectiven Gesetzmässigkeit in die poetische Freiheit, besonders wenn dort gesagt wird, dass der moralische Sinn ein Sinn ist für frei gewähltes und erfundenes Seyn. Wenn an derselben Stelle von einem Erfüllen „des Gesetzes und Willens Gottes" die Rede ist, so kann dies Göttliche dem Zusammenhang nach nichts bezeichnen, als jene absolute Thätigkeit des Menschen selbst, die in sich den Trieb hat, harmonische Gestalten zu erzeugen. Auf die höchste Entfaltung der productiven Thätigkeit an sich kommt es Novalis überall wesentlich an, nicht auf die durch ein höheres Gesetz gegebene Bestimmtheit derselben. „Das Fatum, das uns drückt, ist die Trägheit unseres Geistes —; je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr seyn wird, sondern wir Alles in Allem sind" (S. 351). Diese alleinige Werthschätzung der freien Lebensthätigkeit als solcher zeigt sich bei Novalis wol am stärksten darin, dass er selbst der Sünde nicht undeutlich einen Werth verleiht, insofern dieselbe, analog den Entwicklungskrankheiten des Körpers, das „Phänomen einer erhöhten Sensation ist, die in höhere Kräfte übergehen will" (S. 450).

Auch der Begriff Gottes hängt für Novalis von der freien schaffenden Selbstthätigkeit des Menschen ab, „Gott ist in dem Augenblick, da ich ihn glaube" (S. 461). Der Glaube repräsentirt Gott (S. 405), was im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung gesagt wird, nach welcher das Nicht-Ich nur zum Selbstverständniss des Ich dient. Gott wird zwar (S. 204) die „Person des Weltalls" genannt, wie dies aber zu verstehen ist, ergibt sich aus S. 332 f., wo es heisst: „Wir

denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken. Gott ist grade so persönlich und individuell, wie wir, denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz.“ Wenn hier Novalis die Persönlichkeit des Menschen als etwas Reales negirt, so leugnet er damit auch die Persönlichkeit Gottes, deren Begriff nach ihm ja genau der Persönlichkeit des Menschen entspricht. Der wahre Begriff Gottes müsste hiernach dem „wahren Ich“ des Menschen entsprechen. Der Begriff dieses wahren oder idealischen Ich ist aber bei Novalis sehr dunkel. Man könnte darunter verstehen den Begriff der Menschheit im Allgemeinen, wobei aber unerklärlich ist, wie dieser unpersönlichen Abstraction die freie schöpferische Selbstthätigkeit zukommen kann, die Novalis dem Ich zuschreibt, wie überhaupt das Ich der Persönlichkeit entgegengesetzt werden kann, da doch das Wesen beider Begriffe in dem Selbstbewusstseyn beruht. Danach ist auch völlig unklar, was das dem wahren Ich des Menschen entsprechende eigentliche Wesen Gottes seyn soll, wenn man nicht annehmen will, was aber auch dem genauen Wortsinn der angeführten Stelle nicht entspricht, dass das wahre Ich des Menschen Gott selbst ist. Dennoch möchte dies Letztere die wahrscheinlichste Annahme seyn, man weiss sonst gar keinen deutlichen Begriff mit diesem „Ich höherer Art“ zu verbinden. Die Meinung Novalis’ ist demnach wol, dass wenn der Mensch sich denkt und wenn er Gott denkt, dies wesentlich derselbe Act ist, nur dass er bei dem Denken Gottes sich selbst idealisch denkt. Das wirkliche Ich und das idealische Ich ist aber beides im Menschen. Denn die „Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich“ ist eine „Selbstbesprechung“, ist diejenige Selbstoffenbarung, welche Philosophiren genannt wird (S. 333).

Deutlich tritt der pantheistische Charakter von Novalis’ Begriff hervor S. 436, wo derselbe sagt, dass in einer religiösen Gemeinschaft ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten sich offenbare, dass der Staat und Gott, sowie jedes geistige Wesen nicht einzeln, sondern in tausend mannichfaltigen Gestalten erscheine. „Nur pantheistisch erscheint Gott ganz und nur im Pantheismus ist Gott ganz, überall in jedem Einzelnen.“ Hier tritt auch wieder die schrankenlose Subjectivität Novalis’ hervor. Gott ist genau insofern ganz, als der pantheistische Philosoph ihn so denkt, durch das Denken macht er Gott, wie ja auch früher schon angeführt ist, dass der Philosoph dies verschafft oder macht. Für den, der Gott unvollkommener fasst, würde auch Gott grade so unvollkommen seyn, als er gedacht wird, wie auch Novalis

an einer anderen Stelle in Bezug auf die Welt sagt, dass dieselbe grade ebenso mannichfach ist als der Mensch. Der Begriff Gottes, sowie das Entstehen der Religion überhaupt, hängt ganz von der freien Selbstthätigkeit des Menschen ab. „Indem das Herz, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Object ein höheres Wesen, eine Gottheit ist" (S. 460). Die Gottheit ist demnach das eigene Innere des Menschen, sofern der Mensch dasselbe idealisch oder poetisch auffasst. Denn die Religionslehre ist nach Novalis wissenschaftliche Poesie (S. 461). Da demnach kein Gott ist, wo diese poetische Thätigkeit fehlt, so ist es aus dem Innersten von Novalis' Anschauungen herausgesprochen, wenn er sagt: „Religion muss gemacht werden" (S. 459) und das Beten ein „Religion Machen" nennt (S. 464). Der Mensch muss auf dem religiösen Gebiet durchaus productiv seyn. Novalis' Ausdrücke gehen in dieser Richtung über alles Mass hinaus. „Wir haben Gott zu einem Monarchen gewählt", sagt er (S. 452), und dies ist bei ihm nicht etwa ein frivoler Scherz, sondern nur einer der stärksten Ausdrücke dafür, dass er die Religion als ein völlig freies subjectives Erzeugniss des menschlichen Geistes auffasst.

Diese Willkür entstellt auch die bedeutendsten religiösen Ideen Novalis'. Wenn er treffend sagt (S. 455), dass zur wahren Religiosität nichts unentbehrlicher ist als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet, so fügt er gleich darauf hinzu, dass der Mensch in der Wahl dieses Mittelgliedes durchaus frei seyn muss und (S. 456) dass „das Wesen der Religion wol nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhange"; als ob nicht der wahre Mittler auch seinem Wesen nach das wahrhaft Göttliche und Menschliche in sich vereinigen müsste, um Mittler seyn zu können, wodurch also doch diesem Begriffe Grenzen gezogen werden, und als ob ein Fetisch oder ein Thier wirklich ein Mittelglied zu Gott seyn könnte, mag ich auch mein Verhältniss zu demselben setzen, wie ich will! Hängt es blos von meiner „Ansicht" ab, ob Etwas mir Gott vermittelt, so kann ich auch ganz willkürlich den Begriff dieses Mittlers selbst setzen oder für unnöthig erklären. In der that passt diese Idee vom Mittler durchaus nicht zu Novalis' Philosophie, zu seinem Begriff von der Religion als der poetischen Idealisirung des eigenen Herzens. Wenn Alles Organ der Gottheit oder Mittler seyn kann, indem ich es dazu erhebe, so beruht die ganze Vermittlung auf einer willkür-

lichen Fiction, die gar keine Wirkung auf das Gemüth ausüben könnte. Novalis will allerdings dem Monotheismus, den er als den Glauben bezeichnet, dass es „nur Ein Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse“, zugestehen, dass er sich mit dem Pantheismus vereinigen lasse, wenn man den monotheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht und diese gleichsam durch ihn centrirt, allein diese Concession ist wol nur dem christlichen Gemüth Novalis' zu verdanken, sie entspricht nicht dem Geiste seiner Philosophie, nach welcher der Mensch das Göttliche überall da findet, wo er es finden will. Aber auch angenommen, dass Novalis wirklich den Begriff des monotheistischen Mittlers ernstlich gelten lassen wolle, so würde diese Vorstellung nach der von Novalis hinzugefügten Modification doch keine Bedeutung haben, denn ein Mittler, der als solcher nur gilt als Centrum einer Naturwelt, in der jedes einzelne Glied an sich selbst fähig ist, als Organ der Gottheit zu gelten, ist eine ganz nichtssagende „Abstraction oder Setzung“. Wenn der Messias und Heiland, von dem Novalis S. 479 redet, und der doch wol mit dem „monotheistischen Mittler“ identisch ist, nur geglaubt, nicht gesehen werden kann, doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar ist, so wäre er auch nicht der Mittler der Mittelwelt, sondern die Mittelwelt vermittelt ihn uns. Doch es ist unnöthig, diese Inconsequenzen weiter zu verfolgen, nach Novalis' Grundanschauung hat der Mensch ja eine vollkommene Freiheit und auch die schöpferische Kraft, die Religion sich selbst zu erzeugen, und es würde nach seinem eigenen Sinn ganz vergeblich seyn, über einzelne religiöse Anschauungen zu polemisiren, da alle solche Anschauungen nach ihm als Producte des unbedingt waltenden poetischen Geistes gelten müssen.

Novalis hatte ohne Zweifel eine aufrichtige Begeisterung für das Christenthum, aber in der philosophischen Reflexion hat er das Wesen desselben gänzlich verkannt. Wenn er eine Gestalt des Christenthums unter den drei von ihm angenommenen (S. 481) als Glauben an „die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn“, bezeichnet, so hat er einen der wesentlichsten Gegensätze des Christenthums gegen heidnisches Wesen vollständig übersehen und nur seine eigene pantheistische Ansicht, nicht die Lehre Christi und seiner Apostel dargestellt; wenn ihm im Unterschiede von dieser Gestalt des Christenthums als eine andere Gestalt „der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen“ (die dritte Gestalt heisst: „Zeugungs-Element der Religion“, wo-

mit nur das ganz Selbstverständliche gesagt seyn kann, dass das Christenthum religiöses Leben hervorbringt) gilt, wonach es auch die Gestalt eines Christenthums ohne Christus müsste geben können, so ist damit der geschichtliche Chrakter des Christenthums verkannt. Und wenn Novalis hinzufügt: „Wählt welche (Gestalt des Christenthums) ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen", so zeigt sich darin deutlich, dass für Novalis das Christenthum nicht sowol die Wahrheit an sich enthält, als es ihm vielmehr für ein geeignetes Medium gilt, in welchem die religiöse Phantasie ungehemmt sich offenbaren kann, wie andererseits die seichte verstandesmässige Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, gegen die er so trefflich redet, ihm hauptsächlich wol als eine Hemmung der Phantasie verhasst war.

Wenn wir das Ganze von Novalis' Auschauung ins Auge fassen, so ist dieselbe offenbar mit vollem Rechte eine pantheistische zu nennen. Wo der Unterschied zwischen dem subjectiven Glauben und dem objectiven Seyn Gottes so deutlich geleugnet, wo die Gottesidee selbst sammt aller Religion als ein Product des Menschen dargestellt wird, da ist auch jene Ansicht in voller Entwicklung da. Und diese Richtung ist bei Novalis nicht weniger gefährlich als etwa bei Spinoza, weil er nicht ein eigentliches System in streng philosophischer Form aufgestellt hat. Er besitzt dafür eine grosse Feinheit der Darstellung, eine ätherische Zartheit der Empfindung, einen reichen Glanz persönlicher Liebenswürdigkeit und ist deshalb mindestens ebenso geschickt als Jener, auch das Auge besonnener Beurtheiler zu blenden.

Suchen wir nun ein eigenes Urtheil über Novalis' Lehren zu gewinnen, so müssen wir zunächst den Grundirrthum Novalis' darin finden, dass er der Phantasie eine so absolute schöpferische Kraft beilegt, wie dieselbe gar nicht hat. Auch die Thätigkeit der reichsten Phantasie ist bedingt nicht blos durch Erfahrung, sondern auch durch innere Gesetze. Diese inneren Gesetze kann die poetische Kraft nicht übertreten, ohne in Geschmacklosigkeit zu verfallen, ohne die Idee der Schönheit zu verletzen, welcher die Phantasie dienen muss, statt dieselbe willkürlich beherrschen zu wollen, wie die Romantiker in übermüthigem Trotze zu können vermeinten. Dieser ästhetische Grundfehler der romantischen Schule, dass dieselbe sich willkürlich über die Grenze des dichterischen Producirens hinwegsetzte, welche die Sophrosyne den griechischen Meistern heilig machte, musste bei Novalis nothwendig der Grundirrthum seiner Philosophie werden, da seine ganze Philosophie auf ästhetischen Principien auferbaut war. Hätte

er statt zu glauben, dass das Ich durch sein poetisches Vermögen Alles mache, auch in diesem Vermögen das menschlich Bedingte erkannt, so würde er auch in dem Gesetze dieser Bedingung eine über das Individuelle hinausgehende höhere Ordnung erkannt haben, die auf den lebendigen Urquell ewiger Schönheit hinweist. So gewiss die Phantasie ein herrliches Zeugniss menschlicher Freiheit ist, so gewiss sind auch ihre Spiele etwas Nichtiges oder etwas noch Schlimmeres, wenn dieselben nicht von idealen Normen umschlossen sind, und wenn Novalis ohne Frage selbst eine solche ideale Richtung im Ganzen doch einhielt und nicht in die Extravaganzen anderer Romantiker verfiel, so hätte ihn eigentlich dieser ideale Gehalt des eigenen Dichtens schon über die Vergötterung der Productivität rein als solcher hinausführen müssen.

Ebenso irreführend ist auch die Vermengung von Poesie, Religion und Philosophie, welche sich bei Novalis findet. Die Poesie ist nicht **die** eigenthümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes überhaupt, sondern ein besonderes, wenn auch sehr bedeutsames, Vermögen desselben. Wie die einzelnen Künste sich nicht durcheinanderwirren lassen, ohne ihr Wesen einzubüssen, wie der Musiker nicht in der Weise des Malers verfahren darf, noch umgekehrt, wenn er seine Kunst recht treiben will, ebenso wird der ächte Dichter nie seine Aufgabe mit der des Philosophen verwechseln, nur Dichterlinge gebrauchen die Poesie, um abstracte Verstandessätze darzustellen. Und andererseits ist es dem Philosophen nicht in erster Linie um Darstellung in Form der Schönheit zu thun, wie dem Dichter, sondern er bewegt sich auf dem Felde der Abstraction, auf dem Gebiet der allgemeinen Ideen und Begriffe, und die Gestalt der Wahrheit, welche er sucht, ist das Gesetz des Lebens in seiner Einheit, nicht das Leben selbst in seiner mannichfaltigen Entwicklung. So wenig zu leugnen ist, dass Poesie und Philosophie unter sich, und beide mit der Religion, eine Verwandtschaft haben, und so pedantisch es ist, wenn man diese Thätigkeiten des Geistes unbedingt gegen einander abgrenzen will, so ist es doch noch viel zerstörender für die Harmonie des menschlichen Geistes, wenn man die inneren Grenzen dieser Thätigkeiten ganz aufheben will. Die **Gesundheit** des menschlichen Geistes besteht in einem inneren Gleichgewicht verschiedenartiger Geistesthätigkeiten, und wo durch einseitige Geltendmachung eines einzelnen Geistesvermögens die anderen gewaltsam unterdrückt werden, da müssen Erscheinungen hervortreten, wie sich auch bei den Romantikern zeigt, die völlig krankhafter Art sind. Und andererseits, wenn die Romantiker positiv keineswegs so über-

schwänglich Herrliches in der Dichtung geleistet und keineswegs die „Classiker“ thatsächlich überflügelt haben, wie sie doch in Aussicht stellten, weshalb man auf sie nicht ohne Grund das Horazische Wort anwenden könnte:

Quid feret hic tanto dignum promissor hiatu?

so kommt dies wesentlich daher, dass eine einseitige Ueberspannung über die Grenzen des Vermögens hinaus nie höhere Kraft, sondern nur Erschlaffung wirkt. —

Ein grosser innerer Widerspruch liegt bei Novalis vor in Bezug auf das Wesen der Sittlichkeit. Er will eine Moral ohne Gesetze, eine Tugend, die allein in der Virtuosität oder Positivität besteht. Dies ist aber keine Bestimmung des Sittlichen, sondern eine vollständige Aufhebung desselben, da der Begriff der „Sitte“ sowol im populären als im höheren Sinn den Begriff einer allgemeinen bindenden Norm in sich schliesst. Eine Virtuosität, die von solchen Normen nicht beherrscht ist, kann auch im Bösen vorhanden seyn. Ein poetisches Kunstwerk z. B. kann formell vollendet seyn, aber doch eine unsittliche Tendenz haben; eine ausserordentliche Thätigkeit der Phantasie kann den Menschen ebensowol besser als schlechter machen. Der Begriff des „Positiven“ an und für sich ist ein Begriff ohne Gehalt, es fragt sich, was „gesetzt“ wird. Eine wahrhaft fruchtbare Virtuosität ist auf sittlichem Gebiet nur denkbar, wenn ein Ziel erstrebt wird, in dessen erfolgreicher Verwirklichung die Virtuosität sich zeigt. Dies Ziel muss einen absoluten Werth an sich haben, kann also nicht beliebig „gemacht“ werden, sonst ist die Thätigkeit keine sittliche, nicht einmal eine künstlerische. Man nennt den Gaukler, der in unschönen Gliederverrenkungen die grössten Schwierigkeiten mit Virtuosität überwindet, nicht einen Künstler. Künstler ist nur, der irgendwie die Idee des Schönen zum Ausdruck bringt, und so ist sittlich nur der, welcher in seinem Leben die Gesetzmässigkeit darstellt, welche von der Idee des Guten gefordert wird. — Ebenso vernichtet Novalis' Weltanschauung den Begriff der Religion. Eine Religion, die ich mache, die das Geschöpf meiner Phantasie ist, ist geringer als ich, es kann in derselben nicht das Gefühl der Ehrfurcht vor einem Höheren, das Gefühl der Abhängigkeit liegen, das dem religiösen Leben wesentlich ist. Auf die Formen der Religion hat unverkennbar von jeher die Phantasie mächtig gewirkt, aber das Wesen der Religion ist der stärkste Gegensatz gegen alle Abhängigkeit von subjectiver Geistesthätigkeit des Menschen. Es widerspricht der Natur des religiösen Glaubens, dass derselbe seinen Gegenstand hervorbringt; sobald ich dies annehme, kann ich keinen Glauben mehr haben. Im

Glauben liegt wesentlich das Bewusstseyn, dass die Beziehung des Subjects zum Object eine nothwendige ist; ist das Object nur etwas vom Subject Producirtes, so fällt das Eigenthümliche der Beziehung selbst weg. Nur im Gefühl eines in der objectiven Realität des Lebens wurzelnden Unterschieds kann ich das Gefühl einer lebendigen Einheit haben.

Novalis selbst gibt in dieser Beziehung das beste Zeugniss gegen seine eigene Philosophie. In seinen geistlichen Gedichten hat er sicher nicht den Gegenstand derselben als etwas von ihm selbst Producirtes aufgefasst.

Eine merkwürdige Ahnung von der Trüglichkeit seiner Ideen spricht er aus, wenn er (S. 404) sagt: „Alles Einseitige endigt mit Tod: so die Philosophie der Empfindung, die der Phantasie, die des Gedankens."

Der polemische Abschnitt im Muratori'schen Fragment als Schlüssel für ein geschichtliches Verständniss desselben.

Eine kritische Studie

von

Lic. *Dr.* **Adolf Harnack.**

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift (S. 276—288) haben wir nachgewiesen, dass der Schlussabschnitt des Muratorischen Fragments mit dem Satze begonnen hat: *„Arsinoi autem seu Valentini vel Tatiani nihil in totum recipimus"*, und dass mithin der Verfasser in dieser Zeile jedweden Gebrauch der Valentinianischen Evangelienschrift und des Tatianischen Diatessaron in der Kirche verbietet. Wir zeigten, dass derselbe zu jener strengen Parthei in Rom gehört haben muss, die mit fester Hand einen Damm aufrichten wollte gegen alle nur irgendwie gefährlichen und bedenklichen Strömungen. Deshalb verurtheilte denn auch unser Verfasser den Tatian so gut als den Montan und stellte unmissverständlich neben jeden dieser beiden einen berüchtigten Erzketzer, um so das Häretische ihrer Richtungen recht klar an das Licht zu stellen, zugleich aber jene Erzketzer selbst (Valentin, Basilides) noch einmal ausdrücklich zu präscribiren.

Von den drei Sätzen, die den Schluss des Fragments bilden, sind somit zwei, der erste und der dritte, ausreichend

erklärt [1]); denn dass der dritte Satz mit **una** zu beginnen hat [2]) und dann zu lesen ist: „*Una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem [rejicimus]*“ — ist wol zweifellos. [3]) Mithin bleibt nur noch der mittlere Satz von *qui etiam* bis *conscripserunt* zur Erläuterung übrig. Die sieben Worte haben aber den Interpreten die grössten Schwierigkeiten bereitet, und die verschiedenen Auslegungen der Stelle [4]) beweisen die Rathlosigkeit, in welcher sich Alle befunden haben, die denselben einen erträglichen Sinn abzugewinnen versuchten. Da schien Credner einen glücklichen Griff gethan zu haben, indem er für *qui etiam* „*quin etiam*“ zu lesen vorschlug (ihm folgten van Gilse, Volkmar, Hilgenfeld [5]), Tregelles, Loman, Hesse) und für *Marcioni* „*Marciani*“ lesen wollte (so auch van Gilse, Volkmar, Hesse), so dass der Satz nun lautete: „*Quin etiam novum psalmorum librum Marciani conscripserunt!*“ Die graphische Aenderung ist so unbedeutend wie nur möglich und es scheint auch ein befriedigender Sinn durch dieselbe hergestellt zu seyn. Deshalb hat sich auch der neueste und gründlichste Bearbeiter des Fragments, Hesse, völlig bei derselben beruhigt. Er übersetzt den Schluss: „Von dem Arsinoer oder Valentin aber oder von Mitiades nehmen wir schlechterdings nichts an; haben doch auch ein neues Psalmenbuch die Marcianer geschrieben! Zugleich mit Basilides verwerfen wir den Asiaten, den Stifter der Kataphryger.“

Allein ein Doppeltes muss hier auffallen. Zunächst, dass von Marcianern (Markosiern), Anhängern des Marcus, jenes Valentinischen Schülers hier die Rede seyn soll. Hilgenfeld (vgl. aber' auch Tregelles) hat allein unter denen, die

---

1) Der Schluss lautet nach der Handschrift (Z. 81 — 85):

81. **ARSinoi autem seu ualentini. uel** ⁱ**mitiadeis**
82. **nihiL in totum recipemus. Qui etiam nouū**
83. **psalmorum librum marcioni conscripse**
84. **runt una cum basilide assianum catafry**
85. **cum constitutorem**

2) Hesse schreibt in seiner Wiedergabe des Textes **una** mit einem kleinen u. Nach dem Tregelles'schen *FS.* kann man zweifelhaft seyn, ob der Abschreiber einen grossen oder kleinen Buchstaben setzen wollte. Doch ist letzteres allerdings das Wahrscheinlichere. Hesse ist aber nicht consequent; denn Z. 55 u. 59 schreibt er **Una** und **Uerum**, obgleich die u am Anfang dieser Worte nicht grösser sind als das u in **una** Z. 84.

3) Vgl. Hesse, Das muratorische Fragment. S. 289 f. „*rejicimus*“ haben schon vor ihm Credner, Wieseler, Volkmar, Hilgenfeld ergänzt.

4) Siehe bei Hesse S. 274. 284 f.

5) Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments. 1863. [Siehe bei Hesse.] Später hat Hilgf. diese Ansicht mit einer noch weniger haltbaren vertauscht.

die Credner'sche Conjectur *quin etiam* angenommen haben, mit richtigem historischem Tact das Missliche der Substituirung *Marciani* für *Marcioni* gefühlt. Von Marcion ist in dem Texte die Rede; es muss daher in Hinblick auf den ganzen Charakter des Fragments, welches an so vielen Stellen, wie Hesse selbst gezeigt hat, verdeckt gegen Marcioniten polemisirt [6]), als höchst gewagt erscheinen, dort gerade, wo nun der Name Marcion's wirklich genannt wird, diesen zu entfernen und einen anderen einzuschieben, und zwar den Namen eines Mannes, der mit Marcion verglichen nur eine sehr untergeordnete Bedeutung gehabt hat. Wenn im Texte *Marciani* wirklich stünde, würde man sich immer erst noch zu fragen haben, ob der Verfasser nicht von Marcion sprechen wollte; nun aber, da in dem Text *Marcioni* steht, muss es als gänzlich unstatthaft bezeichnet werden, diesen Namen preiszugeben und einen anderen an die Stelle zu setzen.

Schon diese allgemeine Erwägung nöthigt bei Marcion unter allen Umständen stehen zu bleiben. Erkennt man also in dem *marcioni* das Subject zu *conscripserunt*, so wird man mit Hilgenfeld auf Marcioniten zu schliessen haben; denn die Aenderung in *Marciani*, so unbedeutend sie erscheint, verbietet sich aufs bestimmteste durch die inneren Gründe. [7]) Aber was soll denn nun dann der Satz heissen: „Haben doch auch ein neues Psalmenbuch die Marcioniten geschrieben"? Das kann doch unmöglich der Verfasser unseres Fragments haben sagen wollen! Denn erstlich ist es uns gänzlich unbekannt, dass Marcioniten ein Psalmenbuch geschrieben haben [8]) —, ja wir dürfen noch mehr sagen — es ist auch völlig unglaublich nach Allem, was wir von Marcion und den Marcioniten wissen; sodann aber ist durchaus nicht einzusehen, wie der Verfasser hier gerade auf dieses Psalmenbuch kommen sollte, da es sich doch nicht um alttestamentliche, sondern um neutestamentliche Bücher handelt. Es liegt also hier in dem Worte *psalmorum* eine doppelte Schwierigkeit vor: erstlich dass über-

---

6) Vgl. Hesse S. 82, 105 f., 159 f., 166 f., 193 f., 202 f.

7) Hesse beruft sich S. 288 für die Lesung *Marciani* auf eine Stelle bei Justin (*Dialog. c. Tryph.* 35), wo ebenfalls jene Anhänger des Marcus erwähnt seyn sollen. Allein dass Justin an jener Stelle, ebenso wie Hegesipp (bei *Euseb. h. e.* IV, 22) und Tertullian (*de resurrect. carn.* 5) von Marcion (Marcioniten) und nicht von Marcus (Marcianern) spricht, glauben wir erwiesen zu haben (siehe A. Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. des Gnosticismus. S. 31 f. S. 65).

8) Was soll man dazu sagen, wenn Hilgenfeld (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1872. S. 581) erklärt: „das neue Psalmenbuch der Marcioniten sei wol einerlei mit den Psalmen Valentin's, welche Tert. *de carne Chr.* 17. 20 erwähnt"!!

haupt Psalmen hier erwähnt werden [9]), sodann dass von Psalmen in Zusammenhang mit Marcioniten die Rede ist. [10]) Mit einem Worte: ist der Satz „*quin etiam novum librum Marcionitae conscripserunt*“ soweit richtig hergestellt, so kann *psalmorum* nicht beibehalten werden. Dieses Wort muss getilgt und durch ein anderes ersetzt werden. Aber durch welches? Wir haben in unserem Aufsatze „Das Diatessaron Tatian's im Muratorischen Fragment“ den schüchternen Vorschlag gemacht *epistolarum* für *psalmorum* zu lesen. Diese Conjectur wäre in folgender Weise zu begründen.

Uebersicht man das ganze Fragment, so tritt klar hervor, dass der Verfasser eine Drei-, respective Viertheilung der kanonischen Schriften im Auge hat: Evangelien, (Apostelgeschichten), Briefe, Apokalypsen. Man wird nun schon *a priori* vermuthen, dass er am Schlusse, wo er einige von denjenigen Schriften namhaft machen will, welche nicht in der Kirche gebraucht werden dürfen, dieselbe Eintheilung und Ordnung befolgt hat. Und in der that bestätigt sich in Bezug auf Evangelien und Apokalypsen diese Wahrnehmung; denn in dem ersten Satze des Schlussabschnittes weist er Evangelienschriften zurück [11]) und mit dem letzten [12]) scheint er die häretische apokalyptische Literatur verbannen zu wollen. Es liegt also in der that nahe, anzunehmen, dass er in dem mittleren Satze akanonische Episteln bezeichnen wollte; wir also für *psalmorum* „*epistularum*“ zu lesen haben. Dazu kommt nun, dass die Correctur *epistularum* graphisch durchaus unbedeutend zu nennen ist. Nimmt man an, dass der Codex, welchen unser Abschreiber benutzte, mit Abbreviaturen geschrieben war — eine Annahme, die in Hinblick auf so manche fehlerhafte Stellen der Abschrift sehr wahrscheinlich ist —, so erklärt sich die Vertauschung von *epistularum* und *psalmorum* sehr leicht; denn beide Worte sehen abgekürzt sehr ähnlich aus. Dass nun von einem *novus epistularum liber* in Beziehung auf Marcioniten gesprochen wird, ist

9) Freilich wird in dem Fragment an einer anderen Stelle ebenfalls ein alttestamentliches Buch citirt, — die Weisheit Salomo's Z. 70. Allein diese Stelle kann nicht zur Rechtfertigung der „Psalmen“ angeführt werden, da das alttestamentliche Buch Z. 70 nur citirt wird zur Vergleichung. Man hat nemlich mit Hesse und Anderen zu lesen: „*ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.*“

10) Letztere Schwierigkeit fällt weg, wenn man *Marciani* liest. Denn dass die Valentinianer Psalmen gedichtet, wissen wir. Vgl. *Tert. de carne Chr.* 17 und die Stellen bei Hesse S. 280 u. 288. Allein von Marcianern kann nach dem Obigen hier nicht die Rede seyn.

11) *Valentini vel Tatiani nihil in totum recipimus.*

12) *Una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem* [*rejicimus*].

durchaus nicht auffällig; im Gegentheil scheint es vortrefflich auf Marcion's Apostolos zu passen. Marcion und die Marcioniten behaupteten, in ihrer Sammlung verfälschter Paulinischer Briefe die eigentlichen, echten, ursprünglichen Briefe des Paulus zu besitzen, und diese Sammlung musste der Kirche um so gefährlicher erscheinen, als in der that ein schriftkundiger Blick dazu gehörte, um zu erkennen, dass der Marcionitische Apostolos eine Fälschung sei. Wie passend muss es da erscheinen, wenn ein am Ende des II. Jahrhunderts schreibender Verfasser jene Marcionitische Briefsammlung, die den Anspruch erhob die eigentliche, echte zu seyn, einfach als ein neues Buch bezeichnete und damit sie kurz und bestimmt präscribirte.

Diese Gründe waren es, die uns bewogen, *epistularum* für *psalmorum* vorzuschlagen, so dass der Schlussabschnitt folgendermassen zu übersetzen gewesen wäre:

Vom Arsinoer (Valentin) aber oder von Tatian nehmen wir überhaupt nichts an. Haben doch auch ein neues Epistelbuch die Marcioniten geschrieben! Zusammen mit Basilides [verwerfen wir] den Asiaten, den Stifter der Catafryger.

Diese Deutung des Schlussabschnittes erscheint immerhin noch zutreffender als die bisher vorgebrachten, die alle entweder dem überlieferten Textbestande zu nahe getreten sind oder einen durchaus unbefriedigenden Sinn erschlossen haben. Allein auch die Erklärung, der wir bisher das Wort geredet haben, ist nicht befriedigend. Es lassen sich gewichtige Bedenken gegen dieselbe geltend machen. Wir können diese Bedenken in zwei Klassen theilen. Die erste Klasse umfasst alle diejenigen Einwände, die speciell gegen die oben proponirte Deutung gerichtet sind; die zweite Klasse gilt allen denjenigen Auslegungen unseres Abschnittes, die denselben aus drei besonderen, einander gleichwerthigen Sätzen zusammengesetzt seyn lassen, also allen Deutungen, die auf der Credner-schen Conjectur *quin etiam* für *qui etiam* fussen.

I.

1. Zunächst kann man einwenden, dass die Hypothese künstlich sei, der Verfasser habe in dem Schlussabschnitt, wo er die zu verwerfenden Bücher aufzählt, dieselbe Reihenfolge beobachtet, wie in dem eigentlichen Hauptheil seines Schriftstückes. Eine solche Stoffgruppirung sei wol da zu vermuthen, wo ein Verfasser, ohne selbst mehr mitbetheiligt zu seyn, verschollene häretische Schriften aufzählt und abweist; wo aber, wie in unserem Falle, der Verfasser mitten im Kampfe

steht, da hat er eben nur die Bücher nennen und vor ihnen warnen wollen, von denen zu befürchten war, sie könnten trotz ihres häretischen Charakters in der Kirche gebraucht werden. Wenn also nicht zufällig wirklich falsche Evangelien, Briefe und Apokalypsen in die Kirche sich einzuschleichen drohten, so hatte der Verfasser kein Interesse, um einer Parallelisirung mit den kanonischen Büchern willen eine bestimmte Reihenfolge zu beobachten. Er präscribirte, wo es ihm noth schien, seinen Warnungsruf ertönen zu lassen: es ist daher gewagt, aus dem Umstande, dass er allerdings am Anfange Evangelienschriften, am Schlusse Apokalypsen verworfen hat, zu schliessen, er werde wol in der Mitte gegen falsche Briefsammlungen polemisirt haben.

2. Allein, dem sei nun wie ihm wolle, jedenfalls hätte er sich sehr schief und missverständlich ausgedrückt; denn *a.* nicht Marcioniten, sondern Marcion selbst hat das „neue Epistelbuch" geschrieben. Zwar wissen wir, dass die Marcioniten fortwährend Veränderungen am Kanon vornahmen, allein so schlechthin konnte der Verfasser doch nicht sagen „die Marcioniten haben ein neues Epistelbuch geschrieben"; *b.* der Ausdruck *liber epistularum* ist, soviel wir wissen, ein gänzlich ungebräuchlicher. Man erwartet doch das einfachere „*novas epistulas*" und sieht nicht ein, wozu der weitschweifige Ausdruck *novum epistularum librum* [13]) gebraucht ist.

3. Dazu kommt nun, dass es sich nicht recht begreifen lässt, wie der Abschreiber, selbst angenommen *epistularum* sei mit einer Abbreviatur in seiner Vorlage geschrieben gewesen, diese Abbreviatur für *psalmorum* sollte gedeutet haben. Sicherlich lag ihm doch *epistularum* viel näher als *psalmorum*, da er es ja mit einem NTlichen Kanon zu thun hatte; zudem hatte er schon häufig im Vorhergehenden die Abbreviatur für *epistularum* entziffern müssen [14]) und überall hatte er sie richtig wiedergegeben. Wie soll er nun plötzlich darauf verfallen seyn *psalmorum* zu schreiben? Läge die Sache umgekehrt: stünde *epistularum* im Texte und wären mit diesem Worte Schwierigkeiten verbunden, so könnte man vermuthen, dass der Verfasser für *psalmorum* „*epistularum*", welches er ja schon mehr-

13) Zur LA. *psalmorum* passt freilich *librum*. Aber wenn das *psalmorum* an sich schon verdächtig ist, so kann man leicht auf den Gedanken kommen, der Abschreiber habe, weil er das richtige Wort seiner Vorlage nicht verstand, das Wort *psalmorum* gewählt, weil dieses aus der Zahl der Titel biblischer Bücher neben *proverbiorum* allein gebräuchlicherweise zu *librum* gestellt wurde. Man sagte *evangelia*, *epistolae*, *apocalypses*, *prophetae*, — aber *liber psalmorum*, *liber proverbiorum*.

14) Z. 28, Z. 39, Z. 68.

mals vorher geschrieben hatte, irrthümlicherweise verstanden hat; aber nun, da *psalmorum* im Texte steht, wird man mit allem Fug urtheilen dürfen, es in *epistularum* zu corrigiren sei durchaus unstatthaft. Jedes andere Wort darf eher conjicirt werden, als gerade *epistularum*.

4. Endlich bleibt es unerklärt, warum der Abschreiber *Marcioni* geschrieben hat statt *Marcionitae*. Hier müsste man ihn einfach einer unverzeihlichen Flüchtigkeit beschuldigen: ein Vorwurf, den man billigerweise doch nicht erheben darf, bevor alle sonst denkbaren Möglichkeiten den Abschreiber zu rechtfertigen erschöpft sind.

Alle diese Gründe gelten speciell der Conjectur „*quin etiam novum epistularum librum Marcionitae conscripserunt*“; allein es erheben sich nun auch gewichtige Bedenken gegen alle Conjecturen und Hypothesen, die auf das „*quin etiam*“ gebaut sind [15]); Bedenken, die uns aber zugleich auf den richtigen Weg der Erklärung weisen.

II.

Sehen wir auch ganz davon ab, was in dem Satze, den Credner und seine Nachfolger mit *quin etiam* einleiten, enthalten seyn mag — ob da von Psalmen der Marcianer oder von Briefen der Marcioniten oder von Psalmen der Marcioniten die Rede ist, soll uns jetzt nicht kümmern —, so muss doch auf den ersten Blick das Künstliche der Credner'schen Hypothese in die Augen springen. Im ersten Satze des Schlussabschnittes steht ein einfaches „*nihil recipimus*“, zu dem dritten Satze dürfen wir mit allem Fug ein ebenso einfaches „*rejicimus*“ ergänzen, und mitten inne soll nun ein Satz stehen, der in die Form eines affectvollen Ausrufs gekleidet ist! Schon dieses muss sehr bedenklich machen. Während der Verfasser doch sonst im ganzen Fragment in ruhiger, trockener und nüchterner Sprache sein *Placet* oder *Non placet* ausspricht, soll er hier plötzlich durch einen Ausruf ohne ausdrückliche Abweisung ein häretisches Buch kenntlich machen. Aber weiter: nicht nur ein Ausruf wäre der Satz „*quin etiam novum etc.*“, sondern er enthielte zugleich eine Steigerung; denn mit *quin etiam* wird eine Steigerung eingeleitet. Der Satz steht also nicht selbständig da, sondern schliesst sich eng an den vorhergehenden an. Was aber soll es dann heissen: „Von Valentin oder Tatian nehmen wir schlechterdings Nichts an; haben doch sogar auch ein neues Psalmenbuch (oder wie man

15) Also gegen die Erklärungen von Credner, van Gilse, Volkmar, Hilgenfeld I., Tregelles, Loman, Hesse u. A.

sonst es nennen will) die Marcianer (Marcioniten) geschrieben!" Wer kann aus dieser Zusammenstellung einen Sinn ermitteln? Alle Erklärungsversuche — die Meisten haben sich freilich gescheut, näher sich die Sache anzusehen, und haben gläubig die Conjectur Credner's unterschrieben — sind hier kläglich gescheitert. Und sie werden es immer, weil der Text, so gestaltet, einfach sinnlos ist. Oder kann vernünftigerweise eine Steigerung darin gesehen werden, dass die Marcianer (Marcioniten) ein Psalmen-(Epistel-)Buch geschrieben haben, während Valentin und Tatian nur Evangelien verfasst haben? Dieses nur wäre aber in der that logisch zu suppliren; denn dem Verfasser müsste, wenn er geschrieben hätte wie Credner ihn schreiben lässt, die Fabrikation von Evangelien weniger gravirend erscheinen als die von Psalmen oder Episteln! Es ist daher schlechterdings unbegreiflich, wie der vorsichtige Hesse [16]) es vermocht hat, die Credner'sche Conjectur „zu einleuchtend" zu nennen, „als dass sie zurückgewiesen werden könnte". Die Credner'sche Emendation ist vielmehr, so unbedeutend sie graphisch erscheint, eine Monstrosität, ein unerhörter Eingriff in den Textbestand des Fragments, der bei näherer Prüfung jedweden vernünftigen Sinn vermissen lässt. Man hat also sicherlich bei dem *qui etiam* des überlieferten Textes mit den älteren Commentatoren stehen zu bleiben; denn der zweite Satz des Schlussabschnittes kann nothwendigerweise nichts Anderes enthalten, als eine Nebenbestimmung des ersten. Nicht andere häretische Schriften können in demselben abgewiesen seyn; denn es fehlt ein *non recipimus* oder *rejicimus*, vielmehr kann derselbe nur ein Appendix des ersten Satzes seyn, wie das *qui* — *conscripserunt* deutlich zeigt. Freilich haben alle bisherigen Kritiker, die an dem überlieferten *qui etiam* festhalten, dem Satze keinen vernünftigen Sinn abgewinnen können; denn immer kommen sie auf den wunderlichen Gedanken hinaus, Valentin und Miltiades hätten zusammen für Marcion ein Psalmenbuch geschrieben; ein Gedanke, der allerdings alles Sinnes völlig bar ist. Haben Einige sogar sich dabei beruhigt, so konnten sie das, weil man eben über jenen räthselhaften Miltiades gar nichts wusste, man ihm also um so leichter alles Mögliche und Unmögliche zutrauen konnte. Aber wundern wird man sich nicht dürfen, dass bisher dieser Satz aller Erklärung spottete; denn wenn er, wie das offenbar am Tage liegt, nur eine Näherbestimmung zu dem ersten Satze ist, so konnte natürlicherweise eine richtige Interpretation desselben nicht erreicht werden, wenn man sich nicht zuvor

16) a. a. O. S. 283.

darüber klar geworden war, von wem denn eigentlich im ersten Satze die Rede ist. Solange man noch glaubte, es dort mit einem Miltiades, Alcibiades oder sonst einem Unbekannten zu thun zu haben, konnte man die Beziehung des zweiten Satzes auf den ersten unmöglich verstehen. In dem ersten Satze ist aber, wie wir sicher nachgewiesen zu haben glauben, von Tatian die Rede, und diese Erkenntniss allein ist geeignet, eine richtige Erklärung unserer Stelle zu ermöglichen.

III.

Im ersten Satze heisst es: „Von Valentin und Tatian nehmen wir schlechterdings nichts an." Der Verfasser zielte damit auf die Evangelienschriften dieser beiden Männer ab, auf das *Evangelium veritatis* des Valentin und auf das *Diatessaron* des Tatian. Wenn er nun fortfährt „*qui etiam — conscripserunt*", so muss er damit andere häretische Schriften meinen, die diese beiden Männer noch geschrieben haben. Allein so käme man auf den unerträglichen Gedanken, Valentin und Tatian hätten zusammen ein Buch geschrieben; denn *librum* heisst es, nicht *libros*. Das ist einfach unmöglich. Es kann sich also das *qui etiam* nur auf Einen von ihnen Beiden beziehen, natürlich nur auf den letztgenannten, den Tatian, und *conscripserunt* ist in *conscripsit* zu ändern. Der Abschreiber hat entweder die Abbreviatur missverstanden, oder nach eigenem Gutdünken corrigirt. In jedem Falle erscheint die Aenderung in *conscripsit* einfach gefordert, und sie ist auch so unbedeutend und die Entstehung der LA. *conscripserunt* so erklärlich, zugleich aber ist diese LA. selbst so sinnlos, dass auch nicht der geringste Zweifel über das *conscripsit* bestehen kann. Sollte aber ein Bedenklicher es auffallend finden, dass zuerst der Hauptsatz völlig ausgeführt und dann erst ein Nebensatz durch das Relativum angeknüpft wird, der sich doch nur auf eines der beiden Subjecte des Hauptsatzes beziehen soll, so verweisen wir ihn nur 10 Zeilen weiter hinauf in unserem Fragment, wo (Z. 71 — 73) zu lesen ist: „*Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.*" Dieser Satz ist zu übersetzen [17]): „Auch als Apokalypsen nehmen wir nur die von Johannes und die von Petrus auf, welche (letztere) Einige von den Unsern nicht in der Gemeinde gelesen haben wollen." Man erkennt leicht, wie in dem Satze hier dasselbe grammatische Verhältniss obwaltet, wie in dem unseren: zuerst wird der

17) Siehe Hesse S. 259 f. 300.

Hauptsatz, wo von zwei Büchern die Rede ist, zu Ende geführt und dann wird ein Relativsatz angeknüpft, der sich nur auf das letztgenannte Buch bezieht.

Wir übersetzen also an unserer Stelle völlig dem Texte entsprechend weiter: „welcher (Tatian) auch ein neues Buch für Marcion geschrieben hat“ und finden den Gedanken ausgesprochen, dass Tatian für d. h. im Interesse des Marcion ein Buch geschrieben hat. Dieses Buch wird als ein neues bezeichnet. Es ist also zu schliessen, dass ein ähnliches Buch schon früher existirt hat, vielleicht ein von Marcion selbst geschriebenes. In dem Geiste dieses älteren Buches hat nun Tatian ein neues geschrieben.

Hier werden wir einen Augenblick anzuhalten haben, bevor wir an das räthselhafte *psalmorum* gehen. Bis hierher sind wir dem überlieferten Texte gefolgt. Ein Doppeltes hat er uns an die Hand gegeben. Er hat Tatian in eine nahe Beziehung zu Marcion gerückt, und weiter ausgesagt, dass Tatian sogar für Marcion und in dessen Interesse ein Buch verfasst habe. Das Erste kann uns durchaus nicht wundern. Die Kirchenväter seit Irenäus haben es uns Jahrhunderte hindurch klar und deutlich erzählt, Tatian sei in den Spuren „der grossen Schlange“, des Marcion gewandelt. Haben sie doch allzumal dadurch gerade am nachdrücklichsten die unerträgliche Häresie des Tatian zu brandmarken geglaubt, dass sie ihn in eine Beziehung zu Marcion setzten. Dass wir diese Beziehung Tatian's zu Marcion in unserem Fragment wiedergefunden haben, gibt uns bereits die Zuversicht, mit unserer Erklärung auf dem richtigen Wege zu seyn. Wir werden deshalb auch ohne Misstrauen nun die weitere, zunächst allerdings auffällige Kunde hinnehmen, Tatian habe im Interesse des Marcion ein Buch verfasst. Was für ein Buch kann das aber seyn? Ein Psalmenbuch, erwiedert uns unser Text. — Bis hierher haben wir ihm getraut. Aber diese Antwort muss unser Misstrauen rege machen. Was soll man sich darunter denken, dass Tatian im Interesse des Marcion ein Psalmenbuch verfasst habe? Zunächst wissen wir nichts davon, dass Tatian überhaupt Psalmen geschrieben hat, nun aber gar ein ganzes Buch! und im Interesse des Marcion ein Psalmenbuch! Das ist doch mehr als unwahrscheinlich. Aber es ist nicht nur unwahrscheinlich, es ist einfach unmöglich; denn es steht ja nicht nur *„psalmorum librum“*, sondern *„novum psalmorum“ librum* in unserem Texte geschrieben. Hat aber Tatian ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben, dann ist zu schliessen, dass Marcion selbst ebenfalls ein Psalmenbuch geschrieben hat; denn sonst hat das *novum* kaum einen

Sinn, sonst hätte es ausgereicht, wenn der Verfasser geschrieben hätte „*psalmorum librum Marcioni conscripsit.*" Dass aber Marcion kein Psalmenbuch geschrieben hat, dass ihm auch mit einem Psalmenbuche wenig gedient gewesen wäre, können wir nach Allem, was wir von Marcion wissen, aufs bestimmteste behaupten.

Bei dem Worte *psalmorum*, das ja von jeher, wie man auch erklären wollte, immer verdächtig war[18]), werden wir daher nicht stehen bleiben können; es ist mit demselben schlechterdings nichts anzufangen. Keine Interpretation, nur eine Conjectur kann uns über dasselbe hinweghelfen. Diese Conjectur wird aber nur dann annehmbar seyn, wenn sie folgenden Anforderungen entspricht:

1. Das für *psalmorum* zu substituirende Wort muss den Titel eines Buches, das Tatian verfasst hat, angeben.
2. Dieser Titel muss von der Art seyn, dass er ohne Schwierigkeit als Genitiv zu *librum* gestellt werden kann.[19])
3. Der Titel muss es klarstellen, wie von dem Buche gesagt werden konnte, es sei im Interesse des Marcion geschrieben.
4. Der Titel muss es erklären, in wiefern von einem *novus liber* die Rede seyn konnte.

Findet sich ein Titel unter den Werken des Tatian, der allen diesen Bedingungen entspricht, so wird man nicht Bedenken tragen dürfen, diesen für *psalmorum* zu substituiren; ja man würde selbst dann nicht einmal bedenklich seyn dürfen, das Richtige getroffen zu haben, wenn es sich nicht mehr erklären lassen sollte, wie ein Abschreiber gerade auf das seltsame *psalmorum* gerathen ist; denn die Gründe für die Correctur wären dann so zwingende, dass die Frage, wie es denn zur unrichtigen LA. gekommen sei, nicht mehr für die Hauptentscheidung von Gewicht seyn könnte.

Wer uns bis hierher gefolgt und mit der altchristlichen Literatur des II. Jahrhunderts einigermassen vertraut ist, wird bereits die Lösung des Räthsels gefunden haben. Bedarf es doch hier in der that nur eines Fingerzeiges auf den zu betretenden richtigen Weg, um sofort einen völligen und befriedigenden Aufschluss zu erhalten. Uebersieht man nemlich die verschiedenen Schriften, die Tatian geschrieben hat[20]), die uns freilich bis auf die Apologie nur dem Namen nach be-

18) Vgl. das oben Bemerkte.

19) Also dürfte es kein Wort wie *evangelium, apocalypsis* u. s. w. seyn, da man zu diesen Worten nicht ein „*liber*" hinzuzufügen gewohnt war.

20) Vgl. Daniel, Tatian der Apologet. S. 57—117.

kannt sind, so wird man finden, dass Tatian ein Buch unter dem Namen „*Προβλημάτων βιβλίον*" geschrieben hat. Dieses Buch wird schon darum unsere Aufmerksamkeit erregen, weil es die Bezeichnung „*βιβλίον*" im Titel führt, also vortrefflich zu dem *librum* in dem Texte unseres Fragmentes passt. Dass aber dieses Buch und kein anderes von unserem Verfasser gemeint ist, lässt sich dadurch evident erweisen, dass dieses Buch auch den beiden anderen Bedingungen entspricht, die wir oben aufgestellt haben. Freilich wissen wir wenig über dasselbe, aber das Wenige reicht aus, um begründete Zweifel zu beseitigen. Eusebius allein hat uns eine Mittheilung darüber aufbewahrt. *Hist. eccl.* V, 13, 8 lesen wir: „*Φησὶ δὲ καὶ (scil. ὁ Ῥόδων) ἐσπουδάσθαι τῷ Τατιανῷ προβλημάτων βιβλίον, δι' ὧν τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ, αὐτὸς ὁ Ῥόδων ἐν ἰδίῳ συγγράμματι τὰς τῶν ἐκείνου προβλημάτων ἐπιλύσεις ἐκθήσεσθαι ἐπαγγέλλεται.*" Also das Problemen-Buch des Tatian beschäftigte sich damit, „das Unklare und Dunkele in den heiligen Schriften an das Licht zu stellen" d. h. nun nicht etwa, um dieses Dunkle und Unklare zu erhellen, sondern um zu zeigen, dass Dunkles und Unklares in den heiligen Schriften enthalten sei, wie ja schon der Titel, vor Allem aber die Absicht des Rhodon, die Lösungen dieser Probleme zu geben, deutlich beweist.

Mithin war das Buch des Tatian eine Art *Sic et Non*: es deutete auf die Widersprüche d. h. eben die Probleme in den hh. Schriften hin, wahrscheinlich um zu erweisen, dass sie nicht von einem und demselben Urheber stammen könnten, wie wir ja wissen, dass Tatian neben den obersten Gott noch einen Demiurg gestellt hat.[21]) Wem fällt dabei nicht ein, dass Tatian hiemit nichts Anderes gethan hat, als was ein Menschenalter vor ihm Marcion unternommen? nemlich den Nachweis zu liefern, dass zwischen den hh. Schriften Widersprüche bestehen, die auf verschiedene göttliche Urheber deuten. Wie vortrefflich passt es also, wenn der Verfasser von jenem Problemen-Buch des Tatian sagt, es sei im Interesse Marcion's geschrieben! Er hatte damit in der that das Buch des Tatian zugleich sehr richtig charakterisirt und sehr treffend gebrandmarkt. Allein warum nennt er es ein neues Buch? Warum hat er nicht einfach geschrieben „welcher auch ein Problemen-Buch im Interesse Marcion's verfasst hat"?

21) Vgl. *Orig. de orat.* c. 13; *Pseudoclem. Alex. Eclog.* c. 38. Dazu Lipsius, Der Gnosticismus, sein Wesen u. s. w. S. 173 f.

Auch hierauf lässt sich eine befriedigende Antwort geben. Erinnern wir uns nur: Marcion hat ja nicht nur seine Lehre von der Scheidung der Testamente mündlich verbreitet, er hat sie auch schriftlich begründet und nachgewiesen. Das einzige Werk, welches Marcion, soviel wir wissen, geschrieben hat, diente diesem Nachweise; es war ein umfassend angelegtes Werk, welches auf die Kirche den grössten Eindruck gemacht hat, welches kein Kirchenvater, der überhaupt gegen Marcion polemisirt, zu nennen und zu verwünschen unterlassen hat — das grosse Buch der Antithesen. Es ist nun leicht ersichtlich, dass dieses Buch gerade und nicht nur irgend ein Theil der mündlich verkündigten Lehre des Marcion jenem Problemen-Buch congruent ist, und darum hat der Verfasser von einem *novus problematum liber* gesprochen. Neu ist dies Buch im Vergleich mit dem älteren, denselben Gegenstand behandelnden Buche des Marcion nur. Es ist nun völlig ersichtlich, mit welchem Fuge der Verfasser von diesem Buche sagen konnte, es sei für Marcion geschrieben. Jeder Leser musste bei dem *novus problematum liber* an das bekannte, häretisch marcionitische Hauptbuch, an die Antithesen Marcion's denken.

Allein eine Schwierigkeit scheint hier noch bestehen zu bleiben. Die *Προβλήματα* und *'Αντιθέσεις* erscheinen auf den ersten Blick so disparat zu seyn, dass man sich schwer davon überzeugen kann — mag auch der Inhalt der beiden Bücher so befriedigend wie möglich zusammengestimmt haben —, dass Jemand sofort an die *'Αντιθέσεις* gedacht haben müsse, wenn er von *Προβλήματα* las. Dieses Argument könnte freilich auch den Zuversichtlichsten bedenklich machen; allein es lässt sich demselben auf die wirksamste Weise begegnen. — Vergessen wir doch nicht, dass unser Fragment lateinisch abgefasst war. Der Verfasser wird also nicht den griechischen Ausdruck „*Προβλήματα*“ gebraucht, sondern das entsprechende lateinische Wort gewählt haben. Das dem *Προβλήματα* entsprechende lateinische Wort ist aber ***Propositiones.*** Will man den Wörterbüchern hier nicht trauen, so mag ein Zeuge dafür in's Feld treten, dessen Autorität Niemand anfechten wird, da er fast gleichzeitig mit unserem Verfasser schrieb. Tertullian braucht in seiner Schrift *Advers. Hermog.* c. 37 das Wort *Propositio* gleichbedeutend dem griechischen Worte *Πρόβλημα.* Er nennt nemlich dort die Behauptung des Hermogenes, die Materie sei weder gut noch böse, zu wiederholten Malen eine *Propositio.* Hermogenes hatte den Satz aufgestellt, man könne beweisen, dass die Materie weder gut noch böse seyn könne. Tertullian kennt nur

das Dilemma, entweder ist etwas gut oder böse: wenn er nun in diesem Sinne die Hermogenische These eine *Propositio* nennt, so ist klar, dass er damit genau dasselbe meint, was der Grieche mit *Πρόβλημα* bezeichnen würde. Wir werden also nicht zweifeln dürfen, dass, falls unsere ganze bisherige Erklärung überhaupt die richtige ist, der Verfasser des Fragments geschrieben hat: „*qui etiam novum Propositionum librum Marcioni conscripsit.*" Hat aber der Verfasser *Propositionum* geschrieben, dann liegt die Anspielung auf die *Ἀντιθέσεις* auf der Hand: denn die Marcionitischen *Ἀντιθέσεις* hiessen lateinisch: *Oppositiones.* Hierfür kann uns wiederum Tertullian als Zeuge dienen, der in seinem Buche *Adversus Marcionem* c. 19 schreibt: „*Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli ejus quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresin. Nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere.*" Las also ein abendländischer Leser, für den doch zunächst der Verfasser geschrieben hatte, Tatian habe ein neues Buch *Propositiones* im Interesse des Marcion geschrieben, so lag es ihm sehr nahe an die *Oppositiones*, die Marcion selbst geschrieben hatte, zu denken. Hatte er überhaupt etwas von Marcion's *Oppositiones* gehört, so musste ihn nothwendigerweise „das neue Buch der Propositionen", das er noch ausdrücklich zu Marcion in eine Beziehung gesetzt fand, an dieselben erinnern.

Hiemit glauben wir unsere Conjectur nach allen Seiten hin auf das befriedigendste begründet und zu einer der Gewissheit nahe kommenden Wahrscheinlichkeit erhoben zu haben.

Allein die Frage könnte man noch aufwerfen, wie ist denn das sinnlose *psalmorum* in unseren Text gekommen? Wir bemerkten allerdings schon oben, dass, selbst wenn diese Frage nicht mehr ausreichend beantwortet werden könnte, doch dieses die Richtigkeit einer Conjectur, wenn anders sie durch innere Gründe ausreichend erhärtet ist, nicht erschüttern könne; denn es hiesse wahrlich den allzu Bedenklichen spielen, wollte man das Urtheil über eine nothwendige Correctur immer erst davon abhängig machen, ob man die Entstehung des eingeschlichenen Fehlers erklären kann oder nicht. In der that aber liegt gerade in dem Fall, der uns hier beschäftigt, die Sache sehr günstig: es kann wirklich die Entstehung des Fehlers noch nachgewiesen werden. Der Abschreiber, so werden wir zu urtheilen haben, hat das *Propositionum* des Originals nicht verstanden. Es erschien ihm im höchsten Grade

auffällig, dass in einem Schriftstücke, das von biblischen Büchern handelte, plötzlich von einem *liber Propositionum* die Rede seyn solle. Er konnte mithin glauben, es mit einem Fehler zu thun zu haben; denn ein biblisches Buch müsse nothwendigerweise hier gemeint seyn. Was lag aber da näher, als an *psalmorum* zu denken? denn kein Name eines biblischen Buches kommt dem Worte *propositionum* so nahe als *psalmorum*. Oder aber, wenn man — was allerdings das Wahrscheinlichere ist — diese Reflexion dem Abschreiber nicht zutrauen will, so erklärt sich der Fehler auch durch eine Flüchtigkeit. Vielleicht war das Wort auch dann geschrieben und konnte abgekürzt oberflächlich angesehen leicht für das so viel näher liegende *psalmorum* gehalten werden. In jedem Falle bestätigt die graphische Verwandtschaft beider Worte noch einmal zum Ueberfluss die Richtigkeit der Conjectur.

Wir stellen also den Schlussabschnitt des Muratorischen Fragments folgendermassen wieder her:

„*Arsinoi autem seu Valentini vel Tatiani nihil in totum recipimus, qui etiam novum propositionum librum Marcioni conscripsit. Una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem rejicimus*“ — und übersetzen:

„Vom Arsinoër (Valentin) aber oder von Tatian nehmen wir schlechterdings nichts an, welch' letzterer auch ein neues Buch „*Propositiones*“ im Interesse des Marcion geschrieben hat. Zusammen mit Basilides verwerfen wir den Asianer (*scil.* Montanus), den Stifter der Kataphryger.“ —

Wir wahren somit sowol das „*qui etiam*“ als das „*Marcioni*“, während Credner und alle neueren Kritiker fast einstimmig hier gerade Aenderungen vornehmen zu müssen meinten, und bleiben mit Ausnahme des *psalmorum* sonst bei dem überlieferten Texte, indem die Aenderung *conscripsit* aus *conscripserunt* eine selbstverständliche Correctur zu nennen ist, wie solche ja so häufig in dem überlieferten Texte zweifellos vorgenommen werden müssen. —

Darüber werden wir uns jedoch noch Rechenschaft zu geben haben, was der Verfasser im Zusammenhange des Schlussabschnittes mit seiner zu Tatian gefügten Bemerkung eigentlich sagen wollte. Davon kann freilich nicht die Rede seyn, dass er die Absicht hatte, die Propositionen Tatian's ausdrücklich als eine häretische Schrift zu bezeichnen, und dass er sie deshalb genannt hat; denn wem in der Kirche sollte es eingefallen seyn, diese Propositionen, die das *ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον* der heiligen Schriften aufwiesen, auch nur im Privatgebrauch der Gemeinde zu dulden, geschweige sie gar

zur kirchlichen Vorleseschrift zu erheben? Das lehrt ja auch schon die Form, in der er diese Propositionen anführt — er präscribirt sie ja gar nicht —, dass daran nicht im entferntesten gedacht werden kann. Er muss also einen anderen Zweck verfolgt haben, indem er an dieses Buch erinnerte. Wir haben nun schon in unserem ersten Aufsatze über Tatian im Muratorischen Fragment darauf hingewiesen, dass es unserem Verfasser vor allem darauf ankam, das Tatianische Diatessaron aus der Kirche zu verdrängen. Dieses Buch war wirklich, wie wir das ja auf das bestimmteste wissen, im Gebrauch der orthodoxen Gemeinde; gegen dieses Buch daher zu kämpfen, war eine brennende Zeitfrage. Unser Verfasser steht in den vordersten Reihen der Gegner dieser Evangelienharmonie. Er bezeichnet seinen Standpunkt in dieser Frage bereits mit wünschenswerther Klarheit, indem er das Tatianische Diatessaron mit dem Evangelium des Valentin einfach auf eine Stufe stellt; aber noch viel wirksamer musste es seyn, wenn er darauf hinwies, dass der Verfasser des Diatessaron ein Mann sei, der im Interesse des Marcion ein Buch geschrieben, das nicht besser sei als die Marcionitischen Antithesen.[22]) Wie soll man das Werk eines Mannes in der Kirche dulden, der nachweisbar durch seine „Problemata" die heiligen Schriften verwüstet hat; — denn so musste ja die Kirche ein Werk, wie die Problemata Tatian's beurtheilen —; wie soll man die Evangelienschrift eines Ketzers in der Gemeinde ertragen, der die Autorität der heiligen Schrift in ebenso dämonischer Weise wie Marcion untergraben hat! Mit einem Worte: um das Diatessaron auf das nachdrücklichste zu bekämpfen, hat der Verfasser zu dem Namen Tatians den Zusatz gemacht, und Niemand wird leugnen können, dass er seine Waffen so schneidig gewählt hat, dass ihm Keiner bessere hätte in die Hand geben können. So bestätigt sich denn zum Schlusse noch einmal, was wir bereits ausgesprochen hatten, bevor wir über den zweiten Satz des Schlussabschnittes die richtige Einsicht gewannen, dass nemlich unser Fragment vor allem gegen das Diatessaron Tatian's polemisire. Von hier aus empfängt denn auch das ganze Fragment selbst erst sein richtiges Licht; denn es ist nun leicht zu bemerken, dass auch durch den positiven

22) Auch bei Irenäus und bei den von ihm abhängigen Häreseologen findet sich die eigenthümliche Zusammenstellung des Tatian sowol mit Marcion als mit Valentin. *Iren.* I, 26, 1 heisst es: „*Ἀπὸ Σατορνίνου καὶ Μαρκίωνος οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς .... ἀντιλέγουσί τε τῇ τοῦ πρωτοπλάστου σωτηρίᾳ ... Τατιάνου τινὸς πρώτως ταύτην εἰςενέγκαντος τὴν βλασφημίαν, ὃς .... αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας*" *κτλ.*

Theil desselben die Polemik gegen Tatian durchgeht. An den meisten der Stellen, wo Hesse den Verfasser gegen Marcion ankämpfen lässt, ist es mindestens ebenso berechtigt, eine Befehdung des Tatian zuerkennen, und wenn nun dann, wie im Schlussabschnitt, offenkundig gegen Tatian und nicht gegen Marcion geeifert wird (was brauchte man auch noch die Marcionitische Häresie ausdrücklich zu anathematisiren?), so ist es nicht schwer, die richtige Adresse zu errathen, obgleich wir nicht leugnen wollen, dass der Verfasser auch mit an Marcioniten gedacht haben mag.

IV.

Hiemit sind wir bereits zur Beantwortung der Frage übergegangen, welche Aufschlüsse über die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen unser Fragment abgefasst ist, wir durch die richtige Einsicht in den Text des polemischen Abschnittes gewinnen können und welche weitergehende Folgerungen daraus gezogen werden dürfen. Man wird sich nicht verhehlen können, dass auch nach den eingehenden Untersuchungen von Hesse noch Vieles dunkel und ungewiss geblieben ist. Nur die sichere Ueberzeugung hatte man bisher gewonnen, dass das Schriftstück in Rom im II. Jahrhundert von einem streng kirchlich gesinnten Manne abgefasst ist. Der polemische Schlussabschnitt verbreitet aber nun, richtig erkannt, über eine Reihe dunkler Punkte ein helles Licht, und erst von hier aus lässt sich das Muratori'sche Fragment als ein wichtiges Document des christlichen Alterthums ausreichend würdigen.

1. Wir haben einen gesicherten Aufschluss erhalten über die Verhältnisse, unter denen der Verfasser schrieb. Aus der nebelhaften Erkenntniss, er polemisire gegen Häretiker, sind nun die concreten Gestalten Tatian's und Montan's hervorgetreten, gegen welche der Verfasser zu felde zieht. Damit erweist er sich aber selbst als ein consequenter und strenger Anhänger jener schroffen Richtung in der römischen Gemeinde, die schlechterdings keine Abweichungen von der altkatholischen Lehre und Tradition gestattete.

2. Damit ist aber zugleich auch die Zeit sehr genau bestimmt, in der unser Verfasser geschrieben haben muss. Während man bisher als *terminus a quo* die Zeit des Episcopats des Pius annehmen musste und über den *terminus ad quem* keine ganz sicheren Aufstellungen machen konnte, dürfen wir nun als *terminus a quo* die Abfassungszeit des Tatianischen Diatessaron's und Problemen-Buches bezeichnen, während der *terminus ad quem* sich dadurch bestimmen lässt, dass 1) von Kämpfen mit Monarchianern in der römischen Gemeinde noch

keine Spur ersichtlich ist[23]), 2) der Kampf über das Tatianische Diatessaron noch ein sehr brennender ist; wird doch das Problemen-Buch ein neues Buch genannt. Diesen Ausdruck hätte der Verfasser nicht wählen können, wenn schon eine geraume Zeit seit Abfassung dieses Buches verstrichen wäre. Man sieht also, wie nahe der *terminus a quo* und *ad quem* zusammenrücken; denn die Kämpfe mit den Monarchianern bewegen bereits unter Victor aufs lebhafteste die römische Kirche, während wir um der Polemik gegen Tatian willen wol nicht über das Jahr 170 (175) hinaufgehen dürfen. Es ist mithin das Fragment zwischen 170 und 180 zur Zeit des römischen Bischofs Soter oder Eleutherus abgefasst, als die montanistischen Händel in der Gemeinde brennende waren und die Kirche noch keine ganz feste Stellung zu denselben eingenommen hatte.

3. Auch über die viel verhandelte Frage, ob unser Fragment ursprünglich griechisch oder lateinisch abgefasst war, erhalten wir durch den Schlussabschnitt einen Aufschluss. Zwar ist es von jeher eine schlechtbegründete Hypothese gewesen, ein griechisches Original zu statuiren; es lässt sich aber nun mit ziemlicher Sicherheit die Grundlosigkeit derselben darthun. Der Verfasser hat zweifelsohne den Namen „*propositiones*“ und nicht den griechischen „*προβλήματα*“ gebraucht; denn nur wenn er *propositiones* geschrieben, war die Anspielung auf die Marcionitischen *ἀντιθέσεις (oppositiones)* klar verständlich; lautete dagegen der Satz „*ὃς καὶ καινὸν προβλημάτων βιβλίον Μαρκίωνι συνέγραψεν*“, so war die Anspielung dunkel und das *καινὸν* will sich alsdann nicht mehr recht erklären.

4. Endlich weist uns der Schlussabschnitt auch auf eine Person in der römischen Gemeinde hin, die wir für den Verfasser des Kanons halten dürfen. Von vornherein darf man freilich misstrauisch seyn, wenn wieder eine neue Hypothese über den Urheber des titellosen Fragments, das noch immer mit dem Namen seines Entdeckers bezeichnet werden muss, aufgestellt wird, und man wird mit Hesse[24]) nur übereinstimmen können, wenn er alle Hypothesen hier verbannt wissen will, die bisher aufgestellt wurden. Dass wir an einen Hegesippus oder Papias, aber auch an einen Cajus nicht zu denken haben, hat Hesse zweifellos sicher gestellt. Allein wir glauben hier auf einen Mann hinweisen zu können,

23) Gegen Hilgenfeld, der solche Spuren entdeckt haben wollte (Kanon und Kritik des N. T. S. 39), vergleiche Hesse S. 46.

24) S. 51—56.

dessen Urheberschaft in Bezug auf unser Fragment aus verschiedenen Gründen sehr wahrscheinlich gemacht werden kann.

Wir kennen mit Ausnahme der damaligen Bischöfe nicht viele hervorragende Personen aus der Zeit zwischen 170—190, welche der römischen Kirche angehört haben. Aber einen Mann kennen wir allerdings, der, zu Rom gebildet, in jener Zeit wol auch zu Rom gelebt hat, einen Mann, der durchaus nach allen Seiten als ein orthodoxer Kirchenmann erscheint, so dass Eusebius, der Vorsichtige, selbst wörtliche Auszüge aus seinen Schriften gibt, einen Mann, der gegen Marcion und seine Anhänger in umfassenden Schriften polemisirt hat — den Rhodon.[25]) Und eigenthümlicher Weise — dieser Mann hat auch gegen Tatian polemisirt, ja er ist überhaupt der Erste, von dem wir wissen, dass er den Tatian angegriffen; aber er hat nicht nur gegen Tatian polemisirt, er ist der Einzige, der jenes *Προβλημάτων βιβλίον* erwähnt und bekämpft, welches wir auch in unserem Fragment, und nur noch da, erwähnt und bekämpft fanden; jene Stelle nemlich, die wir oben anführten, war seinen Werken entnommen. Und endlich, er hat gegen Tatian polemisirt in seinem Werke gegen die Marcioniten.[26]) So also fasste er die Tatianische Häresie auf, dass sie gleichsam ein Ausläufer der Marcionitischen sei und dieser ähnliche Ziele verfolge. Dieses Alles kann man dem angeführten Capitel des Eusebius entnehmen, und man wird wahrlich sehr bedenklich seyn müssen, wenn man sich hier dem Schlusse entziehen will, jener von Eusebius geschilderte Rhodon und der Verfasser unseres Fragments seien identisch. Eusebius schildert uns einen Mann zu Rom (ursprünglich Schüler des Tatian zu Rom[27]), dann aber dessen Gegner), der zwischen 170—190 geschrieben, vornehmlich gegen Marcion, aber in diesem Buche auch den Tatian widerlegt hat, der ausserdem besonders eingehend mit den „Problemen" des Tatian sich beschäftigt hat und sie noch in einer besonderen Schrift zu lösen verheisst. Auf einen zu Rom um 170—180 schreibenden Verfasser führt uns aber auch unser Fragment, und dieser Verfasser schreibt auch gegen Tatian und behandelt Tatian auch als einen der Marcionitischen Häresie verwandten Ketzer und nennt dazu gerade jenes Problemenbuch, welches ausser ihm nur jener von Eusebius geschilderte unserem Verfasser jedenfalls sehr geistesverwandte College erwähnt. Man wird hier

25) Siehe über ihn *Euseb. h. e.* V, 13, wo auch die Auszüge aus den Werken des Rhodon.

26) *Euseb. h. e.* V, 13, 8.

27) *Euseb. h. e.* V, 13, 1. 8.

schwerlich mehr an eine Doppelgängerschaft — denn das wäre es — der beiden Verfasser denken dürfen, und wir glauben somit zu einem nicht geringen Grade von Wahrscheinlichkeit die Hypothese erhoben zu haben: **der Verfasser des sog. Muratori'schen Fragments ist Rhodon.**[28])

Hiemit sind wir mit unserer Untersuchung zu Ende. Der polemische Abschnitt im Fragment, bisher die dunkelste Stelle in dem schwierigen Schriftstücke, ist zum eigentlichen Schlüssel geworden für ein richtiges historisches Verständniss des werthvollen Documents. Das Dunkel, welches bisher über den Schluss des Fragments und damit über das ganze Fragment selbst gelagert war, hat jener unschuldige Mönch verbreitet, der im Interesse seiner Evangelienharmonie das *Tatiani* seiner Abschrift corrigirt hat. Damit hatte er in der That das eigentliche Centrum des Schlussabschnittes zerstört und den Gelehrten ein Räthsel aufgegeben, dessen Lösung unmöglich war, bevor man nicht das ursprüngliche *Tatiani* im „Palimpsest" ermittelt hatte, welches aber dann völlig zu durchschauen auch dem blödesten Auge nicht schwer fallen konnte.[29])

[Leipzig, 19. December 1873.]

---

28) Nur die eine Schwierigkeit könnte man hier geltend machen, dass nach Euseb. Rhodon griechisch geschrieben hat, während unser Verfasser lateinisch schrieb. Allein, warum soll nicht ein und derselbe Verfasser (man denke an Tertullian) in beiden Sprachen haben schreiben können? Macht man aber hiegegen geltend, dass der ursprünglich aus Kleinasien stammende Rhodon wol kaum lateinisch geschrieben haben dürfte, so ist dagegen zu bemerken, dass Rhodon lange genug in Rom verweilt haben mag, um sich das Lateinische anzueignen (dass er überhaupt in Rom lebte, beweist auch sein Gespräch mit Apelles). Und vielleicht erklärt sich so gerade das eigenthümliche Patois, in welchem das Fragment geschrieben ist. Wie ein in der Schweiz lebender Franzose den dortigen deutschen Volksdialekt sprechen lernt, ohne das Hochdeutsche zu kennen, so mag es manchem in Rom weilenden Griechen gegangen seyn: die *lingua rustica* und seine eigene Muttersprache — das war es, was er hörte.

29) Es mag zum Schluss gestattet seyn, einer Hypothese zu gedenken, die jüngst Zahn in Göttingen (Götting. Gelehrt. Anzeig. 1873. Stück 39. S. 1553—1555) aufgestellt hat. *Iren. adv. h.* III, 2, 1 lesen wir: *Et hanc sapientiam unusquisque eorum esse dicit, quam a semetipso adinvenit, fictionem videlicet, ut dignum secundum eos sit veritas, aliquando quidem in Valentino, aliquando autem in Marcione, aliquando in Cerintho, postea deinde in Basilide, fuit aut (?) et in illo, qui contra disputat, qui nihil salutare loqui potuit.* Mit Recht macht Zahn geltend, dass unter jenem „*ille qui contra disputat*" nicht ein beliebiger Jemand, sondern ein bestimmter Häretiker gemeint sei. Er vermuthet nun weiter, Irenäus habe wol *ἀντιταττομένῳ* geschrieben und mit diesem Worte an *Τατιανός* angespielt. Somit hätten wir in dem *ille, qui contra disputat,* Tatian zu vermuthen. So plausibel diese

Miscellen.

I. Die neue preussisch evangelische Kirchengemein- und Synodal-Ordnung.

Nach evangelisch lutherischem Grundsatz beruht alles Heil der Gemeinden darauf, dass reines Wort und reines Sacrament darin im Schwange gehe. Wo das geschieht, da bauet von selbst sich auch im Aeusseren die Gemeine zu einem heiligen Bau. Alle Sorge des Kirchenregiments hat also darauf zu gehen es zu ermöglichen, dass allerwärts reines Wort gepredigt und reines Sacrament verwaltet werde. Wo dafür ein hohes Kirchenregiment sorgt, da bedarf es keiner weiteren äusserlicheren Massnahmen; wo es nicht geschieht (und es gibt ja Länder, wo es nicht geschieht, sondern das Gegentheil, aus der Beschaffenheit der Bildungsschulen für das kirchliche Lehramt zu urtheilen), da werden auch anderweite äusserliche Massnahmen kein Heil schaffen, sondern je mehr sich deren der Unglaube bemächtigt, vielmehr Unheil und Verderben. — Allerdings besagt nun eine höchste hocherfreuliche und hochtröstliche Erklärung vom 10. Septbr. 1873, dass durch die neueste evangelische Kirchengemein- und Synodal-Ordnung „der Bekenntnissstand in keiner Weise berührt werde". Aber steht damit wol im vollen Einklang (und Anspruch auf ultramontane Unfehlbarkeit erhebt jene Erklärung doch sicher nicht) überhaupt die Gesammtaussage der Theologie und des Kirchenrechts von einem allezeit *a priori* und *a posteriori* anzunehmenden untrennbaren Connex zwischen Kirchenverfassung und Bekenntniss, und dann insbesondere auch theils die notorische Intention hoher kirchlicher Behörden [1]), theils die leidige jetzt bereits erkennbare, auf Grund negativster Wühlereien mit Connivenz hoher Behörde bei Ausführung der neuen Ordnung geschaffene empirische, das Bekenntniss allerdings schwer

---

Annahme ist, so wird man doch ein sicheres Urtheil nicht abgeben können, da der Text der Stelle von *fuit* an verderbt zu seyn scheint. — Was Zahn's Einwendungen betrifft gegen die Beziehung des *postea deinde,* welche ich (Zur Quellenkritik u. s. w. S. 55) vorgeschlagen, so bekenne ich gern, dass mich dieselben allerdings in meiner bisherigen Auffassung bedenklich gemacht haben; allein ich muss sie noch immer für mindestens ebenso berechtigt als die Zahn's halten. Zahn scheint es zu übersehen, dass *aliquando* nicht nur bei Cerinth, sondern auch bei Valentin und Marcion steht, so dass diese drei doch zusammengerückt von Basilides gekannt zu seyn scheinen.

1) Die Intentionen insbesondere des preussisch evangelischen Oberkirchenraths und namentlich seines Präsidiums, durch dessen Instruction schon der Inhalt des Königl. Erlasses selbst ungescheut arg hat geschwächt werden dürfen, liegen ja aus Thatsachen klar vor. Und bekennt doch zum Ueberfluss selbst direct hinsichtlich der neuen Gemeindeordnung und ihrer unionistischen Tendenz die ministeriell officiöse Prov.-Correspondenz trotz der Allerhöchsten

tangirende Gestaltung eines neuesten Gemein- und Synodalwesens?[1]) Und würde eventuell wol die katholische Kirche durch beruhigende blosse Erklärung der bezeichneten Art wirklich bei kirchlicher Verfassungsoctroyirung sich beruhigen lassen? Diese Fragen, welche die Gewissen nicht Weniger bekümmern, sind uns sehr ernste, und wir bitten Rechts- und Sachkundige ernstlich um gründliche Erörterung. G.

II. „Die lutherisch orthodoxe Parthei ihrer Mehrzahl nach auf Seiten der römischen Bischöfe", schreit man dermalen vielfach (z. B. Hall. Zeitung 1873 Nr. 218); genauer mit den Worten *Dr.* A. Zahn's (laut Hall. Ztg. a. a. O.): „Wo ist der heilige Zorn über Roms Sünden? Dieselben Männer, welche die Union mit den Reformirten verabscheuen, verschlucken Roms Irrthümer wie Delicatessen; sie fallen unter das Wort Christi, dass sie Mücken seigen und Kameele verschlucken!" Von dieser allzu saftigen Rede ist so viel richtig, dass, wo und insoweit — bei fortdauerndem vollsten Rechtsbestande der (doch eben nur durch den Episcopat und Papat repräsentirten) römisch katholischen Kirche in Deutschland — den römisch Katholischen in ihrem dermaligen Vertheidigungskampfe durch nur protestantische Majoritäten statt so zeitnothwendiger christlicher Duldung und Versöhnlichkeit jetzt Unrecht und Gewalt zu geschehen scheint, wo sie also bezugsweise, freilich vom kathol. Standpunkte, die Sache des kirchlichen Rechts und kirchlicher Freiheit zu vertreten scheinen (muss man denn aber nicht auch gegen den Feind gerecht seyn, wenn man mit Ehren Protestant heissen will?), da im Princip (ganz abgesehen von der Praxis) die Lutherischen mit ihnen bescheidentlich sympathisiren; unwahr aber, ja lügenhaft und verleumderisch ist es, dass sie darum die ungeheuren Unterschiede, die sie von den Katholischen trennen, irgend geringer oder gar nichts achteten. Und diese Stellung zu den Katholischen dürfen sie wol offen

---

Erklärung ausdrücklich (s. Hallische Zeitung 1873 Nr. 226) ganz im Einklang mit der oberkirchenräthlichen Instruction: „Die neuen Einrichtungen sollen auf dem Wege der Verbindung zu gemeinsamen praktischen Aufgaben die überspannten Gegensätze über einzelne Bekenntnisslehren mildern und die innere Ueberwindung derselben fördern helfen."

1) In Betreff der kirchlichen Gemeindewahlen am 4ten Januar 1874 hat sich ja vielfach nur allzu deutlich erfüllt, was Ps. 80, 14 vom Zerwühlen geschrieben steht; und für diese „frei gewählten Organe der Gemeinden" fordert die Presse (Hall. Zeitung 1874 Nr. 4) nun bereits „Mitwirkung bei der Gestaltung der Kirchenlehre und der Sacramentsverwaltung". — Gott Lob aus Herz und Mund eines jeden, der diesem kirchlichen Organismus nicht angehört!

und unbefangen aussprechen, da sie in keiner Weise nur von fern von den römisch Katholischen[1]) in ihrem rechtlichen Besitzthume zur Zeit gekränkt worden sind und gekränkt werden, während allerdings die Reformirten und ihre Patrone sie mittelst der Unification um ihr heiligstes Besitzthum gebracht und all das endlose Wirrsal und all die namenlose Rechtskränkung angerichtet haben, worunter die Lutherischen seufzen. Nicht also die römisch Katholischen, wol aber die Reformirten sind zur Zeit ihre eigentlichen *hostes*, wenn auch in einzelnen Personen möglicherweise immerhin noch *amici hostes*. G.

III. Die „göttliche Beglaubigung der Union".

Ein Programm derjenigen kirchlichen Parthei, welche in Preussen dermalen das innere Scepter führt[2]), unterzeichnet von einem Hofprediger Baur, Hofprediger Kögel, Staatsminister v. Bethmann-Hollweg, Prof. Cons.-R. Kleinert, Geh.-R. Matthis, Prof. Messner in Berlin, Hofprediger Rogge in Potsdam u. s. w., und mitgetheilt in der Kreuzzeitung vom 19. Septbr. 1873, erklärt u. A. — indem es trotz der bekannten Allerhöchsten Declaration, dass durch die neue Kirchengemein- und Synodal-Ordnung weder das Bekenntniss noch die Union irgend berührt seyn solle, alle dieser gemäss zu Wählende verpflichtet, „rückhaltslos einzustehen für die Aufrechthaltung der Union"[3]) —, dass diese specifisch preussische Union in einem Vierfachen „durch Gottes Gnade beglaubigt worden" sei. Und welches sind denn diese ihre vier göttlichen Beglaubigungen? Man höre: 1. „Gemeinsames Bekennen" — wovon doch Niemand etwas, sondern jeder nur das grelle Gegentheil bemerkt hat (noch ganz neuerlich z. B. in Sydows Fall und bei dem Greuel der kirchlichen Wahlen); 2. „gemeinsame wissenschaftliche Arbeit" — als wäre „wissenschaftliche" Arbeit, von jeher der ganzen Theologie gemeinsam, nicht vor und ausserhalb der Union mindestens ebenso

1) Wie leider allerdings von den griechisch Katholischen die Lutheraner der Ostseeprovinzen.

2) Dies führte sie noch vor wenigen Monaten, als diese Worte geschrieben wurden; jetzt, wo sie gedruckt werden, führt dasselbe, wie man glauben muss, ein protestantenvereinerisch gesinntes Regime. Die Red.

3) Und diese — wirklich die preussische Union — wird dabei mit nicht geringeren Namen genannt, als „ein segensreicher Halt gegen Deutschlands kirchliche Zersplitterung, eine wichtige [soll vielleicht heissen mächtige, oder wuchtige] Schutzwehr gegen Roms List und Gewalt" (Ausdrücke, die eine interessante Vergleichung darbieten mit einem uns so eben in einer neuesten Schrift [Wie Union und Nationalkirche gemacht wird. Lpz. 1874. S. 4] begegnenden: „Unionsmacherei, diese gleichsam verschämte Vorläuferin der Nationalkirchenmacherei").

reichlich vorhanden gewesen und vorhanden, ihre gepriesene unionistische Gemeinsamkeit aber auf irgend etwas Anderem massgebend beruhend, als auf dem octroyirten Unionsreverse aller zu höherem Kirchen- und ordentlichem wissenschaftlich theologischen Lehr-Amte zu Berufenden; 3. „gemeinsame Liebeswerke“ — als wären solche allen gläubigen Gliedern und Genossenschaften der Kirche seit 18, 3 und dem letzten Jahrhundert nicht mindestens eben so christlich lebenskräftig gemeinsam gewesen, als seit 1817 in der preussischen Union, und als wäre die Liebe, die wahre selbstverleugnende Liebe irgend geflossen aus dem Princip und der Praxis dieser Union, und 4. „gemeinsame Pflege der im Auslande wohnenden evangelischen Deutschen“ — dies (das einzige *Specificum*) bei der Bedeutung des Objects ein kaum erkennbares, ja, weil dabei immer doch nur unionistisch egoistisches, rein verschwindendes Nichts. G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Stroebel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,*

redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

Heinr. Ziegler (Gymnasiallehrer [jetzt Prediger]), Irenäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag z. Entstehungsgeschichte d. altkathol. Kirche. Berlin (Reimer) 1871. XVI u. 320 S.

Das vorstehende Werk ist als eine Fortsetzung und Er-

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

weiterung der Studien desselben Verf.'s, welche im J. 1868 in einer Programmabhandlung des Joachimsthaler Gymnasiums unter dem Titel: „Irenäus' Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und Kirche" veröffentlicht wurden, zu betrachten; es ist dem Oheim des Verf.'s, Prediger Sydow in Berlin gewidmet. Schon Vorwort und Einleitung zeigen, dass der Verf. nicht blos leiblich mit dem neuerdings vielgenannten Prediger verwandt sei. Es war nicht das Interesse, welches Ziegler an der Persönlichkeit des Irenäus selbst nahm — diese „würde mich zu einer solchen Arbeit nie aufgefordert haben" —, es war vielmehr die Grundanschauung, dass die Entstehung der altkatholischen Kirche an Irenäus, einem Hauptüberleiter aus dem nachapostolischen Zeitalter zur Katholicität, nachgewiesen werden könne, und der Umstand, dass Irenäus in neuerer Zeit „auffallend selten und meist nur bruchstückweise eingehendere Behandlung gefunden hat", was Z. zu dieser ausführlichen Bearbeitung bewog. „Bisher waren wir in Bezug auf I. in vielen Punkten auf die fleissigen und zum theil sehr scharfsinnigen, aber nach dem heutigen Stande der Forschung unzureichenden Arbeiten früherer Jahrhunderte angewiesen."

Freilich in einer Beziehung glaubt Z., wenn auch auf dem neueren, höheren Standpunkte der Wissenschaft stehend, nichts wesentlich Neues hervorbringen zu können, in Bezug nemlich auf die äussere Gestaltung des Lebens dieses Kirchenvaters. „Ebendeshalb" — so schreibt er im Vorwort S. XII — „habe ich auch geglaubt, mich in diesem Punkt kürzer fassen und nicht auf weithergeholte Combinationen und unsichere Hypothesen einlassen zu sollen, die den Leser ermüden, ohne uns doch in irgend einem wesentlichen Punkte eine sicherere Kenntniss der Lebensschicksale des Irenäus und der äusseren Verhältnisse der Kirche zu seiner Zeit zu verschaffen."

Das lässt sich nur loben, und so haben wir denn eine solide Untersuchung einerseits und andererseits sicherlich auch eine, die nur zum theil sehr scharfsinnigen, dem heutigen Stande der Forschung gegenüber aber unzureichenden Arbeiter früherer Jahrhunderte ergänzende Arbeit zu erwarten. Sie ist des Studiums werth und wird gewiss die Vergleichung mit den früheren, mir ebenfalls zu Gebote stehenden Arbeiten leicht aushalten.

Ueber die Einleitung zu der Schrift (S. 1—13) von vorn herein ein Urtheil zu fällen ist schwer, höchstens liesse sich sagen, diese Einleitung, welche factisch nur die aus der ganzen Arbeit sich ergebenden Resultate kurz zusammendrängt, hätte besser am Ende als Ausleitung einen Platz gefunden,

weil sie eigentlich nur zum kleineren Theile einleitend, zu dem Thema vor- und bahnbereitend ist. Sie trägt den Namen mit — wie mir's scheint — noch grösserem Unrecht, als die Wissenschaft der „Einleitung ins Alte und Neue Testament". Doch deutet der Verf., was nicht geleugnet werden kann, hier schon klar an, auf welchem theol. Standpunkte das Werk entstanden ist; die Einleitung läutet eine neologische Schrift ein. *Ex ungue leonem!*

Der Inhalt der Schrift ist kurz folgender: Der I. Haupttheil behandelt des Irenäus Lebensverhältnisse und Wirksamkeit (1. Vaterland und Geburt. 2. Lehrer, Bildung, Charakter. 3. Fernere Lebensschicksale. 4. Stellung des I. zu den kirchlichen Partheien seiner Zeit: *a.* Paulinismus.* *b.* Irenäus und der Passahstreit.** *c.* Irenäus und der Montanismus. *d.* I. und der Gnosticismus.). Im II. Haupttheil wird die Lehre des Irenäus zusammenhängend dargestellt: 1. Abschnitt: Lehre von der Quelle und Norm der christl. Erkenntniss (1. Ansehen und Gebrauch der Schrift bei I. 2. Ansehen und Bedeut. der Tradition bei I. 3. Autorität der Kirche und des Episcopats.). 2. Abschnitt: Die Theologie des Irenäus (1. Wesen Gottes. 2. Göttliche Offenbarung.). 3. Abschnitt (Anthropologie). 4. Abschnitt (Christologie). 5. Abschnitt (Eschatologie).

Der erste Haupttheil behandelt also die äusseren Lebensverhältnisse des Irenäus und seine kirchliche Wirksamkeit, und hierin der erste Abschnitt Vaterland und Geburt. — Ueber das Leben des Irenäus gibt es eine auch von Z. gekannte und zugestandenermassen benutzte *Dissertatio* Massuets (in seiner Ausgabe unter den *Dissertationes praeviae* die zweite). Bei der Vergleichung mit dieser fand ich nun aber eine so überraschende Abhängigkeit Z.'s von Massuet, dass ich gleich die ersten Resultate der neueren Forschung als recht alte und bald die alten als nur zum theil scharfsinnig (darin stimme ich mit Z. überein), die neuen Hypothesen, vor welchen Z. noch im Vorwort sich zu hüten versprach, als recht wenig sicher erkannte, die neuen Combinationen aber (und auch darin

---

* Ganz andere Resultate hat Kahnis gefunden, welcher den Johanneismus des Irenäus trefflich nachweist und hervorhebt. Freilich hat Z. das Interesse, den ephesinischen Johannes, den Lehrer des Polykarp, als den Presbyter zu erweisen und des Apostels Aufenthalt in Ephesus für eine Täuschung zu erklären.

** Mit grosser Zuversicht spricht es Z. aus S. 49: Dass dieses (Johannes) Evangelium, in dem das letzte Mahl Jesu wirklich kein Passahmahl ist und Jesus wirklich am 14. Nisan als Passahlamm stirbt, dem Bestreben (!) der Katholiker (!) nach evangelischer Bestätigung ihrer Anschauung vom Osterfeste und der Bedeutung des Todes Christi seine Entstehung mit verdankt (!), sei hier nur beiläufig erwähnt.

weiss ich mich mit Z. einig) als durchaus nicht weithergeholte erkannte. Sie stehen und fallen zum theil mit Massuets Resultaten. Ich verweise hierüber die Leser auf eine kurze, darauf näher eingehende Abhandlung: Wann ist Irenäus geboren? die vor kurzem hier erschienen ist.

Interessant aber ist es vor allen Dingen, zu sehen, was für ein Bild des Irenäus Herr Z. uns zeichnet. Der Abschnitt über den Charakter des I. enthält nur Lobenswerthes. Aber auf S. 16 lesen wir doch schon: „Hiermit ist es nicht unvereinbar, wenn Irenäus von der Offenbarung Johannis sagt, dass sie vor nicht langer Zeit geschaut sei, sondern fast in seinem Zeitalter, gegen das Ende der Regierung Domitians; denn erstens hat Irenäus an dieser Stelle entschieden **das Interesse**, die Abfassungszeit der Apokalypse seinem Zeitalter möglichst nahe zu **setzen**, und er rückt sie ja auch in der that aus dem Jahre 68 bis gegen das Jahr 96 herab, zweitens aber ist die Bedeutung des Wortes *γενεά* eine nicht ganz fest bestimmte, und setzen wir ihre Dauer auf 30 Jahre an, so kann Irenäus allerdings, wenn er von seinem Geburtsjahre diese 30 Jahre zurückging, von der Abfassung der Apokalypse sagen, dass sie beinahe in seinem Zeitalter geschehen sei.“

Irenäus ist nach Z. um 147 geboren, die Apokalypse ist nach Z. 68 n. Chr. entstanden. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten liegen 79 Jahre. Nun hat aber Irenäus das Interesse, die Offenbarung Johannis möglichst nahe an sein (des Irenäus) Zeitalter zu rücken. Darum schreibt Irenäus zuerst flugs, wie die Schuldner im Gleichniss vom ungerechten Haushalter, statt 68 die Zahl 96. Mich wundert, dass Z. nicht den Irenäus 98 schreiben lässt; denn wie leicht konnte er aus jener Zahl 68 die andere 98 machen! Er brauchte nur die 6 herumzudrehen, so war es eine 9, und 30 Jahre waren gewonnen! Doch halt! Es wäre erst zu erweisen, dass Irenäus die arabischen Ziffern gekannt hätte. Gleichviel, Irenäus schrieb 96 nicht aus Irrthum, sondern aus Interesse, log also dem Alter der Apokalypse 28 Jahre ab. Schon auf S. 16 des Ziegler'schen Buches, auf der dritten Seite des Abschnittes, welcher von Irenäus selbst handelt, wissen wir, dass Irenäus ein wissentlicher Fälscher war. Ich erkläre, dass ich Herrn Z. nicht falsch verstehen will, dass ich seine Worte leider nicht anders verstehen kann. Aber viel ist mit 28 Jahren noch nicht gewonnen; es bleibt noch ein Rest von 51 Jahren zu tilgen. Um auch diesen Zeitraum wegzuescamotiren, verlegt sich Ziegler's Irenäus auf zweideutige Redensarten, er gebraucht das Wort *γενεά*, „dessen Bedeutung nicht ganz fest

bestimmt ist". Die Stelle heisst: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς. Die gewöhnlichen Bedeutungen dieses Wortes γενεά sind nun: 1. Geburt, 2. Abkunft, Geschlecht (auch wol Geburtsort, Heimath, selten), 3. Menschenalter (von 33⅓ Jahren nach gewöhnlicher Annahme der Durchschnittszeit), 4. Nachkommenschaft. Die Bedeutungen 2. und 4. fallen hier gänzlich aus, sie geben in unserer Stelle keinen Sinn. Die dritte Bedeutung wird durch den Zusatz ἡμετέρα ausgeschlossen; man kann wol zwei Menschenalter als Zeitraum von 66⅔ Jahren, drei als ein Jahrhundert annehmen, aber nicht wird man sagen: mein (des Individuums) Menschenalter beträgt circa 30 Jahre. Des Irenäus Zeitalter beträgt nicht 33⅓ Jahre, sondern die wirkliche Zeit seines Lebens. Ich will annehmen, dass man mit γενεά ἡμετέρα das habe bezeichnen können, was wir „meine Zeit" in den Redensarten „zu meiner Zeit" u. s. w. nennen, obwol mir Beläge dafür durchaus fehlen; aber dann beginnt „unser Zeitalter" (durch γενεά ausgedrückt) mit unserer Geburt und nie und nimmer 30 Jahre vorher, geschweige denn 51 Jahre. Ziegler lässt den Irenäus unter γενεά dreierlei verstehen: 1. Geburt, Anfang der Lebenszeit, meinethalben Geburtsjahr, 2. Zeitalter des Individuums, 3. ein Menschenalter von 30 Jahren. Der Begriff γενεά mag nicht fest bestimmt seyn; aber wer gibt dem Irenäus ein Recht, diese drei Bedeutungen des Wortes gleichzeitig zu benutzen und so zu verbinden, dass vor das Zeitalter vom Geburtsjahr rückwärts noch ein Menschenalter gesetzt wird und dadurch seine γενεὰ ἡμετέρα constituirt wird? Wie gesagt, ich halte auch die Bedeutung „meine Zeit" für sehr unsicher*, beginne sie aber jedenfalls erst mit dem Geburtsjahre. Doch wozu diese Künste? Warum soll γενεά nicht hier heissen, was es ursprünglich heisst und was so gut passt: Geburt? Dass ἡμετέρα nur auf Irenäus sich beziehe, bedarf doch wol keines Nachweises mehr.

Ich vermuthe, es ist gegen Ziegler's Interesse, den Irenäus so frühe geboren seyn zu lassen, darum muss diese einzige Stelle, welche beweisen kann, dass Irenäus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angehöre, so höchst sonderbar gedeutet werden, darum muss Irenäus eine zwiefache Schuld auf sich nehmen, erst fälschen, dann mit Hülfe eines fliessenden Begriffes γενεά minder scharfsinnigen Sand in die Augen streuen, um sein entschiedenes Interesse zu verbergen. Aber

---

* Wir verbinden übrigens mit „meine Zeit" noch einen wesentlich anderen Sinn, einen gewissen Theil der früheren Lebenszeit.

ist es recht zu sagen: „Damit ist es nicht unvereinbar“? Wenn man solche Mittel gebraucht, so stimmt das Exempel, aber ist es richtig, ist es mit der Wahrheit vereinbar? Und die Schuld bleibt doch auf Irenäus hängen. —

Warum Irenäus aber ein Interesse habe zu (fälschen) setzen und zu rücken, und Irenäus hat nach Ziegler entschieden ein solches, das wird uns völlig verschwiegen. Diesen Grund hätte aber Z. anführen müssen, wenigstens in einer Anmerkung. Ein Interesse kann ich aber bei Irenäus nicht an jener Stelle und nirgend sonst entdecken, ein Interesse, seine Zeit derjenigen der Abfassung der Apokalypse näher zu rücken. Irenäus spricht im Vorausgehenden von der apokalyptischen Zahl 666. Man hat Euanthas, Lateinos, Teitan als Deutungen aufgestellt, allein entweder wissen wir von dem Worte überhaupt nichts auszusagen oder für uns Christen nichts Passendes. Darauf fährt Irenäus fort: „*Nos tamen non periclitabimur in eo, nec asseverantes pronuntiabimus, hoc eum nomen habiturum, scientes, quoniam si oporteret manifeste praesenti tempore praeconari nomen ejus, per ipsum utique editum fuisset, qui et Apocalypsim viderat.*“ Dann folgt die bekannte Stelle unmittelbar. — Wir wissen den Namen nicht, doch das hat nichts zu sagen. Wir werden uns nicht an der Deutung dieses Namens versuchen, behaupten auch von keiner Deutung, dass sie richtig sei. Denn wenn in unserer Zeit schon der Antichrist käme, und wir also schon das Bedürfniss hätten, den Namen kennen zu lernen, so würde Johannes selbst ihn ausdrücklich genannt haben, statt ihn unter einer Räthselzahl zu verstecken. Denn zwischen der Zeit, wo die Apokalypse geschaut wurde, und meiner Geburt, ist so wenig Zwischenraum, dass ich beide Zeitpunkte als recht nahe, fast an einander liegend bezeichnen kann. —

Irenäus schrieb nach Eusebius τῷ νῦν χρόνῳ (vgl. *praesenti tempore*). Vielleicht fasst man dieses lieber statt als Zeitbestimmung als Dativus des entfernteren Objectes und übersetzt *praesenti tempori* = der gegenwärtigen Zeit d. i. der Gegenwart im weiteren Sinne. Diese Worte befassten also „das Zeitalter“, wie es Ziegler nennt, des Irenäus, also bedeuteten sie allenfalls das, was Ziegler in ἡμετέρα γενεά erblickt, nur mit dem nicht ganz kleinen Unterschiede, dass Ziegler die Zeit des Irenäus einundfünfzig Jahre vor Geburt des Irenäus beginnen lässt, was anzunehmen mir rein unmöglich scheint, und diese von 96 — 192 n. Chr., wo diese Stelle von Irenäus geschrieben wurde, nicht ὁ νῦν καιρός, sondern γενεὰ ἡμετέρα nennen will.

Eins beweist mir diese Stelle sonnenklar, dass zwischen

der Abfassungszeit der Apokalypse, wenn diese 96 n. Chr. zu setzen ist, und der Geburt des Irenäus keine 51 Jahre mehr liegen können, oder der bereits einmal auf der Fälschung aus Interesse betretene Irenäus hat nicht gewusst, was er schrieb, als er die Worte: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ γενεᾶς ἡμετέρας niederschrieb, und so kommt mir jene Stelle und die ganze Schrift des Irenäus nicht vor, als ob wir ihm einen solchen Unverstand zutrauen dürften; und eins ist mir von Ziegler hier behauptet, aber nicht bewiesen, dass Irenäus ein Interesse gehabt habe, die Apocalypse jünger zu machen, und eins ist mir ebenso wenig, ja so wenig bewiesen, dass ich eher Herrn Ziegler es zutraue als Irenäus, dass Irenäus aus Interesse statt 68 die Zahl 96 angegeben habe, dass Irenäus ein wissentlicher Fälscher sei.

Der Zwischenraum zwischen 96 und der Geburt des Irenäus kann nach meiner Meinung nicht grösser als 30 Jahre angenommen werden, und somit ist die Zahl 147, welche Ziegler ansetzt, eine zu späte. Ueber die anderen für ein früheres Geburtsjahr sprechenden Gründe vgl. die oben erwähnte Ausführung: Wann ist Irenäus geboren? —

S. 18 Anm. 5 schreibt Ziegler: „Dass Irenäus auch mit Papias, dem Bischof von Hierapolis und Freunde des Polykarp, zusammengetroffen seyn wird, ist mehr als wahrscheinlich.“ (Also wol gewiss?) Ziegler's Gründe dafür sind folgende: „Er (Irenäus) führt ja nicht nur aus dem 4. Buche der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις des Papias zur Beglaubigung seines Chiliasmus mehrere Stellen an, sondern er hebt den Papias ganz besonders hervor, wenn er auf ihn als einen Hörer des Apostels Johannes, als einen Genossen des Polykarp und als ἀρχαῖος ἀνήρ seine chiliastischen Ansichten stützt 5, 33, 4. p. 810. Auch ist an sich unwahrscheinlich, dass ein so vertrauter Schüler des Polykarp, wie Irenäus, mit einem nahewohnenden Freunde desselben, der apostolische Erinnerungen in reichem Masse bewahrte, niemals sollte zusammengetroffen seyn.“

Nun kommt Papias ein einziges Mal bei Irenäus vor an der oben citirten Stelle chiliastischen Inhalts. Er heisst dort Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ. Mit Johannes ist der Apostel gemeint, wie aus dem vorhergehenden §. 3. hervorgeht. Aber wie folgt aus dem Citat aus einem Buche des Papias und den erläuternden Appositionen „Hörer des Johannes, Freund des Polykarp (zwischen ἑταῖρος und φίλος ist übrigens noch ein Unterschied, den ich nicht gering anschlage), alter Mann“ persönliche Bekanntschaft mit Irenäus? Wenn ihn Irenäus so hoch stellt

und besonders hervorhebt, warum hebt er nicht auch hervor, was Papias ihm selbst gewesen war, warum setzt er nicht hinzu: „welchen auch ich zuweilen als Knabe gesehen habe"? Wie ist es zu erweisen, dass Irenäus, ein Hörer des Polykarp in der frühesten Jugendzeit des I. (denn mehr wissen wir nicht, als *παῖς ἔτι ὤν*, und *πρώτῃ ἡλικίᾳ*), ein „vertrauter" Schüler, etwa ein Hausfreund, des Polykarp war, wie ferner, dass befreundete Altersgenossen, wie Polykarp und der *ἀρχαῖος ἀνὴρ* Papias, von denen der eine in Smyrna, der andere in dem nahen (?)* Phrygien wohnte, sich oft besucht haben? Das sind alles Voraussetzungen, welche nicht erwiesen, aber behauptet und zur Grundlage des Schlusses gemacht werden, Irenäus habe den Papias höchst wahrscheinlich persönlich gekannt.

S. 19 lesen wir: „Mit Emphase (?) führt Irenäus ihn (Polykarp) als seine höchste Autorität gegen den hierarchischen Bischof Victor, wie gegen die Meinungen der Gnostiker an, ihn, den bei weitem glaubwürdigeren und sichereren Zeugen der Wahrheit, als Valentin und Basilides, den vertrauten Schüler und Amtsnachfolger (?) des Johannes, unter welchem Letzteren er **sicher allein** den Evangelisten versteht."

Ist dieser Johannes ein Evangelist im Gegensatz zum Apostel Johannes? Oder der Evangelist Johannes d. i. der Verf. des vierten Evangeliums im Gegensatz zu dem Apostel, dem Verf. der Apokalypse und der Briefe? — Darüber verräth uns hier Ziegler nichts. Und die Gründe für das **sicher allein?** fehlen obendrein. Wir wollen die Untersuchung nicht scheuen, um 1. zu erfahren, welches Glied obiger Alternative Z. gemeint, und 2. ob er mit seiner Behauptung Recht habe. Ich habe eine sorgfältige Notiz aller Stellen mir gemacht, in welchen Johannes von Irenäus erwähnt wird. Es sind folgende Stellen: Johannes wird Verf. des Evangeliums und *μαθητὴς τοῦ κυρίου* von Irenäus genannt I, 8, 5 (zweimal), I, 9, 2. 3 (*Χριστὸς ὁ τοῦ Ἰωάννου διδάσκαλος*), II, 2, 5 (*Domini discipulus.* Citat: Joh. 1, 3), II, 22, 3 (*disc. Domini* in Verbindung mit Joh. 11, 23), II, 22, 5 (vgl. Joh. 8, 56. 57), III, 11, 1. 2; III, 11, 9 (nur Verf. des Evang., nicht zugleich Jünger des Herrn), III, 16, 5 (Joh. 20, 31); III, 22, 2 (Joh. 4, 6 citirt), beidemal zugleich *Domini discipulus* genannt; als Verf. des ersten und zwei-

* Eisenbahnen gab's noch nicht, und alte Leute reisen nicht gern und oft und finden gewiss auch den Weg von Hierapolis nach Smyrna weit und schwierig genug, um ihn nicht allzu oft zurückzulegen.

ten Briefes Johannis wird Johannes genannt *Lib.* I, 16, 3 (Citat von 2 Joh. 11, zugleich *μαθητὴς τοῦ κυρίου*), III, 16, 8 (1. und 2. Joh. citirt, zugleich *discip. Domini* genannt); die Apokalypse heisst das Werk des Schülers des Herrn Johannis I, 26, 3; IV, 20, 11; IV, 30, 4; V, 26, 1; V, 30, 3; V, 33, 3. 4. Der „Schüler des Herrn" ist nach Iren. Verf. des Evangeliums, des 1. und 2. Briefes (der 3. wird eben nicht citirt) und der Apokalypse. Aber man fragt wol, ob Irenäus in dem Verf. der 4 neutestamentlichen Schriften einen Nichtapostel gesehen habe. Nun sagt er III, 1, 1, dass der Verf. des Evangeliums ein Schüler des Herrn gewesen, dass er an der Brust des Herrn gelegen, dass er zu Ephesus in Asien gewohnt habe. Da ist doch wol der Apostel Johannes gemeint. Das *fragm. ad Flor.* stellt Johannes nur zusammen mit denen, welche den Herrn gesehen haben, und bestätigt, dass er in Asien gewohnt habe. Das Letztere erfahren wir aus II, 22, 5, wo noch hinzugefügt wird, dass er ein Schüler des Herrn war. Sein Aufenthalt zu Ephesus wird noch III, 3, 4 (zweimal) berichtet. — Was soll nun die Behauptung Z.'s besagen: „unter welchem Letzteren er sicher allein den Evangelisten versteht"?

Nun findet sich auf derselben Seite in einer Anmerkung eine Abwehr der Meinnng, dass unter dem ungenannten Presbyter, dessen Worte Irenäus IV, 27 ausführlich anführt, Papias zu verstehen sei. „Er führt ihn mit den Worten ein: *Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his qui didicerant* — — IV, 27, 1", und weiter sagt Z. wörtlich: Es ist kaum möglich, hierunter einen Andern, als einen Schüler von Apostelschülern* zu verstehen, während Papias als ἀκουστὴς Ἰωάννου, wie ihn Irenäus nennt, selbst wenn darunter historisch und eigentlich nur der Presbyter zu verstehen ist, jedenfalls nach der Meinung des Irenäus ein Schüler des Apostels gewesen ist. Nach der Meinung des Irenäus war Papias ein Apostelschüler, Schüler des Apostels Johannes. Und oben erfuhren wir, Irenäus verstehe unter Johannes sicher allein den Evangelisten? Ich gestehe nicht zu wissen, was Ziegler sagen will. Es scheint mir aber ein Widerspruch hier zu liegen. — Doch wie stimmt hiermit, dass Ziegler von Irenäus S. 19 behauptet, er habe jedenfalls den Papias für einen Schüler des Apostels Johannes gehalten, und dann wieder S. 126 zu lesen ist: „Noch deutlicher aber erkennt man

* Ich gebe bei anderer Gelegenheit eine andere Deutung dieser Stelle.

das eifrige Bestreben des Irenäus nach apostolischer Beglaubigung alles dessen, was er für wahr und heilbringend für die Kirche erkannt zu haben glaubte, aus dem Umstande, dass er sich ihr zu Liebe eine *pia fraus* zu Schulden kommen lässt, indem er in der schon vorher angeführten Stelle V, 33, 4 den Papias gegen seine (soll heissen dessen) eigne, uns von Eusebius erhaltene Angabe aus einem mittelbaren zu einem unmittelbaren Schüler der Apostel macht und ihn gradezu einen Ἰωάννου ἀκουστής nennt." Dort also jedenfalls Ueberzeugung, hier *fraus!!* Irenäus ist nebenbei ein „Jesuit". Nun von dem Fälscher aus Interesse Irenäus lässt sich eigentlich nichts Besseres erwarten; aber von dem Herrn Ziegler erwartet man solche Widersprüche nicht.

S. 126. 127 lesen wir im Anschluss an obige Stelle wörtlich: „Er führt ferner an einer andern Stelle einen von ihm dem Namen nach nie genannten Presbyter, von dem er specielle apostolische Belehrung über die Uebereinstimmung beider Testamente gegenüber der gnostischen Zerreissung derselben erhalten zu haben behauptet, zuerst als einen, der seine Lehre erhalten hatte *ab his qui apostolos viderant* IV, 27, 1 p. 648, nach der Mittheilung der bezeichneten Belehrung aber ganz naiv und ohne weiteres als einen *Apostolorum discipulus* auf* V, 32, 1 p. 664. Wenn diese beiden Verwechselungen selbstverständlich nicht als bewusste Täuschungen angesehen werden dürfen, u. s. w." — Zunächst ist 5, 32, 1 ein Druckfehler, die Stelle ist 4, 32, 1 zu finden. Ich sehe hier ab von den Zweifeln, ob in letzterem Falle wirklich die Identität jenes unbenannten Presbyter mit diesem *senior Apostolorum discipulus* anzunehmen sei, und ob, die Identität vorausgesetzt, es nicht noch möglich sei, ohne dem armen Irenäus einen weiteren Betretungsfall von — wenn auch unbewusster — Täuschung nachzuweisen, die letzte Stelle ungezwungen zu deuten, ich frage nur: wie kann man wenige Zeilen vorher von einem mit eifrigem Bestreben für apostolische Beglaubigung verbundenen, aus jenem hervorgehenden (und darum frommen) Betrug (*fraus*) reden, wenn man denselben auch um des „guten" Motivs willen *pia* nennt, und jetzt dieses und ein anderes Entstellen des Sachverhaltes „selbstverständlich nicht als bewusste Täuschungen ansehen"

---

* Somit könnte übrigens jener nicht genannte Presbyter dennoch Papias seyn, da ja Ziegler's Gegengrund (S. 19) wegfällt. Wir verstehen übrigens die Stelle anders, indem wir *et ab his, qui didicerant* nicht für einen müssigen Zusatz, eine Tautologie halten. Ob übrigens Papias doch der alte ungenannte Presbyter sei, gehört nicht hierher und ist ein anderes mal näher zu besprechen.

wollen? Für mich versteht es sich von selbst, dass ein solcher absichtlicher Betrug eine bewusste Täuschung sei. Ein unbewusst Täuschender ist kein Betrüger, und ein von einem Bestreben irgend welcher Art zum Betrug Verleiteter täuscht bewusst. So ist mir's allein selbstverständlich.

Doch Irenäus hat noch mehr auf dem Gewissen. Das Fälschen ist ihm zur anderen Natur geworden. So lesen wir S. 36 Anm.: „Aus demselben Grunde“ (der im Vorausgegangenen ausgesprochen seyn soll) „lässt er, wie auch Tertullian (c. Marc. 5, 3), das οἷς οὐδέ Gal. 2, 5 fort III, 13, 3.“ Also eigenmächtig verändern Irenäus und Tertullian (jener ist wol der Verführer, dieser der Verführte?) die handschriftliche Ueberlieferung ins Gegentheil. Es geschah nicht unabsichtlich, durch einen Schreibfehler, sondern aus einem Grunde, also wieder wissentliche Fälschung bei dem sonst für die Heiligkeit und Unversehrtheit der heil. Schrift so eifrig eintretenden Manne. Was man nicht Alles erleben muss! Ja Tertullian, welcher bekanntlich die von uns jetzt recipirte Lesart für eine von Marcion erfundene (irrthümlicher Weise) hält, begeht die wahre Frechheit — anders kann man's doch nicht nennen —, den unschuldigen Marcion der Fälschung zu zeihen, nachdem er selbst die Stelle verfälscht hat. Ist Ziegler der wahre Zusammenhang jener Stelle bei Tertull. bekannt? Weiss Ziegler keinen andern Erklärungsgrund aufzufinden, als Fälschung? Oder ist absichtliches „Fortlassen“ keine solche? — Kennt Z. nicht seines doch sonst nicht so unbeachtet gebliebenen Vorarbeiters Massuet Anm. zu dem angeführten Orte? Da ist zu lesen: *„Sed priorem lectionem fuisse antiquae versionis Italicae ex eo mihi constat, quod Tertullianus lib. V contr. Marcion. c.* 5 *nedum pro ea contendat, sed et cum negativam protulisset ex Marcionis codice, hanc esse vitiationem Scripturae dicat. Deinde Hieronymus et Ambrosiaster observant, id discriminis inter Graecos et Latinos sui temporis codices exstitisse, quod illi negationem praemitterent, hi omitterent. Denique vetustissimus noster San-Germanensis Paulinarum epistolarum codex Graeco-Latinus, veterem Italam, doctissimorum virorum judicio, exhibens, cum Irenaeo habet: ad horam cessimus.“* Ich denke, dieses mal sei die Sache leicht zu erledigen und die Freisprechung der beiden Väter sicher.

Endlich S. 127: „Ja Irenäus scheint mit diesem Streben nach apostolischer Beglaubigung der katholischen Kirche, wenn nicht der Urheber, so doch der Hauptverbreiter noch eines andern grossen Irrthums geworden zu seyn. Lützelberger (Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften, Leipzig 1840) und mit grösserer Vorsicht und mehr

wissenschaftlichen Gründen auch Keim (Geschichte Jesu von Nazara. I. Bd. Zürich 1867. S. 161—167) haben zu erweisen gesucht, dass die ganze kirchliche Tradition über den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes, seinen Chiliasmus und sein gesetzliches Abendmahl am Passahtage aus einer Verwechselung des Apostels mit dem Presbyter Johannes entstanden sei, welche namentlich dem Irenäus mit seinem Streben nach apostolischer Tradition zur Last falle.“ — Nun kommt in einer 4 Seiten langen Anmerkung ein Referat der „wissenschaftlichen Gründe“ Keims, die ich hier unmöglich hinschreiben kann. Welch einen Staub hat doch die „Wissenschaft“ durch die eine Stelle des Papias, des Mannes von mittelmässigem Geiste, dessen Lob Eusebius ganz und gar nicht singt, schon aufwirbeln können! So viele der neueren Forscher über den Papias geschrieben haben — sagte mir kürzlich ein Gelehrter, der an der Widerlegung Keim's das Hauptverdienst hat —, so viel Auslegungen haben diese Fragmente gehabt. Man braucht nun diese eine Stelle, wo sich Papias als einen bezeichnet haben soll*, welcher keinen Apostel selbst gehört und gesehen habe, zum Scheidewasser, um die ganze kirchliche Ueberlieferung zu zersetzen, den neutestamentlichen Kanon zu zerstören; dass es sich unwirksam erwiesen habe, und dass wer zu viel beweisen will, nichts beweise, hat wol die Literatur, welche Keim's Werk hervorgerufen hat, hinreichend dargelegt. Ziegler glaubt gleichwol Keim's Ansicht noch ferner vertheidigen zu können, nachdem „besonnene“ „wissenschaftliche“ Männer sie gründlich widerlegt haben. Die Schwächen der Keim'schen Begründung können ihm unmöglich entgangen seyn, aber er lässt sich auf alle anderen, gegen Keim sprechenden Argumente Hilgenfeld's und Steitz's nicht ein, und bleibt nur bei den Irenäus treffenden stehen. Was Z. nicht sehen will, das sieht er nicht, darauf geht er nicht ein.

Wir constatiren zunächst wieder eine Schuld des Irenäus, eine grosse, die aus seinem leidigen Bestreben nach apostolischer Beglaubigung hervorgegangen ist, also wieder minde-

* Die vielmisshandelte Stelle heisst bei Eus. III, 39: *καὶ ὁ μὲν Εἰρηναῖος ταῦτα· αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν Ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνου γνωρίμων.* Daraus, dass Eusebius sagt, Papias habe in der Vorrede seines Werkes nirgends angedeutet, dass er ein Hörer und Autopt der heiligen Apostel gewesen sei, daraus folgt, dass Papias kein Apostelschuler war, dass aber Irenäus, der fromme, im Betrügen fromm war. Oder heisst *ἐμφαίνει* nicht so, wie wir übersetzten, kann es nicht so heissen?

stens eine *pia fraus!* — Ich kann auf diese Sache nicht weiter eingehen, um den Raum dieser Ztschr. nicht für Unnöthiges allzu sehr zu beanspruchen, aber zweierlei kann ich nicht übergehen. Z. referirt die Annahme Keim's, dass Irenäus aus Polykarp's Munde stets nur die Berufung auf Johannes „den Alten", „den Schüler des Herrn", mit dem er umgegangen war, gehört habe, er referirt sie nicht blos, sondern adoptirt sie und borgt diese Waffe Keim's zum Streit mit Steitz. Aber wo in aller Welt hat denn Irenäus einen Beweis gegeben, dass Polykarp den (Presbyter) Johannes immer als „den Alten" bezeichnet habe? Nennt Irenäus nur ein einziges Mal so den Johannes? Den „Schüler des Herrn" sehr oft, aber wo „den Alten"? Uebrigens hat dann Irenäus den Namen verwechselt, den Presbyter mit dem Apostel. Bei einem Knaben ist das nichts Schlimmes. Aber dann ist's eben ein unbewusster Irrthum. Ziegler sagt jedoch, dass I. mit dem „Streben nach apostolischer Beglaubigung" der Hauptverbreiter, wenn nicht Urheber, eines grossen Irrthums geworden zu seyn scheine. Wie reimt sich das? Offenbar geht Ziegler über Keim hinaus. Dieser nimmt Verwechslung, jener *fraus* an. Dafür kennt aber auch Ziegler den Irenäus als dessen Monograph genauer und weiss, was er ihm zutrauen kann. —

Aber es ist mir unfassbar, wie ein Bearbeiter des Irenäus das Keim'sche Argument gegen Johannes den Apostel, dass Irenäus „den Johannes des Polykarp in der that meist nur als einen Schüler* des Herrn nennt**, wie Papias seinen Presbyter Johannes, und nicht Apostel (2, 22, 5; 5, 33, 5; 3, 11, 3; 4, 11, 1; 5, 26, 1) u. s. w.", referiren konnte, ohne wenigstens gegen dies zu protestiren. Ich habe oben eine Stelle angeführt, in welcher Johannes nur als der Apostel zu denken ist. Denn wenn der Johannes, welcher an der Brust des Herrn lag, und ein Jünger des Herrn genannt wird, nicht der Apostel Johannes war, so sind wir nicht weit davon, zu behaupten, es hat überhaupt einen Apostel Johannes nicht gegeben. — Doch oben liess ich absichtlich eine Anzahl Stellen aus, aus welchen deutlich hervorgeht: 1. dass der *discipulus Domini* und „Evangelist" Johannes an einer Anzahl

---

* Ich setze statt dessen „Jünger des Herrn", da mir der obige Ausdruck nicht ohne Grund gewählt zu seyn scheint, um Apostel und Jünger noch mehr zu trennen.

** Während sonst Z. *in referendo* mitunter „soll", oder die indirecte Rede anwendet, wo er Argumente Keim's berichtet, hat er hier directe Rede, also adoptirt er zweifelsohne das Argument! Z.'s Schlussurtheil ist: „Hiernach scheint es mir, als könne Keim sich für seine Kritik der Tradition über den Ap. Johannes mit vollem Rechte auf Irenäus berufen." S. 131.

Stellen **Apostel** genannt werde, und 2. dass der Apostel Johannes und alle Apostel von Irenäus *discipuli Domini* genannt worden sind; und auf diese Stellen will ich hier doch noch näher eingehen.

1. I, 9, 2 lesen wir: *εἰ γὰρ Πατέρα εἴρηκε, καὶ Χάριν, καὶ Μονογενῆ, καὶ Ἀλήθειαν, καὶ Λόγον, καὶ Ζωὴν, καὶ Ἄνθρωπον, καὶ Ἐκκλησίαν κατὰ τὴν ἐκείνων ὑπόθεσιν περὶ τῆς πρώτης ὀγδοάδος εἴρηκεν, ἐν ᾗ οὐδέπω Ἰησοῦς, οὐδέπω Χριστὸς ὁ τοῦ Ἰωάννου διδάσκαλος· ὅτι δὲ οὐ περὶ τῶν συζυγῶν αὐτῶν ὁ Ἀπόστολος εἴρηκεν κ. τ. λ.* Ich frage, ob **Johannes**, der Evangelist, der nach dem Zusammenhange allein gemeint seyn kann, hier nicht **Apostel** genannt werde? 2. I, 9, 3 in demselben Zusammenhange wird der Evangelist Johannes **Apostel** genannt: *εἰκὸς ἦν περὶ ἄλλου εἰρηκέναι τὸν Ἀπόστολον· εἰ δὲ ὁ Λόγος ὁ τοῦ Πατρὸς ὁ καταβὰς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς, κ. τ. λ.* Jeder, welcher die Stelle nachliest, wird finden, dass sie von Johannes, dem Evangelisten, allein handle. Auch der Name fehlt durchaus nicht. 3. II, 22, 5*: *Sicut Evangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Joannem. Permansit autem cum eis usque ad Trajani tempora. Quidam autem eorum non solum* ***Joannem****, sed et* ***alios Apostolos*** *viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt, et testantur de hujusmodi relatione. Quibus magis oportet credi? Utrumne his talibus; an Ptolemaeo, qui* ***Apostolos*** *nunquam vidit, vestigium autem* ***Apostoli*** *ne in somniis quidem assequutus est?* Beweist die Stelle nichts? 4. III, 3, 4: *Καὶ εἰσὶν ἀκηκοότες αὐτοῦ, ὅτι Ἰωάννης ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς, ἐν τῇ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι, καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον, ἐξήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπών· φύγωμεν, μὴ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.* Nachdem hierauf eine ähnliche Begegnung des Polykarp mit Marcion erzählt ist, fährt Irenäus fort: *τοσαύτην οἱ Ἀπόστολοι καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτῶν ἔσχον εὐλάβειαν κ. τ. λ.* Dass diese Worte eine Verallgemeinerung der beiden kleinen Erzählungen enthalten (deshalb der Pluralis) und mit *ἀπόστολον* auf Johannes, mit *μαθηταὶ αὐτῶν* auf den Polykarp zurückgeschaut werde, ist sonnenklar. 5. III, 3, 4 am Schluss: *Sed et quae est Ephesi Ecclesia a* ***Paulo*** *quidem fundata,* ***Joanne*** *autem permanente apud eos usque ad Trajani tempora, testis est verus* ***Apostolorum*** *traditionis.* Ephesus, von Paulus gegründet, von Jo-

---

* Diese Stelle führt Ziegler an erster Stelle an, doch wol, um zu beweisen, dass Irenäus den Johannes zwar *discipulum Domini,* **aber nicht** Apostel nenne. Das beweist sie vortrefflich! Wie gründlich!

hannes weiter gebaut, ist die wahre Zeugin apostolischer Tradition = der Tradition zweier Apostel. 6. III, 21, 3: „*Et interpretatio consonat Apostolorum traditioni. Etenim Petrus, et Johannes, et Matthaeus, et Paulus, et reliqui deinceps, et horum sectatores, Prophetica omnia ita annuntiaverunt, quemadmodum Seniorum interpretatio continet.*“ Dass unter den *sectatores* zunächst Marcus und Lucas zu verstehen seien, erkennen wir durch Vergleichung mit III, 1, 1, wo es heisst: *Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit Evangelii, cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent, et fundarent Ecclesiam. Post vero horum excessum, Marcus discipulus et interpres Petri, et ipse quae a Petro annuntiata erant, per scripta nobis tradidit. Et Lucas autem, sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur evangelium in libro condidit. Postea et Joannes discipulus Domini, qui et supra pectus ejus recumbebat, et ipse edidit evangelium, Ephesi Asiae commorans.* So heisst Lucas Pauli *sectator* und *discipulus Apostolorum* auch III, 10, 1. So heisst auch Marcus *interpres et sectator* Petri III, 10, 6. Aber wann in aller Welt nennt Irenäus den Verf. des 4. Evangeliums *sectator apostolorum* oder *apostoli*? Im Gegentheil wird in III, 1, 1 durch das dreifache *et* im Schlusssatze durch eine dreifache Steigerung Johannes über Petrus und Paulus emporgehoben als der Apostel, welcher dem Herrn am nächsten stand, zur Abfassung eines Evangeliums am befähigtsten war, und das letzte, höchste, zarteste, das Haupt-Evangelium abgefasst hat. 7. III, 12, 5: *Cum remisissent summi sacerdotes Petrum et Joannem* (sicherlich der Apostel, vgl. Act. 4.) *et reversi essent ad reliquos coapostolos et discipulos Domini, id est in Ecclesiam cet.* Aus dieser Stelle ersehen wir, dass die Apostel sämmtlich den Namen „Jünger des Herrn“ von Irenäus beigelegt bekommen, den er sonst ständig dem Apostel, Evangelisten, Epistolographen und Apokalyptiker Johannes beilegt. Es darf uns darum auch nicht wundern, wenn Irenäus das *epitheton ornans* μαθητὴς τοῦ Κυρίου für Johannes häufiger in Anwendung bringt. War er doch der Lieblingsjünger des Herrn. Diese Nebeneinanderstellung von Aposteln und Jüngern des Herrn, wo dieselben Personen gemeint sind, findet sich in demselben Capitel noch einmal.

Ich denke, diese 7 (mit obiger 8) Stellen genügen, um den Gegenbeweis zu liefern, dass Irenäus den Jünger des Herrn Johannes oft genug als Apostel bezeichne, bzw. die Apostel auch als Jünger des Herrn noch zweimal aufführe. — Aber gesetzt, alle diese Stellen existirten nicht, so würde Keim (und Ziegler) Recht haben, dass Irenäus den Johannes (fast) nur *discipulus Domini* und nicht Apostel nenne; daraus würde

folgen, dass Irenäus unter Johannes vielleicht nicht den Apostel, sondern den Presbyter, den Evangelisten etwa verstanden habe. Allein Irenäus hat ja grade „durch das Streben nach apostolischer Beglaubigung“ den schweren Irrthum bzgl. des Johannes begangen oder hauptsächlich verbreitet. Er ist schuld, dass man heutzutage glaubt, der Apostel Johannes sei in Ephesus gewesen, was historisch eine Verwechselung mit dem Presbyter gleichen Namens seyn soll, und doch hat grade Irenäus nach Keim und Ziegler den Namen „Apostel“ fast gar nicht gebraucht, sondern seinen Johannes nur Schüler des Herrn genannt! Das begreife ein Anderer!

Doch es ist genug. Der Leser wird genug gesehen haben, um zu erkennen, wie schwach die Hypothesen des Herrn Ziegler, wie wenig treu das von ihm gezeichnete Bild des Irenäus sei. Ich kann nicht Seite für Seite des Buches widerlegen; dessen bedarf es auch nicht. Soweit das Buch nicht mit den „Resultaten“ der modernen neuprotestantischen Wissenschaft in Berührung kommt, soweit steht es auf dem Boden der „zum theil scharfsinnigen“, „fleissigen“ früheren Bearbeiter, namentlich Massuets, und diese Abhängigkeit gereicht der Sache selten zum Schaden; wenn aber die neue, überaus fleissig citirte „voraussetzungs- und vorurtheilslose Wissenschaft“ herbeigerufen wird, werden wissenschaftslose Vorurtheile und Voraussetzungen die Mütter zahlreicher Fehlgriffe, ja Sünden gegen den ehrwürdigen Vater der Kirche Irenäus.

[L.]

V. Exegetische Theologie.

1. Aug. Dächsel, Die Bibel mit in den Text eingeschalteter Auslegung, ausführlichen Inhaltsangaben und erläuternden Bemerkungen. Breslau (Dülfer) 1871. 37. Heft. $7\frac{1}{2}$ Gr.

Den Zweck und die Einrichtung dieses zu weiter Verbreitung zu empfehlenden Werkes dürfen wir nach den wiederholten früheren Anzeigen in dieser Ztschr., die von anderer Hand geschehen sind, als bekannt voraussetzen. Wir erklären hier zunächst, dass wir dem Lobe desselben im Ganzen durchaus zustimmen. Es ist sehr praktisch, die nöthige Erläuterung des Textes sogleich mit andern Lettern in diesen einzuflechten; es ist nur zu billigen, dass der Verf. Erörterungen, die ein ausgedehnteres Mass annehmen mussten, erst nach der Erklärung der betreffenden Verse gab; es ist mit trefflichem Geschicke zur Einleitung in die einzelnen Bücher jedesmal ein treffender Ausspruch eines bekannteren Commentators gewählt worden; wir finden hier einen bedeutend grösseren Reichthum von tüchtigen und eingehenden Bemerkungen, als im v. Gerlach'schen Bibelwerke; es ist das Wissenswertheste wirklich in die knappeste Form zusammengedrängt, so dass man auf geringem Raume eine ungemeine Menge anziehenden Stoffes hat. Um das Werk so billig als möglich zu machen, sind zu den Anmerkungen die kleinsten Lettern, die jedoch sehr scharf ausgeprägt sind, gewählt worden. Der Verf. hat endlich die

eingehendsten Studien der neueren exegetischen Werke gemacht und zeigt ein recht gesundes Urtheil in der Entscheidung bei streitigen Fragen. Der Grund aber, auf dem er steht, ist ein entschieden gläubiger, nicht von der modernen Wissenschaft tangirter. Das Alles sind vortreffliche Eigenschaften, und darum sagen wir: der Käufer erhält hier um verhältnissmässig sehr billigen Preis etwas recht Gediegenes. Es ist der gründlichste Commentar für die Laienwelt unter den neueren Bibelwerken, er gibt die Früchte der neuesten gläubigen Exegese.

Allein wir haben uns diesmal zum Ziele gesetzt, nicht sowol eine Anzeige und Empfehlung dieses Werkes zu schreiben. Einer solchen bedarf es nicht mehr. Vielmehr wollen wir hier unsere Wünsche und Bedenken aussprechen, um den Verf. zu deren Berücksichtigung zu veranlassen. In Beziehung auf das Aeusserliche, dächten wir, wäre es für die Verbreitung des Buches besser, wenn das Ende grösserer Complexe, z. B. der Psalmen, der grossen Propheten u. s. w. auch mit dem Ende der Hefte zusammenfiele. Mancher Käufer wünscht sich die Erklärung gewisser Bücher, hat nicht die Mittel für den Ankauf des Ganzen. So geben z. B. noch einige Kapitel vom Daniel in dieses Heft hinein. Es lässt sich dieses System zwar nicht für jedes Buch natürlich durchführen, aber doch für grössere Abschnitte, z. B. die Psalmen, die Salomonischen Schriften.

Sodann sollte bei einem für das Volk bestimmten Werke alles Gelehrte und Fremdartige vermieden werden, die Sprache möglichst populär und rein deutsch seyn. Wir betrachten z. B. die Schlussbemerkungen zu Daniel. Da lesen wir vom Terrorismus der Wissenschaft, von dem Niveau der profanen Geschichte. Wozu dies? Wir haben unsere guten deutschen Ausdrücke, welche jene vollkommen ersetzen und auch dem gemeinen Manne verständlich sind. Auch die Fassung der Gedanken, wie sie in jener von Auberlen citirten Stelle vorliegt, möchte für viele Leser eines solchen Werkes zu hoch seyn. Wenn es da heisst: der Gottesgeist wirkt wesenhafte Geistigkeit, d. h. ein pneumatisches Leben aus Gott und in Gott, welches nicht dieser Welt angehört und in letzter Instanz Verklärungsleben, Auferstehungsleben in geistleiblicher Herrlichkeit ist; ferner: die Cultur ist Erweiterung des Welt- und Selbstbewusstseyns — so halten wir diese Sprache für ein solches, doch auch dem Volke bestimmtes Bibelwerk nicht für populär genug. Der rechte Ton scheint uns die einfachste, schlichteste Sprache bei der Gedanken Tiefe und Reichthum. Je deutscher, je volksthümlicher, je kernhafter, desto besser.

Ehe nun der Vf. sich an die Auslegung der kleinen Propheten machte, hätte er doch eine Einleitung zu der Gesammtheit derselben geben sollen, etwa in der Weise v. Gerlach's mit Benutzung der neueren Forschungen, so dass er einen kurzen historischen Ueberblick über diesen ganzen Zeitraum mit der allgemeinen Charakteristik desselben uns erschlossen hätte, so dass dann bei den einzelnen Propheten darauf recurrirt würde und nur das Specielle beizubringen wäre.

Wir wenden uns zu Hosea 1, 1. Das Meiste, was hier vorgebracht wird, hätte in die allgemeine Einleitung gehört. Zudem hätten wir eine etwas selbständigere Behandlung gewünscht. Das Meiste ist fast wörtlich Keil entnommen, ohne dass dieser hier citirt wäre. Wir finden es lobenswerth, dass von dem Verf. da, wo von einem Exegeten bedeutende Gedanken in besonders trefflicher Form ausgesprochen sind, diese Stellen mit Angabe des Autors wörtlich citirt werden, allein die Hauptsache sollte doch mehr selbständige Arbeit seyn, die Frucht eines längeren sich Versenkens in die Weissagung des Propheten. Ferner ist nicht klar genug gemacht, warum der Prophet von den Königen Israels blos Jerobeam nennt, während er fast bis zum Untergang des Reiches arbeitete, warum anzunehmen sei, dass er ein Bürger des nördlichen Reiches war, und weshalb er dennoch die Könige

Juda's voranstellte. Auch hat der Vf. Keil's Bemerkungen über die schiefe Stellung der Könige des Nordens nicht richtig wiedergegeben, wenn er meint, sie hätten die religiöse Scheidewand aufgeben müssen. Jener sagt ganz richtig: Das konnten sie nicht, damit hätten sie den Fortbestand ihres Königthums in Frage gestellt. Das ist eben der Fluch der bösen That des Anfangs, dass sie das Böse gebären muss, dass das folgende Böse eine nothwendige Consequenz ist, welche unmöglich ungezogen bleiben kann. Darum hat sie selbst der wohlmeinende Jehu vollziehen müssen.

Auch eine kurze Charakterisirung der Sprache Hoseas, die ja doch auch in Luther's Uebersetzung im Wesentlichen sich widerspiegelt, wäre nicht ungeeignet gewesen, da namentlich dem weniger kundigen Leser bei den Propheten Alles zu sehr in einander zu verschwimmen scheint und deshalb eine kräftige Individualisirung zweckmässig seyn muss.

Die Heirath einer Hure (Hosea 1) erklärt D. mit Recht als einen geschichtlichen äusserlichen Vorgang und beweist darin die Unbefangenheit seines Urtheils, nur hätte er besser hervorheben sollen, dass natürlich zu diesem Akte die ausdrückliche Auslegung seines Thuns hinzukam, um so jedes Missverständniss fern zu halten, und diese Predigt legte dann auch den Sinn jener Handlung dar, den v. 2 ausspricht: Israel hurt vom Herrn weg, so dass man nicht mit Keil sagen kann: es sei kein Zweck dieser Heirath angedeutet. Der Zweck ist eben der, in der Hure Gomer Israel als Hure hinzustellen. Es ist allerdings richtig, die Hurenkinder werden nachher nicht mehr erwähnt, sondern nur die ehelichen Kinder, aber darum sind sie nicht bedeutungslos, ihre Bedeutung ist die, die Hurerei ihrer Mutter zu konstatiren.

Etwas eingehender hätte wol die Stelle C. 3, 1 besprochen werden dürfen, die zu den schwierigsten Stellen des Propheten gehört. Einmal wie es heissen könne: liebe das Weib, das von dir, ihrem Ehegenossen, geliebt wird, ein Wort, dessen Sinn allerdings schon Luther treffend mit der Uebersetzung ausdrückte: buhle um sie; denn die Liebe, die erst verlangt wird, muss natürlich eine andere seyn, als diejenige, welche er schon zu ihr als seinem Weibe hat, es muss also der faktische Liebeserweis seyn, der um sie wirbt. Ferner darf die Schwierigkeit nicht übergangen werden, dass es heisst: liebe e i n Weib. Dem Wortlaute nach haben gewiss diejenigen Exegeten mehr für sich, welche unter dieser ein zweites Weib verstehen, das der Prophet entweder nach dem Tode des ersten zur Ehe nahm oder das ihm nur in der Vision zu kaufen geboten seyn müsste. Aus diesem Grunde scheint es rathsam, dem Leser doch auch die andere Deutung hier vorzulegen. Jedenfalls aber müsste die erste Auslegung doch näher begründet werden. Diese Begründung scheint mir daher genommen werden zu müssen, dass ein Weib, das einem fremden Gatten, nicht dem Propheten untreu wurde, nicht geeignet wäre, das Verhältniss Israels zu Gott auszudrücken. Denn der Prophet symbolisirt Gott, Israel ist nun Gott, nicht einem Andern untreu geworden; folglich muss dss hier gemeinte Weib nothwendig die Frau des Propheten seyn, und es gäbe auch keinen zureichenden Sinn, mit Keil eine solche Ehebrecherin unter dem Weibe zu verstehen, die erst nach ihrer Verbindung mit dem Propheten Ehebruch treiben wird. Die Bezeichnung muss ihr bisheriges Leben charakterisiren. Wir dürfen jedoch nicht nnter dem Kaufen v. 2 mit dem Verfasser einen Akkord bezüglich ihrer Unterhaltnng für ihre Wartezeit verstehen, denn das ist nicht der Begriff des Kaufens eines Weibes, sondern offenbar deutet der Prophet damit anf den Umstand hin, dass Gott die Liebe Israels, auf die er das vollste Recht hätte, sich durch seine Mühen erst erringen müsse. Wir verwerfen also die Ansicht von Kurtz: der Prophet biete dies dem Weibe, weil es in sich ging, vielmehr muss er das widerspenstige erst dadurch erkaufen; und wir halten den Einwurf von Keil für richtig, dass kein Wort davon hier stehe, dieser Preis sei für den Unterhalt während ihrer Detention bestimmt. Es ist aber freilich auch kein Kauf eines fremden

Weibes, wie dieser Ausleger sagt, sondern der Kauf des eignen untreu gewordenen Weibes. Das Ungewöhnliche dieses Vorganges erläutert sich freilich nur durch das Verhältniss Israels zu Gott, welches damit symbolisirt werden soll.

Schwer begreiflich ist es, wie der Verf. C. 1, 3 die Namen als symbolische bezeichnen kann, was doch nur für die Fassung einer visionären Heirath einen Sinn hat, während er doch hier einen geschichtlichen Vorgang erkennt, und wie er von Frauennamen reden kann bei der Uebersetzung: Tochter Diblaims. Sollten jene Namen symbolisch seyn, so hätte dies der Prophet bezeichnet, aber eben weil sie es nicht sind, müssen wir hier eine historische Person verstehen. Unrichtig werden zu den Blutschulden des Hauses Jehu in v. 4 die Thaten Ahab's gezählt, die ja schon Jehu rächte. Die Deutung der Tochter v. 6 passt nicht für die historische, sondern nur die visionäre Auffassung, höchstens könnte man sagen: sie bedeute das Volk, das als Tochter des Landes gilt. Die Uebersetzung: ich will sie wegwerfen, ist falsch, dazu bedürfte es hier eines Objektes. Die Bemerkung zu v. 7. endlich aber: indem ich selbst am Kreuz ihren Tod tödte, steht hier zu unvermittelt. So schön die in der Anmerkung mitgetheilten neutest. Bemerkungen sind, so unpassend ist hier jener Zusatz im Texte, der sich in jener Zeit auf politische Hilfe bezog, von der noch dazu zu bemerken ist, dass sie nur für jene Periode galt, in der Juda sich zu Gott hielt. Die Ergänzung am Schlusse von Cap. 1 ist nicht ganz richtig, der Gegensatz ist vielmehr: ihr werdet ohne Gott seyn, ich will euch ferne stehen. Der Tag Jesreel C. 2, 2 kann unmöglich der 1, 4 gemeinte Gerichtstag seyn, obgleich bedeutende Exegeten hiefür stimmen, weshalb immerhin diese Deutung auch angeführt werden mag. Allein die Stellung dieses Namens neben den beiden andern, welche umgewandelt werden, zeigt, dass auch dieser Name hier in veränderter Bedeutung stehen muss. Es bedarf hiefür aber keiner sprachlichen Umänderung, weil in diesem Namen schon die erfreuliche Bedeutung: der Herr säet, liegt. Der Tag ist gross kann ja auch nicht bedeuten: gross in seinen Folgen, sofern in ihm die Keime zur Neugestaltung liegen, sondern seine Manifestation selbst ist eine gewaltige, glorreiche, weil Gott sein neues Volk säet. Auch das Eine Haupt ist hier nicht Christus, denn ihn macht man nicht erst zum Führer, er steht auch nicht auf Einer Linie mit Moses, sondern eine menschliche Persönlichkeit, die im Namen des himmlischen Hauptes den Rückzug leitet. Der Verf. sieht die Vollendung dieser Weissagung im Einzuge in's himmlische Canaan, ich glaube, dass der Blick der alttest. Propheten nicht so weit reichte, sondern richtiger mit Keil die schlüssliche Erfüllung in der Bekehrung Israels zu suchen sei, wann die Fülle der Heiden eingegangen ist.

Der Sinn von v. 4 ist nicht: sprecht das Urtheil, dass eure Mutter nicht mein Weib ist, sondern verhängt einen Prozess über sie, dann u. s. w. Das Volk wird v. 5 selbst zur Wüste, d. h. nicht es entbehrt der Nahrungsmittel, sondern es ist im Gegensatze zum früheren Reichthum kahl, entbehrt der geistigen Lebensströme, die es zu einem gesegneten Volke machen. Bei v. 6 (hier 4) wäre die Bemerkung von Wichtigkeit: die Einzelnen sollen nicht meinen, von der Schuld der Gesammtheit sich loslösen zu können.

Bezüglich der Genauigkeit der Correktur rathe ich, dass wo neben die Luther'sche Uebersetzung die wörtliche Uebertragung gestellt wird, dies auch mit der genauesten Sorgfalt geschehe; z. B. v. 13 war nicht zu setzen: genauer Nasenringen, sondern: ihrem Nasenringe und ihrem Halsbande, da sie ja nur eines hatte. Der 15. Vers sagt: von dort an, nemlich dem Ausgang aus der Wüste, also nicht aus Canaan erhält sie Weinberge, das Thal Achor wird ihr zu einem Thore der Hoffnung, aber nicht so, wie früher, denn damals war es das Gegentheil, sondern im Unterschied von jenem ersten Einzuge, der sich damals als ein unvollendeter eben hiedurch erwies. Daselbst

wird sie singen, der Verf. übersetzt mit Keil: dahin wird sie antworten, wie mir scheint, unnatürlich, da ein solcher Ort noch nicht bezeichnet war, woher Gott Güter bringt. In V. 21 ist das erste „erhören" absolut, also nicht blos Gebete von dir, sondern alle die Bitten, welche das Folgende nennt. Ich will ein hörender und erhörender Gott seyn. In C. 3, 3 dürfen wir nicht den Sinn so fassen: ich will kein anderes Weib nehmen, denn das wäre ein Gedanke, von dem das Folgende nichts weiss, vielmehr drückt der Herr nur aus, wie er dem Volke seine fühlbare Nähe nicht zu kosten geben werde, doch immer mit der Absicht, ihm wieder Gnade zu spenden. In C. 4, 2 war die richtige Uebersetzung anzugeben: man bricht ein. Die ausführliche Darstellung der Verhältnisse in Israel nach v. 5 hätte in die allgemeine Einleitung gehört und wäre so unnöthige Wiederholung vermieden. Der 14. Vers ist nicht richtig erklärt, auch die genauere Uebersetzung nicht angegeben. Der Sinn ist: Meine Rache soll sich nicht gegen eure Töchter kehren, denn sie sind nicht die eigentlich Schuldigen, denn sie selbst, die Väter, gehen bei Seite mit den Huren, und so kommt es (nicht: denn) dass ein Volk, das keinen Verstand annimmt, zu Grunde geht. In v. 16 ist nicht die Einöde gemeint, sondern im Gegensatz zum beschränkten Stalle die ungemessene Weite, wo weit und breit kein schirmender Ort sich findet. V. 17 fasst das Zehnstämmereich (auch Ephraim genannt), nicht den einzelnen Stamm ins Auge. Denn hat Luther ohne Grund beigesetzt. Der Schluss von C. 4 hätte als Ueberschrift über das fünfte Cap. gesetzt werden sollen. Auch „dies" in C. 4, 1, was der Verf. mit Keil auf den vorigen Abschnitt bezieht, muss auf das Folgende bezogen werden, da hier offenbar ein neuer Absatz anhebt. Die schwierige Stelle v. 2 erkläre ich so: verderblich zu handeln (indem שַׁחֲט die Bedeutnng von שַׁחֵת annimmt) und Ausschweifungen treiben sie in ausgedehntestem Masse. Jedenfalls passt die Bedeutung „schlachten" am wenigsten in den Zusammenhang. Die Behauptung v. 3, Ephraim sei hier der Hauptstamm, Israel die übrigen Stämme, ist falsch, Beides bezeichnet das ganze nördliche Reich mit verwandten Namen. In v. 4 fehlt die Angabe der richtigen Uebersetzung. In v. 5 scheint mir der Verf. gegen Keil die richtige Uebersetzung festzuhalten, denn die parallelen Glieder reden ja auch von einem Sturze, nur ist die Herrlichkeit Israels nicht sein Gottesdienst, sondern der Glanz und die Hoheit, mit der es unter den Völkern dasteht. In v. 7 ist das Perfect auch im Deutschen zu setzen, denn es soll das „zu spät" begründet werden. Der Neumond steht hier nicht, wie der Verf. mit Keil annimmt, für die Neumondsfeier, sondern für die Heuchler soll eben der Festtag der Tag des Untergangs werden. Nicht ist daher v. 8 blaset immerhin zu erklären: es hilft euch doch nichts. Vielmehr fordert der Prophet zu diesem Blasen auf, weil er im Geiste den Feind erschaut. In v. 13 hat Luther: konnte helfen gesetzt statt des richtigen: wird können, da ja diese Versuche zu helfen noch der Zukunft angehören. Cap. 6, 3 hätten wir die Beigabe der genaueren Uebersetzung gewünscht, was überhaupt mehr Regel für die Behandlung seyn sollte und sich leicht ausführen lässt, da ja doch fast Wort für Wort Alles erläutert wird. Ueberhaupt glauben wir, dass der Verf. in Hinsicht auf die Luther'sche Bibelübersetzung zu ängstlich ist. Gerade durch Beigabe der streng wörtlichen Uebersetzung, und diese verlangt am Ende doch jeder gewissenhafte Bibelforscher, wird der Uebertragung Luthers nicht geschadet, sondern tritt ihre Volksmässigkeit um so deutlicher hervor. Hüten wir uns vor falscher Furcht! Hier also wird es heissen: lasset uns erkennen, ja lasset uns ringen zu erkennen den Herrn. Wie bei der Morgenröthe ist festgestellt sein Aufgang.

Bis zu diesem Abschnitte wollen wir den Verfasser mit unsern Bemerkungen begleiten, um ihm darzuthun, dass wir aufmerksam seinen Schritten gefolgt sind. Je mehr wir aber dies thaten, um so mehr haben wir auch den Eindruck erhalten, dass hier wirklich eine werthvolle Arbeit vorliegt, die

eine zunehmende Beachtung gewiss finden wird. Denn das ist die Eigenthümlichkeit dieser Arbeit, dass dieselbe weniger Eignes und Selbständiges geben wollte, obwol sich der Verfasser durchaus sein Urtheil wahrt und dieses mit Besonnenheit fällt, als dass sie wirklich das Gediegenste und Beste, was über die zu erklärenden Stellen gesagt worden ist, treulich sammelt und so präcis als möglich zusammenfasst. Wir haben also ein gründliches, gediegenes Werk vor uns, das wir mit gutem Gewissen Geistlichen wie Lehrern und Allen, die in Gottes Wort forschen, aufs beste empfehlen können.

[E. E.]

2. Das Neue Test. — nach der deutschen Uebers. *Dr.* M. Luthers. Revidirte Ausgabe. Halle (Canstein. B.-A.) 1871.

Im II. Hefte des Jahrg. 1873 haben wir die formale Seite des neuen Werkes besprochen. Wichtiger noch sind die sachlichen Aenderungen, die wir nun besehen wollen.

Als gut und löblich können solche Besserungen gelten, die Sinn und Verständniss der h. Schrift födern — und deren ist eine gute Zahl; aber nicht wenige sind unannehmbar, weil der Gewinn daraus zweifelhaft ist, von denen abgesehen, die nach Joh. Ballh. verbessert sind. Die sachlichen Aenderungen theilt Mönckeberg in drei Klassen: 1. Wo der Text der letzten eigenhändigen Ausgabe Luthers v. 1545 seiner Vorzüglichkeit halben (gegen v. Cansteins Verbesserung) wieder herzustellen ist. 2. Wo man auf eine frühere Ausg. Luthers vor 45 zurückgehen muss. 3. Wo nach dem Grundtext zu ändern ist, weil ungenau oder falsch übersetzt worden.

Von M.'s acht Vorschlägen der ersten Klasse sind nur zwei (6 u. 7) angenommen: 1. Eph. 4, 15 statt C. „an dem" wieder L. 45: an den, *αὐξήσομεν εἰς αὐτόν.* Ausserdem will M. setzen heran (wachsen); besser: hinan. 2. Ebr. 11, 1 st. C. „nicht zweifelt" wieder L. 45: nicht zweifeln. Nach der sonst hier geübten Schreibweise müsste es wol gross und in Ein Wort geschrieben werden: Nichtzweifeln (als Parallele von Zuversicht). Die andern sechs Aenderungen sind von den Superrevisoren nicht beliebt: 1. Lc. 3, 23 wünscht M. die aus Versehen 1541 schon weggebliebenen Worte hinter Jahr: „da er anfing" (*ἀρχόμενος*) wieder zu ergänzen. Ist nicht geschehen. 2. Luc. 11, 52 will M. das 1530 schon ausgelassene Wort empfangen vor habt wieder einschieben. Statt dessen hat man *ἤρατε* übertragen durch: weggenommen habt. 3. Joh. 8, 59 fehlt bei L. 45 der Satz: „mitten durch sie hinstreichend". Hier nicht gestrichen. 4. Apg. 4, 12 sind ebenfalls aus Versehen weggeblieben hinter „kein andrer Name": unter dem Himmel. Nicht aufgenommen. 5. 1 Cor. 15, 34 hat L. 45: Wachet recht auf! Schon 1546 geändert in: Werdet doch einmal recht nüchtern! Luthers Text v. 45 nicht erneuert. 6. Jac. 4, 6 fehlt bei L. 45 von sintemal an, wie in den besten alten MSS. Dennoch hier stehen geblieben, wie leider auch 1 Joh. 5, 7. —

Ferner bringt M. 42 Vorschläge, eine ältere Lesart zu geben, die vorzüglicher sei als der Text v. 45. Hievon sind aber 29 nicht genommen, und nur 13 gewählt, nemlich folgende: 1. Mt. 15, 5 gibt L. vor 1530 genauer: Aber ihr sprechet, ein jeglicher solle sagen zum Vater oder Mutter: es ist Gott gegeben, das dir sollte von mir zu nutze kommen. So auch Mc. 7, 11. (*δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς.*) 2. Mt. 26, 12 hat L. 45: — gethan, dass man mich begraben wird. Früher: darum gethan, dass sie mich zum Grabe bereite (*πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν*). 3. Mt. 28, 1 (gehört zur dritten Klasse als Berichtigung der Uebersetzung): Am Abend aber des Sabbats, da anbricht der Morgen des ersten Tages der Woche. 4. 2 Cor. 3, 13 st. „des der aufhöret", vor 1530: des das aufhöret. 5. Eph. 3, 19: die Liebe Christi, die alle Erkenntniss übertrifft — wörtlich nach dem Grundtext und stehend

bei L. vor 45. Die Uebertragung v. 45: „dass Christum lieb haben viel besser ist, denn alles wissen" — in Anm. 6. Eph. 5, 16 hat L. 45: Schicket euch in die Zeit; 1530: Löset die Zeit aus. M. genauer: kaufet f. löset. Ebenso Col. 4, 5. Dagegen ist Röm. 12, 11 behalten: Schicket euch in die Zeit — obschon die besten Codices haben: τῷ κυρίῳ (st. καιρῷ) δουλεύοντες, dienet dem Herrn! — 7. Eph. 6, 15 hatte L. bis 1543: an Füssen gestiefelt mit dem Ev. des Friedens, damit ihr bereitet seid. M. wandelt die Stelle nach dem Grundtext und L. 45 also: An den Beinen gestiefelt als fertig zu treiben das Ev. des Friedens. Fort fällt „damit ihr bereitet seid", als in fertig (ἐν ἑτοιμασίᾳ) schon ausgedrückt. 8. 2 Thess. 2, 7 die Bosheit heimlich. Früher genau: das Geheimnis der Bosheit. 9. Ebr. 9, 9 welche musste zur selben Zeit ein Vorbild seyn — genauer bis 1532: welche war ein Gleichniss auf die (L.: diese) gegenwärtige Zeit (ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν ἐνεστηκότα). 10. V. 11 die nicht also gebauet ist — besser vor 1530: die nicht von dieser Schöpfung (L.: Creatur) ist, ταύτης τῆς κτίσεως. 11. V. 24 der rechtschaffenen — vor 1530: der wahrhaftigen, das M. bessert in: des wahrhaftigen. 12. Jac. 2, 4 und bedenket es nicht recht, sondern ihr werdet Richter und machet bösen Unterschied? — ist wol zu behalten, und kein zwingender Grund, wie geschehen, den Text vor 1530 zu wählen: „Ists recht, dass ihr solchen Unterschied bei euch selbst macht und richtet nach argen Gedanken"? (Eigentlich: und übtet nicht Gerechtigkeit bei euch selbst, sondern wurdet Richter nach argen Gedanken?) 13. Offb. 12, 10 Nun ist — das Reich und die Macht unsers Gottes seines Christus worden — besser bis 1530: Nun ist das Reich unsers Gottes worden, und die Macht seines Christus. — Unter den 29 Stellen, an denen man M. nicht gefolgt ist, sind auch mehrere Lesarten v. 45 mit Recht belassen. Doch scheint uns, an etlichen (7) wär die ältere vorzüglicher, nemlich: 1. Lc. 18, 7 und sollte Geduld darüber haben — früher: Ob ers gleich mit ihnen verzieht (1527: mit ihm), καὶ μακροθυμῶν ἐπ' αὐτοῖς. 2. Joh. 14, 1 Glaubet ihr an Gott, so glaubet ihr auch an mich. Bis 1541 Imper. st. Ind. im Nachsatz: so glaubet auch an mich! 3. 1 Cor. 14, 15 beten mit dem Geist — im Sinn; Psalmen singen im Geist — mit dem Sinn. Im Griech. steht immer *dat. instr.*, und ist auch bis 1530 gleichmässig durch mit gegeben, nicht wechselnd: in und mit. 4. 2 Thess. 1, 10 mit seinen heiligen und mit allen gläubigen — bis 1530 genauer: in (ἐν) seinen heiligen und in allen gläubigen. 5. 1 Pt. 1, 23 wiederum geboren — besser 1522: wiedergeboren, ἀναγεγεννημένοι. 6. Jac. 4, 6 reichlich Gnade — früher: noch mehr Gnade, μείζονα χάριν. 7. Judä v. 10 ist vor 1530 „Thiere" richtig zu erkennen und nicht zu verderben gezogen, und also übersetzt: Was sie aber natürlich erkennen, wie die unvernünftigen Thiere, darinnen verderben sie. — Wenns seyn könnte, möchten etliche ältere Lesarten am Rande mitgegeben werden zur Erläuterung, etwa folgende zehn: 1. Luc. 6, 40 hat L. früher: welcher aber vollkommen wird, der ist wie sein Meister (eigentlich: welcher aber vollkommen ist, der wird seyn ein jeglicher wie sein Meister). 2. Joh. 6, 57 um des Vaters willen — um meinetwillen (nach dem unrichtigen „*propter*" der Vulg.) — besser [?]: durch den Vater — durch mich, διὰ τὸν πατέρα — δι' ἐμέ. 3. Apg. 13, 23 gezeuget — vor 1534: aufgerichtet (ἤγειρε, erweckt). 4. Röm. 1, 10 nemlich an der Schöpfung der Welt — vor 1530 genau: von der Schöpfung der Welt an. 5. Röm. 11, 12 Schade — früher: Abnehmen. 6. Gal. 1, 6 in die Gnade — besser 1523: in der Gnade (ἐν χάριτι: in Gnaden, in kraft der Gnade Christi; vgl. Tit. 1, 2 ἐπ' ἐλπίδι, auf [grund der] Hoffnung). 7. Col. 1, 24 an Trübsalen in Christo — vor 1530: an Trübsalen Christi (*Gen. subj.*). 8. 2 Tim. 4, 1 mit seiner Erscheinung und mit seinem Reich —

früher: bei seiner Erscheinung und seinem Reich. 9. Offb. 2, 13 was du thust — früher wörtlich: deine Werke. 10. Offb. 6, 2 zu überwinden und dass er sieget — bis 1530: sieghaft und dass er sieget (νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ).

In der dritten Klasse hat M. 24 Aenderungen vorgeschlagen, wo Luthers Uebersetzung nach dem Grundtext zu berichtigen sei. Von denen sind vier mit Recht zurückgestellt, weil sie zweifelhaft oder nicht nothwendig sind. Die hier gemachten 20 Berichtigungen sind diese: 1. Mt. 3, 16 und er (Jesus) sahe st. und Johannes sahe. 2. 5, 13 womit soll man's (man) salzen? 3. Luc. 11, 53 zuzusetzen f. den Mund zu stopfen (M. will haben: auszuforschen). 4. Joh. 10, 12 u. 14 der (ein) gute Hirte. 5. Apg. 17, 9 f. Genüge geleistet war f. Verantwortung empfangen hatten (M.: Bürgschaft). 6. 17, 11 diese waren edler denn die zu Thessalonich f. waren die edelsten. 7. 27, 13 erhuben sie sich (lichteten die Anker) und fuhren näher (gen Assos) an Creta hin (ἆσσον nicht Ortsname, sondern Comp. von ἐγγύς). 8. Röm. 8, 3 der Sünde halben, und verdammte die Sünde im Fleisch st. u. verd. die Sünde im Fleisch durch Sünde. 9. 11, 5 (Umstellung) — nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers ward zu ihr gesagt: der grössere —. 10. 13, 5 Darum ists noth unterthan zu seyn f. so seid nun aus Noth unterthan. 11. Eph. 1, 9 f. so er sich vorgesetzt hatte durch ihn, dass es ausgeführt würde, da — f. und hat dasselbe hervorgebracht durch ihn (10), dass es gepredigt würde (M.'s Vorschlag übel: was er sich vorgesetzt, auf dass die Zeit erfüllet würde, dass alle Dinge —). 12. 1 Thess. 2, 3 aus (zum) Irrthum noch aus (zur) Unreinigkeit (οὐκ ἐκ πλάνης — —). 13. Ebr. 3, 16 (Frage) Welche denn (τίνες), da sie höreten, richteten eine Verbitterung an? Warens nicht alle, welche von Egypten ausgingen durch Moses? 14. Ebr. 9, 1 das äusserliche Heiligthum (Heiligkeit); ebenso v. 8: der Weg zum Heiligen. 15. Offb. 11, 2 den Vorhof ausserhalb des Tempels (τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ) st. das innere Thor des T. 16. V. 4 die zween Oelbäume und zwo Fackeln. 17. 13, 8 u. 21, 27 Lebensbuch f. lebendigen Buch (ἐν τ. βιβλίῳ τῆς ζωῆς). 18. 18, 13 Leiber f. Leichname. 19. 19, 10 die Worte „und derer" sind getilgt. 20. 21, 3 die (eine) Hütte Gottes.

Ist hiemit nun der Aenderungen Ziel erreicht? O nein. Und es gereicht zum Lobe der Revision, dass sie noch weiter zu Luthers Text v. 45 zurückgekehrt ist, wo die Späteren, besonders C., ohne Grund „gebessert" hatten. Man beachte nur im Folgenden, wie schön und treu Luther meist übersetzt. Hergestellt bei St. Matth. 3, 8 rechtschaffne Frucht (καρπὸν ἄξιον) f. C. Früchte; v. 12 seine Worfschaufel in der (seiner) Hand; 5, 15 so leuchtet es denn (denen) allen; v. 23 auf den (dem) Altar opferst, προσφέρῃς — ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; 6, 30 — euch thun, o ihr kleingläubigen? (einfacher interpung. statt: euch thun? O ihr —!); 18, 2 stellte das f. es; v. 17 halte ihn als (für) einen Heiden und Z.; 19, 3 um irgend eine (r) Ursach; 20, 12 des Tages Last und die Hitze, τὸν καύσωνα; 22, 23 kein auferstehen f. Auferstehung (μὴ εἶναι ἀνάστασιν. Oft braucht L. diesen subst. Inf., vgl. Apg. 13, 27 mit ihrem urtheilen, 22, 1 mein verantworten, Gal. 3, 21 Gottes verheissen, Phil. 1, 28 ein anzeigen, 1 Pt. 2, 8 des anstossens, Ebr. 11, 1 ein nichtzweifeln); 25, 12 kenne ener (euch) nicht, vgl. 26, 72. — Mc. 4, 24 und (er) sprach; 9, 11 dass Elias muss (müsse) zuvor kommen, ὅτι δεῖ ἐλθεῖν; v. 22 in (ins) Feuer und Wasser, καὶ εἰς πῦρ καὶ εἰς ὕδατα; 12, 44 alles was sie hatte (hat), πάντα ὅσα εἶχεν (hienach ist auch geändert Lc. 21, 4, wo L. 45: hat); 13, 11 bedenket auch (euch), μηδὲ μελετᾶτε; 14, 15 bereit f. bereitet, ἕτοιμον; 14, 31 mit dir auch f. auch mit dir. — Luc. 1, 8 da er Priesteramts pflegte f. das P., ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτόν; v. 17 bereitet Volk f. bereit,

λαὸν κατεσκευασμένον; v. 29 aber ihn f. ihn aber; 2, 4 auf auch (δὲ καὶ) f. auch auf; v. 16 liegen f. liegend (Inf. hier recht deutsch, wo im Griech. das Particip κείμενον. Warum hat M. nicht ebenso wie hier nach L. 45 wieder hergestellt Apg. 7, 32 u. 16, 29: ward zittern f. zitternd?); 3, 1 zu (in) Abilene; 5, 25 gelegen f. gelegt, ebenso 23, 53; 12, 6 nicht eines (r) vergessen (drei Verse weiter des in der umgebogen); 11, 28 das Wort Gottes f. Gottes Wort, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. C. hatte hier geändert nach Offb. 19, 13: Gottes Wort, ὁ λόγος τ. θ., M. bessert umgekehrt Offb. 19 nach Luc. 11; beides unnöthig, Luthers Text muss bleiben. 13, 14 war (d) unwillig, ἀγανακτῶν (ebenso Apg. 11, 5 war (d) entzückt und sah, καὶ εἶδον ἐν ἐκστάσει); 15, 18. 21 in den (dem) Himmel; 16, 2 hinfort nicht (οὐκ ἔτι) f. hinfort nicht mehr. Der Zusatz (mehr) ist aus 15, 19 als „Verbesseruug" hieher gesetzt, obwol es auch dort nur zum Ueberfluss steht, wie öfter bei Luther, doch nicht immer; vgl. Joh. 4, 42. 16, 8 klüglich gethan hatte f. hätte, ὅτι ἐποίησεν; v. 17 am (vom) Gesetz, τοῦ νόμου; 18, 11 wie die andern (andre) Leute, οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρ.; 20, 40 fürder st. hinfort (ebenso 24, 28, Ebr. 10, 26); 23, 28 schlugen sich (sie) an ihre Brust, τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη; v. 53 in (eine) Leinwand; 24, 5 Da sprachen die f. sie. — Joh. 2, 6 in je einen f. je in einen; 3, 25 über die Reinigung. Sonst steht bei L. der Dativ bei über. Mt. 22, 33 hat M. geändert in Acc.: über seine Lehre, dagegen Mt. 7, 28 behalten Luthers: über seiner Lehre.* 4, 45 auf's Fest f. auf dem Fest (wörtlich); 7, 43 über ihm f. ihn (δι' αὐτόν = um ihn); 8, 22 wohin ich gehe f. wo ich hin gehe; v. 55 kenne sein (ihn) nicht; 10, 26 sind meiner (e) Schafe nicht, ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν; 12, 7 lass (lasst) sie mit Frieden, ἄφες αὐτήν (ebenso Apg. 16, 35 lass die M. gehen, ἀπόλυσον); 12, 18 darum — dass (C.: da), διὰ τοῦτο — ὅτι; 13, 21 Da solches Jesus f. Da Jesus solches gesagt, ταῦτα εἰπὼν ὁ Ἰ.; 14, 22 uns willst dich st. uns dich willst offenbaren; 16, 7 so ich aber gehe f. hingehe. Hier beachte Luthers sorgliche Genauigkeit im Dolmetschen. Im Anfang steht: es ist euch gut, dass ich hingehe (ἀπέλθω); nun folgt aber: ἐὰν δὲ πορευθῶ. Der Verbesserer (stud. Grischow?) macht ohne weiteres dies Wort dem ersten gleich. 17, 16 ich auch f. auch ich; 21, 16 spricht er aber zum andernmal (C. streicht aber, πάλιν = wiederum). — Apg. 1, 18 alle sein (e) Eingeweide; 3, 1 pflegt (e); 4, 3 bis auf morgen f. den Morgen; v. 26 zu hauf; 5, 37 und der f. er, κἀκεῖνος (ebenso 19, 4 dass der, und Röm. 4, 18 und der, ὅς —); 7, 35 zum Obersten und (oder, καὶ) Richter; v. 52 welchen (e) Propheten, τίνα τῶν προφ.; 8, 9 (Umstellung) der zuvor in derselben Stadt Zaub. trieb; v. 27 über alle ihre Schatzkammer, Sing. st. Plur.; 10, 39 gehangen f. gehänget; 12, 13 an die Thür klopfte des Thors f. des Th. klopfte; v. 17 wie ihn der Herr hatte (hätte); 13, 27 mit ihrem urtheilen f. mit ihren Urtheilen erfüllet, κρίναντες ἐπλήρωσαν; 21, 6 zu dem ihren, εἰς τὰ ἴδια f. zu den Ihrigen, vgl. Joh. 19, 27; 25, 20 aber mich f. mich aber. — Röm. 1, 29 giftig (e); v. 30 hoffärtig, ruhmredig, ungehorsam f. hoffärtige ..; v. 31 störrig, unversöhnlich, unbarmherzig f. störrige ... Hienach sollten wol auch die andern drei Adjectiva lauten: schädlich, unvernünftig, treulos, und nicht umgekehrt mit C. nach diesen dreien alle andern im Pl. 4, 16 nicht dem allein (οὐ τῷ ἐκ) f. nicht allein dem; 6, 10 das er gestorben, das er aber lebet st. dass; v. 19 zu (m) Dienste, τὰ μέλη .. δοῦλα; 7, 14 ich bin aber f. aber bin; v. 17 nun ich f. ich

* Danach bitte meine Bemerkung über Präposs. J. 1873 S. 834 zu berichtigen. Ebenso ist gegen stehend bei L. constr. mit dem Dativ; doch wär es wol besser gewesen, den hier mit C. zu ändern, und nicht mit M. wieder zu erneuern.

nun; v. 21 so finde ich mir nun f. in mir; 10, 5 Moses schreibt wol (*γάρ*) f. M. aber schreibt; v. 20 Jesaias aber darf wol so sagen (C. tilgt „so“), *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει*, wagt und sagt. Mehrmals hat M. *τολμ.* gegeben durch wagen Mt. 22, 46. Mc. 12, 34. Apg. 5, 13; 7, 32, sonst belassen nach C. durfte (L. 45: thurste), nemlich Joh. 21, 12. Röm. 5, 7. 1 Cor. 6, 1. Jud. v. 9. 11, 7 das erlangte er (Israel) f. es. — 1 Cor. 4, 4 wol nichts mir f. mir wol nichts; 8, 8 vor Gott nicht f. nicht v. G.; 9, 2 nicht andre f. andr. nicht; 10, 6 nicht uns f. uns nicht; 11, 6 verschnitten Haar, Sing. f. Plur. (*τὸ κείρασθαι*); 14, 11 werde ich undeutsch seyn f. undeutlich (*βάρβαρος*, fremd — eine starke Verböserung! v. 10 richtig: undeutlich, *ἄφωνον*); 14, 16 nicht weiss (*οὐκ οἶδε*) f. nicht versteht — 2 Cor. 1, 9 auf uns selbst stellen f. stelleten, *πεποιθότες ὦμεν*; 3, 12 brauchen wir grosser (e) Freudigkeit; 7, 11 Rache. (Punkt st. Fragezeichen); 8, 14 Ueberschwang f. Ueberfluss; v. 19 zum Gefährten unsrer Fahrt (*συνέκδημος*) f. zu unserm Gefährten; 9, 3 bereitet (*παρεσκευασμένοι*) f. bereit; 10, 15 wächset (L. 45: gewächset) f. gewachsen — grade so „verbessert“ wie Mt. 15, 13; 11, 20 jemand euch f. euch jemand. — Gal. 1, 8 f. unter die (den) Heiden, *εἰς τὰ ἔθνη* (opp. Col. 1, 23 *ἐν πάσῃ* —); 3, 8 gerecht macht (e). — Eph. 3, 6 eingeleibet f. einverl.; 4, 26 über eurem (n) Zorn, *ἐπὶ τῷ π.*; 6, 21 wie es um mich stehet (e). — Phil. 2, 14 ohne murmeln (L. 45: Murmelung) f. murren; 3, 16 darein f. darinnen. — Col, 1, 27 welcher (*τίς ὁ πλοῦτος*) f. welches; v. 28 den f. denn wir verkündigen, *ὃν καταγγέλλομεν*; 2, 22 unter handen f. Händen. — 1 Thess. 5, 10 auf dass, wir wachen oder schlafen, zugleich mit ihm leben sollen (verkürzte Constr.); v. 14 aber euch f. euch aber; v. 27 lesen (= vorlesen) lasset allen (e) h. Brüdern, *πᾶσι τ. ἁγ. ἀδελφοῖς*. — 1 Tim. 2, 15 so sie bleiben (—et), *ἐὰν μείνωσιν*; 4, 3 zu meiden die Speisen (e), *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*; 5, 18 sollst nicht dem Ochsen f. dem O. nicht. — 2 Tim. 2, 19 es trete ab von (der) Ungerechtigkeit, *ἀπὸ ἀδικίας*; ebenso 1 Pt. 3, 14 um (der) Gerecht. willen. — Philem. v. 15 vielleicht f. vielmehr, *τάχα*. — 1 Pt. 3, 7 eure Gebete (Pl. f. Sing). — 2 Pt. 1, 21 nie keine (eine) Weissagung; 3, 10 vor Hitze schmelzen (*λυθήσονται*), dagegen v. 12: zerschmelzen, *τήκεται*. Was soll hier die verbösernde Gleichmacherei? — 1 Joh. 3, 15 hat nicht f. nicht hat. — Ebr. 7, 13 von (aus) einem and. Geschlecht, *φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκεν*; 11, 3 alles das f. was; 13, 19 ich ermahne (euch) aber. — Offb. 6, 13 von grossem Wind f. vom grossen Winde, *ὑπὸ ἀνέμου μεγ.*; 9, 7 Antlitz f. Antlitze (Plur. undeutsch); 11, 17 künftig f. zukünftig; 12, 6 hat f. hatte, *ὅπου ἔχει*; 13, 8 beten f. beteten, *προσκυνήσουσιν*; 14, 18 Trauben auf Erden (*τῆς γῆς*) f. auf der Erde; 17, 4 edlen Steinen f. Edelgesteinen (*λίθῳ τιμίῳ*, edlem Gestein); v. 14 der (ein) Herr — der (ein) König (Präd.: *κύριος κυρίων — βασιλεὺς βασιλέων*).

Manches ist auch nach L. 45 hergestellt, das man wol in der seit 150 Jahren eingebürgerten Canstein'schen Form hätte belassen sollen, zumal wo die Aenderung nach dem Grundtext gemacht ist. Dergleichen sind folgende: Mt. 7, 9 um Brot (*ἄρτον*) f. um's B.; 13, 28 er aber (*δὲ*) sprach; 23, 26 das inwendige am (an) Becher, *τὸ ἐντὸς τοῦ ποτ.* Mc. 2, 6 in ihren (m) Herzen, vgl. v. 8; ebenso Röm. 2, 15. Luc. 24, 38 in eure Herzen, Plur. f. Sing. (besser: warum steigen solche Gedanken auf in euren Herzen); 2 Cor. 5, 11 in euren (m) Gewissen. Auch Mt. 18, 35 sollte es heissen: von euren (m) Herzen, wie es richtig* heisst bei L. 45: 2 Pt. 1, 19 in euren Herzen. Mc. 4, 19 und es bleibet; 5, 21 und er war; 4, 20 etliche (r); 6, 26 ward (war) betrübt, *περίλυπος γενόμενος* (ebenso Joh.

* Ist nicht in Mehrheitsform geändert, wie aus Versehen gesagt ist J. 1873 S. 330 unten.

21, 4 da es nun Morgen ward, *πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης*); Mc. 7, 24 in die Grenzen (e), *εἰς τὰ μεθόρια*, vgl. v. 31; 14, 67 mit dem Jesu v. Naz., *μετὰ τοῦ Ναζ. Ι.*, vgl. Mt. 26, 69. 71. Lc. 5, 15 ihn höreten; 6, 37 auch* nicht verdammt, *καὶ οὐ μὴ καταδ.*; 7, 4 er ists werth st. sein werth, *ἄξιός ἐστιν*; 13, 25 Thür zu klopfen. Joh. 17, 4 dass ichs f. ich; 19, 25 es stunden f. stund, *εἱστήκεισαν*. Apg. 4, 16 kund und offenbar (die Härte zu mildern); 25, 3 unterwegs (en). Röm. 1, 16 selig zu machen (*εἰς σωτηρίαν*) f. die da selig macht; 3, 8 übels f. Uebel (übels — gutes, *τὰ κακά — τὰ ἀγαθά*); 14, 10 vor dem (n) Richtstuhl, *τῷ βήματι*. 1 Cor. 5, 12 drinnen f. hinnen; 16, 19 es grüssen (—et). 2 Cor. 2, 3 es sollte (*ἔδει*) f. soll; 12, 17 durch deren etliche f. der etlichen**; M. hat: durch derer etlichen. Eph. 6, 4 zum (zu) Zorn, *μὴ παροργίζετε*. Phil. 4, 18 einen (ein) süssen (r) Geruch, *ὀσμήν*. Col. 1, 23 unter aller (n) Creatur, *ἐν πάσῃ κτίσει*. 1 Pt. 1, 2 Vorsehung f. Vers., *πρόγνωσις*. Ebr. 2, 9 durchs (durch) Leiden des Todes, *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θ.*; 10, 15 es bezeugt uns aber das f. des (Offb. 22, 18 allen (e), *παντὶ τῷ* —). Jud. v. 6 in (der) Finsternis (L. 45: im), *ὑπὸ ζόφον*. Offb. 8, 5 Erdbeben (—bung); 18, 6 bezahlet ihr f. sie, *ἀπόδοτε αὐτῇ*. Vgl. 2 Tim. 4, 14: bezahle ihm!

Den älteren Lesarten Luthers ist der Vorzug weiter nicht gegeben, als oben gemeldet. Bei Eph. 6, 13 hatte C. die wörtliche Wiedergabe, nach L. 1534: am bösen Tage, st. 45: wenn das böse Stündlein kommt. Jene hat auch M. behalten. — Doch wäre es fraglich, ob nicht auch die ältere Lesart vorzüglicher in 1 Cor. 16, 9: aufgethan eine grosse und schäfftige (wirksame) Thür? *θύρα γάρ μοι ἀνέῳγε μεγάλη καὶ ἐνεργής*. L. 45 ist nicht herzustellen: eine grosse Thür aufgethan, und sie sind fleissig; C. umschreibt: die viele Frucht wirket. Ferner 2 Cor. 5, 6 hat L. zuerst: so wallen wir (noch) im abwesen von dem Herrn; L. 45: wallen wir dem Herrn; M. will setzen: ferne von dem Herrn. Ebr. 10, 7 hat L. 45: im Buch stehet vornehmlich — früher besser: im Anfang des Buches ist von mir geschrieben, *ἐν κεφαλίδι βιβλίου*. Zum leichteren Verständniss könnte man gradezu setzen: im Anfang der Bibel ist von mir geschrieben. M. hat *ἐν κεφαλίδι* kurzweg gestrichen, und setzt: im Buch —.

Zahlreich sind die neuen Berichtigungen des Textes über M.'s Vorschlag hinaus. Darunter auch gute, die man wol behalten könnte, wenn mal geändert werden soll. Hätte man uns nur mit den bösen verschont! Mit Recht ist der bestimmte Artikel in folgenden Stellen eingetreten: Mt. 5, 35 des (f. eines) grossen Königs; 17, 25 von den fremden (C. besserte schon Lc. 11, 44 u. Joh. 6, 2); Lc. 22, 26 der vornehmste wie der (ein) Diener; Joh. 1, 21 u. 25 der (ein) Prophet; ebenso 7, 40 wahrlich der Pr., *ἀληθῶς ὁ προφ.* (oben schon bemerkt ist: 10, 12 u. 14 der gute Hirte); 12, 13 der (ein) König von Israel; 15, 1 der rechte Weinstock und der Weingärtner. Apg. 27, 16 den (einen) Kahn. 2 Thess. 2, 4 der widerwärtige. Offb. 1, 5 der (ein) Fürst der Könige; 8, 2 die 7 Engel; 9, 11 den Engel des (aus dem) Abgrundes (11, 4 u. 21, 3 ist oben schon angemerkt); 22, 16 der helle Morgenstern. Nach L. 45 ist geändert Mt. 20, 12. Lc. 11, 28 u. 18, 11. Auch wäre mit C. der best. Art. zu setzen Mc. 14, 67; sowie Lc. 11, 36, wo gebessert ist, aber nicht recht. Der Vers muss lauten: — so wird er ganz lichte seyn, wie wenn das (ein) Licht mit hellem Blitz dich erleuchtet. Ferner Röm. 7, 21 das (ein) Gesetz. — Wegfallen muss dagegen der bestimmte Artikel nach L. 45 Lc. 1, 8 (s. oben). Ferner Ebr. 11, 35 Weiber f. die W., *ἔλαβον γυναῖκες*; und andre aber (*ἄλλοι δὲ*) f. die andern. Offb. 2, 14 Götzenopfer f. der Götzen Opfer.

* Irrthümlich unter die Druckfehler gestellt J. 1873 S. 335 Z. 7 v. o.
** Durch Versehen von mir unter die Druckfehler gesetzt J. 1873 S. 335.

Ebenso der unbestimmte: Mc. 15, 12 er sei (ein) König, *ὃν λέγετε βασιλέα*; Joh. 4, 24 Gott ist (ein) Geist. 1 Joh. 1, 5 Gott ist (ein) Licht.

In Zeitangaben ist eine genauere Fassung gewählt 1. bei Bestimmung der Ostern Mt. 28, 1 (s. oben); Mc. 16, 2 am ersten Tage der Woche st. an einem Sabbater; ebenso v. 9. Lc. 24, 1. Joh. 20, 1. 19. 2. Ferner Apg. 16, 13 am T. des Sabbats st. des Tages der Sabbater (warum nicht: des Sabbattages? vgl. 21, 26); 1 Cor. 16, 2 auf jeglichen ersten Tag der Woche st. auf je der Sabbater einen. — Ausgelassen ist Mt. 6, 23 selber; 8, 9 dazu; 26, 24 noch; Mc. 3, 10 sie (ihn überfielen); v. 24 unter einander, ebenso v. 25 (bei C. schon 10, 44: euer); Lc. 19, 42 so würdest du bedenken. (Schon bei L. 45 fehlt Joh. 7, 17: der mich gesandt hat — aus v. 18 hergenommen.) 1 Cor. 4, 6 jetzt. (Bei L. 45 Eph. 1, 10: unter ein Haupt.) 1 Thess. 3, 6 nach (uns zu sehen), *ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν*; Offb. 2, 14 durch (den Balak). — Nicht zu billigen sind die Auslassungen: Lc. 12, 1 (etliche) viel (tausend), denn es steht im Griech. *μυριάδες*, und nicht *χιλιάδες*; Joh. 4, 23 (will) auch (haben): *τοιούτους ζητεῖ*. Was dagegen wegfallen sollte, und bei M. nicht ausgelassen ist, haben wir oben angemerkt. — Zusätze und Ergänzungen sind gemacht: Mt. 7, 12 (thut ihr ihnen) auch; genauer: thut auch ihr (*κ. ὑμεῖς*) ihnen. Joh. 6, 20 (was thust du) denn, *τί οὖν ποιεῖς*; 2 Cor. 11, 7 (das Ev.) Gottes; 12, 19 (verantworten uns) vor euch, *ὑμῖν*. Phil. 3, 8 (ja ich achte es) noch, *ἀλλὰ μὲν οὖν καὶ ἡγοῦμαι*. Tit. 3, 3 waren verhasst (und hassten uns), *στυγητοί*. 1 Joh. 2, 23 wer den Sohn bekennet, der hat auch den Vater. Offb. 8, 11 (das dritte Theil) der Wasser. — Unnöthig ist der Zusatz „haben" Apg. 7, 52: und sie haben getödtet. — Satz- und Wortumstellungen sind bereits oben, als nach L. 45 hergestellt, viele bemerkt. Dazu sind ferner gekommen: Mc. 6, 55 in alle die f. alle in die umliegenden Länder, *ὅλην τὴν περίχωρον*. Lc. 1, 3 mit Fleiss (erkundet) f. mit Fl. ordentlich schriebe. Apg. 18, 6 rein gehe ich st. von nun an gehe ich rein (*καθαρὸς ἐγώ, ἀπὸ τοῦ νῦν*: rein bin ich, von nun an —); 19, 27 silb. Tempel der Diana st. der D. silb. T. Röm. 4, 12 derer die nicht allein von der Beschneidung sind, sondern auch wandeln f. nicht allein derer, — sondern auch derer, die da wandeln. 1 Cor. 14, 12 dass ihr alles reichlich habt, auf dass ihr die Gemeine bessert. 2 Tim. 2, 24 f. der die bösen tragen kann (25) und mit Sanftmuth strafe f. tragen kann mit Sanftmuth. Ebr. 1, 6 Engel Gottes f. Gottes Engel. — Berichtigungen der Uebersetzung sind ferner erfolgt: Mt. 8, 32 von dem Abhang (*κατὰ τοῦ κρημνοῦ*) f. mit einem Sturm (Mc. 5, 13. Luc. 8, 33); 27, 43 hat er Lust zu ihm (*εἰ θέλει αὐτόν*) f. lüstets ihn. Mc. 3, 21 ist von Sinnen (*ἐξέστη*, ausser sich) f. wird v. S. kommen; 5, 21 und er war; 8, 3 sind (waren) von ferne gekommen, *ἥκουσι*; 9, 49 ein jeglicher (*πᾶς*) f. alles. Lc. 3, 9 gute Frucht f. Früchte (vgl. Mt. 3, 8); 12, 57 von (an) euch selber, *ἀφ' ἑαυτῶν* v. selber; 19, 42 wenn doch auch du wüsstest, *εἰ ἔγνως καὶ σὺ καίγε*; 23, 19 geschehen war f. geschah. Joh. 5, 2 Schafthor f. Schafhause; 6, 11 wieviel sie (er) wollten; 7, 35 zu den zerstreuten unter den Griechen, *εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλ.* f. zu den Gr., die zerstreuet sind; 16, 31 jetzt glaubet ihr? (Fragezeichen st. Punkt); 20, 10 heim (*πρὸς ἑαυτούς*) f. zusammen; 21, 2 Cana in (aus) Gal. (L. 45: Cana Galilea); v. 3 sprechen f. sprachen. Apg. 1, 20 seine (ihre) Behausung; 8, 33 aufgehoben f. erhaben (vgl. 20, 9); 12, 19 verhören f. rechtfertigen; v. 25 von (gen) Jerusalem, *ἐξ*; 13, 38 wovon f. durch welches, *ἀπὸ πάντων ὧν*; 17, 22 gar sehr die Götter fürchtet f. allzu abergläubig seid; 26, 29 es fehle f. fehlte, vgl. 25, 29 C. sagte, er lebe f. lebete, *ἔφασκε ζῆν*; 27, 17 unterbanden das Schiff f. banden ihn unten an das Sch. — Segel f. Gefäss. Röm. 2, 12 unter dem (am) Gesetz, *ἐν νόμῳ* im Gesetz stehend; 4, 3 was sagt denn

(γάρ) f. aber; 5, 7 eines gerechten f. des Rechts — des guten f. etwas gutes; 4, 17 er geglaubet hat f. du — hast; v. 14 doch (sondern) herrschte der Tod, ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θ.; 7, 3 eines andern Mannes wird f. bei einem and. M. ist; 10, 19 aufs erste spricht Moses f. der erste M. spr.; 11, 8 Geist des Schlafs f. erbitterten G.; 11, 5 so ihre Verwerfung (Verlust) der Welt Versöhnung ist, was wird ihre Annahme (wäre das) anders seyn denn Leben von den todten? v. 36 zu ihm (εἰς αὐτόν) f. in ihm; ebenso 1 Cor. 8, 6 u. Col. 1, 11 zu aller Geduld, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν; 13, 11 gläubig wurden f. gläubten. 1 Cor. 3, 10 nach (von) Gottes Gnade, κατὰ τ. χάριν; 6, 5 auch f. oder doch; 6, 16 die zwei Ein Fleisch f. zwei in einem Fl. (εἰς σάρκα μίαν, zu einem Fl.); 7, 14 ist (wird) geheiliget, ἡγίασται (zweimal); 10, 2 auf (unter) Mose, εἰς τὸν Μ.; v. 11 jenen f. ihnen; 13, 5 rechnet das böse nicht zu f. trachtet nicht nach Schaden; 14, 27 f. So jemand mit Zungen redet, so seien es ihrer (oder) zween oder aufs meiste drei, und einer um den andern, und einer lege es aus; (28) ist (er) aber kein Ausleger da —; 15, 44 f. Ist (hat man) ein natürlicher Leib, so ist auch ein geistlicher Leib; (45) wie es geschrieben stehet: der erste Mensch Adam ward zu einer lebendigen Seele (f. ist gemacht ins natürliche Leben) und der letzte Adam zum Geist, der da lebendig macht (ins geistliche Leben); 16, 17 u. 2 Cor. 7, 6 f. Ankunft f. Zukunft. 2 Cor. 2, 5 — sondern (ohne) zum theil, auf dass ich nicht zu viel sage, euch alle (st. euch alle beschwere); 4, 2 beweisen wir uns f. und bew. uns; v. 7 irdenen (ἐν ὀστρακίνοις) f. irdischen; 9, 5 fertig zu machen f. verfertigen. Gal. 4, 25 kommt überein mit f. langet bis gen. Eph. 5, 19 in (von) Psalmen. Phil. 1, 18 zum Vorwand oder in Wahrheit (εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ) f. zufallens oder rechter weise; 4, 9 der Gott (Herr, vgl. 2 Thess. 3, 16) des Friedens. 1 Thess. 1, 10 der erlöset f. erl. hat, τὸν ῥυόμενον; 2, 5 mit verstecktem Geiz, ἐν προφάσει πλεονεξίας, st. dem Geiz gestellet; 3, 8 wenn (ἐάν) f. dieweil. 2 Thess. 2, 2 noch durch Brief f. Pl., μήτε δι' ἐπιστολῆς. 1 Tim. 5, 4 Kinder und Enkel f. Neffen; 6, 2 weil (ὅτι) f. mit dem Schein dass; 6, 4 aufgeblasen f. verdüstert. 2 Tim. 1, 13 im (vom) Glauben und in der Liebe; 3, 9 ward f. war; 3, 10 bist nachgefolgt f. hast erfahren. 1 Pt. 2, 8 dazu (darauf) sie auch gesetzt sind, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν. 2 Pt. 1, 5 Erkenntnis f. Bescheidenheit; 2, 11 kein lästerlich Urtheil wider sie fällen vor dem Herrn f. nicht ertragen das läst. Gericht wider sich vom H.; 2, 18 denen die f. und nun. 1 Joh. 2, 18 so sind nun f. und nun sind. 3 Joh. v. 6 du wirst (hast) wohlthun, wenn du sie abfertigest (abgef. hast). Ebr. 1, 7 Engel zu Winden f. Geister u. s. w.; 2, 7 niedriger seyn lassen (besser: lassen nied. s.) als die Engel f. der Engel mangeln lassen; ebenso v. 9; 8, 2 des Heiligen f. der h. Güter; v. 5 des Himmlischen f. der h. Güter; 9, 8 die vorderste (erste) Hütte; v. 9 geopfert werden f. wurden — können f. konnten; 10, 34 mit den gebundenen f. meinen Banden (and. Lesart); 12, 9 dem Vater der Geister f. geistlichen V. Jud. v. 3 übergeben f. vorgegeben; v. 5 die ihr dies einmal wisset, εἰδότας ὑμᾶς ἅπαξ st. dass ihr wisset auf einmal dies; v. 23 den vom Fleische befleckten Rock f. den befl. R. des Fl. Offb. 2, 17 einen weissen Stein und auf dem Stein f. ein gut Zeugniss und mit dem Z.; 4, 1 war (d) aufgethan; v. 2 war (d) gesetzt; 4, 8 und waren aussen um und inwendig f. umher, und waren inw. (besser: umher und inw.); 5, 13 sagen: Dem der auf dem Stuhl sitzt und dem Lamm sei Lob — st. sagen zu dem, der — sass: Lob —; 6, 11 wurde (n) gegeben; 8, 2 stehen (ἑστήκασι) f. traten; 9, 20 anbeteten f. anbeten; 12, 15 Wasser wie einen (ein) Strom; 18, 11 über sie,

weil (ἐπ' αὐτῇ, ὅτι) f. bei sich selbst, dass; 20, 8 an den vier Enden f. in den 4 Oertern.

Wenn wir diese Aenderungen annehmen können — hie und da nicht ohne Bedenken —, so müssen wir doch eine grosse Zahl für unnöthig oder zweifelhaft, ja zum theil für falsch und verböserlich achten, und fragen den der den Grundtext kennt, ob nicht Luthers Uebertragung der neubeliebten vorzuziehen. Denn wo man nicht ganz entschieden bessert, muss Luthers Wort bleiben. So belassen wir gegen M. unsers Luthers Text von 45 in folgenden Stellen: Mt. 8, 9 noch (= doch, καί) f. und; 9, 13 frommen f. gerechten; 13, 54 Vaterland (πατρίς) f. Vaterstadt (auch Mc. 6, 1. Vers 4 jedoch hat M. auch „Vaterland" behalten, warum nicht v. 1?); 18, 19 warum es ist, das (dass) sie bitten, οὗ ἐὰν αἰτήσωνται; 26, 14 der zwölfen* einer f. zwölfe. Mc. 3, 21 und da es höreten die um ihn waren (οἱ παρ' αὐτοῦ) f. und da es die Seinen hörten; 16, 10 Leïde (Leid) trugen. Lc. 1, 15 stark (e) Getränke (vgl. Apg. 1, 18 behält selbst M. „sein" Eingeweide, τὰ σπλάγχνα); 12, 25 eine Elle lang seiner Grösse f. eine Elle seiner Länge; 17, 3 so er sich bessert f. es ihn reut; 18, 34 wussten nicht, was das gesagt (e) war, οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα. Joh. 9, 22 in (den) Bann gethan; ebenso Offb. 9, 9 in (den) Krieg laufen, εἰς πόλεμον τρεχ. Darnach wäre Mc. 1, 45 zu setzen εἰς πόλιν: zur Stadt (L. 45: in der Stadt, M.: in die St.); 10, 22 es ward (war) Kirchweih**: 11, 2 war (lag, s. v. 1) krank; 13, 2 nach (bei) dem Abendessen (δείπνου γενομένου, vgl. Lc. 23, 19); 15, 4 an (in) mir, wie: am Weinstock; 17, 9 für die du mir f. die die du (Misslaut). Hat doch M. selbst behalten Ebr. 5, 2 Luthers: über die da unwissend sind, τοῖς ἀγνοοῦσιν. 17, 26 will ihnen f. ihn. Apg. 1, 13 sich enthielten f. aufh.; 2, 40 lasset euch helfen von diesen unartigen Leuten st. erretten von diesem verkehrten Geschlecht (wörtlich), vgl. 2 Thess. 3, 2; — 3, 16 hat er an diesem bestätiget seinen Namen f. hat diesen sein Name stark gemacht; 5, 13 hielt gross (—es) von ihnen, ἐμεγάλυνεν; 6, 10 wider zu stehen f. zu widerstehen; 16, 9 hernieder f. herüber (eigentlich: herdurch, διαβάς); 19, 18 ausgerichtet f. getrieben; 24, 16 in demselben (ἐν τούτῳ) f. dabei (?); 25, 27 es dünket mich ungeschicke Ding (zu) seyn; ebenso Offb. 2, 20 Hurerei (zu) treiben und Götzenopfer (zu) essen; — 27, 7 nach (der Stadt) Salmone f. bei, κατὰ = nieder gen. Röm. 2, 15 damit dass sie f. als die da (wörtlich); 6, 2 in Sünden (ἐν αὐτῇ) f. in der Sünde; v. 12 ihm (ihr) Gehorsam zu leisten in s. Lüsten (eigentlich: seinen Lüsten zu gehorsamen); 11, 35 was zuvor gegeben, das f. dass; 12, 7 ähnlich f. gemäss (κατὰ τὴν ἀναλογίαν, nach der Aehnlichkeit); 14, 18 der ist Gott gefällig; 15, 8 zu bestätigen die Verheissung (en). Gehäufte weiche Endungen meidet Luther (vgl. 2 Cor. 7, 1. Ebr. 11, 13. 17). 15, 16 zu opfern das Ev. f. priesterlich zu warten des Ev., ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον. 1 Cor. 3, 11 einen and. Grund kann zwar niemand legen f. kann niemand (θεμέλιον γὰρ ἄλλον, einen andern Grund zwar); 7, 18 zeuge f. ziehe; 7, 25 als ich (ὡς) f. als der ich (ὅστις); 9, 3 Wenn man mich fragt, antworte ich also: — und nun folgen mehrere Fragen, in die eben Pauli Antwort gekleidet ist. M. dreht die Sätze um: Also antworte ich, wenn man mich fragt — und nun scheinen die Worte des Fragers zu folgen, was doch widersinnig. 15, 6 der (deren) noch viel

* Nachträglich merke ich noch an, dass M. die Endung en willkürlich behandelt. Mt. 7 setzt er zweimal Reden v. 24 u. 26; warum denn v. 28 Rede? (= τοὺς λόγους τούτους!); Apg. 9, 31 Judäa, Galiläa, Samaria — M. bessert Samarien.

** Irrthümlich ist J. 1873 S. 324 diese Stelle als von C. verbessert angegeben; vielmehr ist sie von M. verbösert.

leben, ἐξ ὧν. 2 Cor. 3, 3 durchs Predigtamt zubereitet und durch uns geschrieben; C. setzt erklärend hinzu: (durch) unser (Predigtamt), und dafür streicht M. „durch uns". Unnöthig, wenn man auch „unser" behalten kann (eigentlich: durchs Predigtamt von uns zubereitet und geschrieben). 4, 16 verweset und verneuert st. erneuert; 7, 8 so ich aber (γάρ = da ja) f. dieweil; 11, 26 in den Städten und in den Wüsten f. in der Wüste; ἐν πόλει — ἐν ἐρημίᾳ, in Stadt und Wüstenei. Sollte hier geändert werden, was nicht nöthig, so müsste doch beides geändert werden. 12, 15 wenig f. weniger (ἧττον, Comp. = gar wenig); v. 16 lass (es) also seyn*; v. 18 haben (sind) wir nicht gegangen, wie Gal. 2, 2: gelaufen hätte f. wäre, was auch M. behält. Gal. 2, 3 sich zu beschneiden (περιτμηθῆναι) f. sich beschneiden zu lassen; 3, 21 verheissen f. Verheissungen. Phil. 1, 9 daselbst um bete ich (τοῦτο προςεύχομαι, dies erbitte ich) f. darum — was zweideutig, denn es kann auch so viel heissen als: daher, deshalb. Vgl. 2 Joh. v. 6: daselbst innen! Das belässt doch auch M., warum dies nicht? Phil. 2, 10 alle der (derer) Knie — auf Erden und unter der Erden (e); vgl. Offb. 5, 3. 13. Phil. 3, 21 ihm f. sich (1 Joh. 5, 10 besser: sich). 1 Thess. 4, 4 Fass f. Gefäss (vgl. 2 Tim. 2, 21); v. 5 Lustseuche f. Brunst der Lust. Die gewaltig ansteckende Pest der Fleischeslust kann nicht schlagender bezeichnet werden als durch das Wort Lustseuche. Das will M. ausmerzen, und ersetzen mit dem matten buchstäbischen „Brunst der Lust". 2 Thess. 2, 10 Verführung zur (der) Ungerechtigkeit (*gen. obj.*) wegen des parallelen: Liebe zur Wahrheit. Hat doch auch M. behalten Ebr. 5, 9: Ursach zur ew. Seligkeit. 1 Tim. 5, 21 ohne eigen (—enen) Gutdünkel: nichts (μηδέν) f. nicht thuest. 1 Pt. 2, 24 geopfert f. hinaufgetragen (à la Joh. B.) auf das (L.: dem) Holz, vgl. v. 5 u. Mt. 5, 23. Aehnlich 1 Pt. 3, 18 Gott opferte f. zu Gott führte. 1 Joh. 1, 3 Gemeinschaft sei f. ist. Ebr. 3, 15 so lange f. indem; 5, 14 zum Unterscheid (*act.*) des guten und bösen f. Unterschied (*pass.*); 7, 1 König zu (von) Salem; 10, 7 thun soll f. thue, τοῦ ποιῆσαι; 12, 23 vollkommenen f. vollendeten. Jac. 5, 4 das Lohn f. der. Offb. 9, 6 von (vor) ihnen, ἀπ' αὐτῶν; 15, 8 vor (von) der Herrlichkeit und vor (von) s. Kraft, ἐκ; vgl. 16, 11: vor (ἐκ) ihren Schmerzen.

Halte man doch Luthers Sprache in Ehren! Was echt deutsch ist und von dauerndem Werth, soll unangetastet bleiben. Allenfalls möchten, was nicht in beizugebendem Wortregister die nöthige Erläuterung findet, hie und da am Rande etliche Ausdrücke noch näher erklärt werden. Unzweckmässig aber ist es, einen nicht ganz zutreffenden Ausdruck durch einen andern ungenauen zu ersetzen, z. B. Mc. 6, 37 u. Joh. 6, 7 Pfennig durch Groschen. Man vergleiche ferner: Mt. 26, 8 u. Mc. 14, 4 Unrath, M.: Vergeudung; Mc. 7, 2 versprachen es (M.: tadelten); Lc. 1, 39 endelich (M.: eilends); Lc. 14, 8 ehrlicherer (vornehmerer) — ἐντιμότερος, in höhern Ehren stehender; Joh. 4, 5 Dörflein (Feld) — πλησίον τοῦ χωρίου, nahe dem Platz; Apg. 15, 3 Wandel (Bekehrung) — ἐπιστροφήν, Umwandlung; 24, 7 unterkam das (M.: kam dazu — ist nicht genug; es heisst vielmehr: kam hindernd dazwischen, wie in „unterbrechen"); Röm. 1, 27 Schande gewirket, M.: getrieben; 2 Cor. 1, 8 des Lebens erwegeten, M.: am Leben verzagten; 10, 1 f. thörstig, M.: dreist (Phil. 1, 14 kühner, 2 Pt. 2, 8 frech); Eph. 6, 14 u. 1 Thess. 5, 8 Krebs, M.: Panzer; Ebr. 9, 4 Gelte (Krug); Offb. 1, 13 Kittel, M.: langen Gewand.

An einigen Stellen wäre wol eine genauere Uebersetzung erwünscht; doch die Mönckeberg'sche ist nicht immer wohl gerathen und textgemäss. Dabei

* Das „es" kann recht gut fehlen, wie es auch bei L. fehlt hier und Mt. 13, 31. 24, 26. 44. Apg. 21, 26. 26, 22. Hienach bitte meine Bemerkung J. 1873 S. 333 zu berichtigen.

müsste auch besonders auf nahen Anschluss an Luthers Wort und Weise gehalten werden, solls anders Revision seiner Dolmetschung seyn. Derart ist oben schon beiläufig ein und anderes angemerkt, z. B. Mc. 1, 45. Lc. 11, 36. Joh. 6, 57. 2 Cor. 5, 6. 13, 1. Eph. 4, 15. Phil. 1, 20. Ferner geb ich Folgendes einer Prüfung der Kundigen anheim: Joh. 19, 16 *αὐτὸν αὐτοῖς* — L. 45 hat ihnen und lässt *αὐτὸν* aus; M. setzt ihn und lässt *αὐτοῖς* aus. Es steht aber beides mit besonderem Nachdruck: *αὐτὸν αὐτοῖς*, und ist mit H. zu geben: ihn ihnen! — Schwierig ist die Stelle Apg. 2, 3. M. bessert: „Und es erschienen ihnen Zungen zertheilet wie von Feuer". Dagegen ist mehreres einzuwenden: 1. „wie von Feuer" gehört nicht zu „zertheilet", sondern Ein verbundener Begriff ist Zungen wie von Feuer = Feuerzungen. 2. *διαμεριζόμεναι* ist Präs. Med., daher nicht durch Präteritum zu geben. 3. Nach dem Zusammenhang ist klar, dass die Feuerflämmchen sich in Zungengestalt über den h. Aposteln befunden haben. 4. ist Luthers „und man sah" (*ὤφθησαν*) zu behalten. So ergibt sich etwa folgende Fassung: Und man sah über ihnen Zungen wie von Feuer sich zertheilen — so dass eben der Geist sich auf jeden als ein züngelndes Flämmchen niederliess. — Röm. 7, 2 sie ist verbunden an das Gesetz; M. bessert: sie ist an ihn geb. durch das Gesetz. Warum nicht anschliessend an L. genau: ihm verbunden durchs Gesetz, *ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ*? — 1 Cor. 9, 6 gibt M. die Schlussworte (keine Macht, solches zu thun) also: keine Macht, nicht zu arbeiten. Zwar buchstäblich, aber nicht fasslich. Man meide die beiden Verneinungen dicht bei einander und sage: keine Macht, des Arbeitens uns zu enthalten? — 2 Cor. 6, 11—13 Luthers freie Uebers. ist wol besser als die revidirte. M. setzt: — unser Herz ist weit. (12) Ihr habt nicht engen Raum in uns, aber eng ists in euren Herzen. (13) Ich rede mit euch als mit meinen Kindern, dass ihr euch auch also gegen mir stellet und werdet auch weit. (Genauer: — unser Herz ist erweitert (*πεπλάτυνται*). Nicht seid ihr geengert bei uns; geengert aber seid ihr in euren Herzen. Zum (gleichen) Gegenlohn — als mit meinen Kindern rede ich — schenket auch ihr uns ein weit Herz.) — Gal. 3, 1 und jetzt unter euch gekreuziget ist. M.: als wäre er unter euch gekr. Eigentlich: als unter euch gekr., *ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος*. — Phil. 1, 20 in keinerlei Stück, sondern mit aller Freudigkeit. M. will aller dem keinerlei gleich machen und setzt: „allerlei", und hat doch 1 Joh. 2, 24 richtig alles f. allerlei (*περὶ πάντων*) geändert. Grade so muss es hier heissen: in keinem Stück, *ἐν οὐδενὶ — ἀλλ' ἐν πάσῃ παῤῥησίᾳ*. Ebenso auch 2 Cor. 13, 1 ist alle Sache (*πᾶν ῥῆμα*) zu lesen f. allerlei, was M. stehen lässt. — 1 Pt. 3, 20 *πότε ὅτε* wie Röm. 7, 9 von L. übersetzt mit etwa; doch bringt er das rechte Wort (einsmals) nach, nur am unrechten Ort, bei harrte. So rücke man es an seinen Platz bei *ἀπειθήσασι*: die einsmals nicht glaubten. Unziemlich ists, mit M. das „einsmals" abzuthun und dafür zu setzen „vor Zeiten", zumal eine Zeile drauf es sich wiederholt: zu den Zeiten. Stünde hiefür etwa „in Noa's Tagen", dann wäre dort „vorzeiten" leidlich. So aber nicht. — 2 Pt. 1, 13 ich achte es billig seyn — C.: zu seyn; M. lässt seyn fort: ich achte es billig, was zweideutig ist. Man behalte Luthers Inf., oder setze nur um: ich achte, es sei billig. — 2 Pt. 3, 16 *τινὰ* gibt L.: etliche Dinge. So entsteht im Beisatz (welche verwirren die ungelehrigen) die Unklarheit, was Subj. ist. Nach natürlicher Wortfolge denkt man „welche" als Subj., und es ist Obj. Dem hilft M. ab, indem er das *neutr. sing.* setzt: etliches — was. Dann ist aber auch nothwendig, die Stellung des Präd. im Beisatz zu ändern: ist etliches schwer zu verstehen, was die ungelehrigen und leichtfertigen verwirren. — 1 Joh. 5, 6 dass Geist Wahrheit ist, M.: „denn der Geist ist die Wahrheit". Man behalte Luthers „dass" und setze den bestimmten Art. des Grundtextes: dass der Geist die Wahrheit ist. Aehnlich

wären auch andere Stellen, wo der Art. fehlt, zu behandeln und genau nach dem Griech. zu geben, z. B. Jac. 2, 14. Der Sinn gewinnt an Klarheit: Was hilfts l. Br. so jemand sagt, er habe (den) Glauben, und hat doch nicht (die) Werke? Kann auch der (= solcher) Glaube ihn selig machen? Vgl. v. 18. 24. 25. — 3 Joh. v. 13 hat L. den Dat. σοί durch zu dir gegeben. M. verbessert: an dich. Liegts nicht näher, das fremde „zu" wieder zu lassen, und Dat. mit Dat. zu geben, wenn überhaupt geändert werden soll, was nicht durchaus nöthig ist? — Jud. v. 12 hat M. statt Luthers „von eurem Almosen" gesetzt: bei euren Liebesmahlen, ohne es aber dahin zu setzen, wo es hingehört: diese sind in euren Liebesmahlen Unfläter, prassen ohne Scheu (M.: diese Unfl. prassen bei euren L. ohne Scheu).

Endlich noch etliche Desideria. Sie betreffen solche Stellen, in denen ein besserer Sinn durch grössere Treue gegen den Grundtext gewonnen wird. Mc. 11, 27 ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ, da er im Tempel umging. (Vgl. Apg. 8, 4.) L. 45: da er in den T. ging. Mc. 14, 28 μετὰ τὸ ἐγερθῆναι, nachdem ich auferstanden bin f. auferstehe. — Lc. 8, 47 προςπεσοῦσα αὐτῷ, fiel vor ihm nieder f. vor ihn; ebenso Offb. 4, 10 u. 19, 10. — Joh. 10, 35 εἰ ἐκείνους εἶπε θεούς, wenn er die (zu sperren!) Götter nennt. — Apg. 10, 30 ἔστη ἐνώπιον μου, stund (trat) vor mir; C.: trat vor mich. — Gal. 3, 26 πίστεως ἐν Χριστῷ, Glauben in (an) Christo — nemlich, der ganz in Christo wurzelt und beruht. Ebenso 2 Tim. 3, 15 — wo die Verbesserung: an Christum ganz falsch ist. — Eph. 5, 10 ὁ καρπὸς τοῦ φωτός, die Frucht des Lichtes f. Geistes. — Ebr. 3, 17 οὐχὶ τοῖς — nicht über die f. ists nicht also, dass über die. — Offb. 11, 18 τοῖς μικροῖς τε καὶ τοῖς μεγάλοις, den kleinen und den grossen. — Als formelle Unebenheit erscheint das eine entbehrliche „würde" Mc. 9, 42: gehänget (würde) und er ins Meer geworfen würde. Aehnlich Joh. 7, 26: — nun gewiss, dass er (gewiss = Druckf. v. 1545) Christus sei. Röm. 7, 4 vergeben (sind) und welchen ihre Sünden bedecket sind. Vorn im Verse steht noch ein „sind". Dreimal in drei Zeilen ist zu viel. 1 Cor. 2, 9 das kein Auge gesehen (hat) und kein Ohr gehöret hat.

Zum I. Artikel im zweiten Heft 1873 dieser Zeitschrift hier noch einige Berichtigungen: 1. S. 328 m. Apg. 5, 37 hat nicht M. geändert in Schätzung, sondern so hat L. 45. 2. S. 329 Mt. 12, 42 st. L. den Gen. Salomonis, wie anderswo, nie: Salomo's. 3. S. 332 m. Jac. 1, 6 hat L. selbst: gewebt. Dies also nicht von M. gekürzt. 4. S. 332 u. Mc. 9, 38 u. Lc. 9, 49 hat L. schon das Präsens folget. 5. S. 334 L. hat selbst Apg. 28, 6 die Form: lange. 6. Druckfehler bitte zu tilgen: S. 324 Z. 11 v. u. setze statt Offb. 17, 14: 17, 3. — S. 329 Z. 18 v. o. st. Mt. 56: 26. — S. 330 Z. 27 v. o. statt Apg. 13, 14: 13, 19; u. Z. 29 u. 30 v. o. st. Schwach: Schmach (dreimal). — S. 331 Z. 25 v. o. lies: Gern paart sich mit harter Form des Substantiv die weiche des Adj. — S. 333 Z. 2 v. u. st. 1 Cor. 14, 10: 14, 40.

Bisher hatten wir in unserm Vaterlande, soweit es nicht vom Pabst abhangt, nur Eine deutsche Bibel, die Luthers. Auch die Reformirten und ihre Zweige, Methodisten u. s. w., haben sie angenommen. Allein die Zerklüftung der Geister scheint solche Einheit in deutscher Zunge nicht mehr tragen zu können. Die, welche unter dem Einfluss der Union stehen, haben sich diese Mönckeberg'sche Bibel nach M. Luther erwählt oder erwählen lassen. Die Protestantenvereine sind nicht zurück geblieben, und legen sich eben auch eine eigene Bibel durch ihre Gelehrten zu. Wo will da Luthers alte Bibel bleiben? Mögen sie diejenigen frei und treu bewahren, welche in Luthers Sinn und Glauben der Zeitgeistreligion absagen, und Altlutheraner gescholten werden! Wir hangen nicht am Alten, weil es alt ist. Meinestheils denke ich gezeigt zu haben, wie wir nicht Gegner des Bessern sind, so nur das Bessere

sich nicht als Feind des Guten erweist. Bis an — manche werden sagen — über die Grenze des Zulässigen habe ich das Löbliche an dieser Arbeit offen anerkannt. Aber eben so freimüthig mussten auch die grossen Gebrechen gezeigt werden. Wollte Gott, sie würden noch abgestellt! Wer dazu mithelfen kann, der möge um der deutschen Christenheit willen das Seine thun!
[N.-Ruppin.] [C. Räthjen.]

3. *Dr.* Bernh. Weiss (*Prof. theol.* zu Kiel), Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen erklärt. Berlin (Hertz) 1872. 515 S. gr. 8. 4 Thlr.

Dem Marcusevangelium, bisher von den Exegeten in Vergleich mit den drei andern Evangelien ziemlich kärglich behandelt, ist jetzt durch Prof. Weiss in Kiel in einem exegetisch-kritischen Commentar sehr eingehende und sorgfältige Bearbeitung zu theil geworden. Nach der ausführlichen Einleitung, in welcher Entstehung und Anlage des Evangeliums vorläufig dargestellt wird, gibt der Verf. die Erklärung der einzelnen Abschnitte, in der Weise, dass er jedes Mal die Zusammenstellung der drei synoptischen Texte mit kritischer Vergleichung derselben vorausschickt. Der Verf. legt so im Einzelnen die Anschauung dar, dass der Evangelist nicht nur aus den mündlichen Berichten des Petrus geschöpft habe, sondern daneben, wie die beiden andern Synoptiker, aus dem ältesten Apostel-Evangelium, nemlich aus der Sammlung von Lehrsprüchen des Herrn durch Matthäus. Durch Hervorhebung in Uncialbuchstaben wird eine deutliche Uebersicht gegeben über diejenigen Partieen, welche der Verf. dieser Quelle entnommen glaubt. Wir dürfen hoffen, dass durch eine gleiche Bearbeitung des canonischen Matthäus und des Lucas die Studien des Verf.'s über das älteste Evangelium zum Abschlusse gebracht werden. Mögen auch andere Kritiker sich die Entstehung der drei Evangelien sehr verschieden zurechtlegen, jedenfalls werden sie in Zukunft mit der lichtvoll dargestellten und consequent durchgeführten Anschauung des Prof. Weiss sich auseinanderzusetzen haben; und gerade bei der Schwierigkeit, auf diesem Gebiete jemals zu einem abschliessenden Resultate zu kommen, verdient jede wohlbegründete Hypothese um so mehr Beachtung. Neben der kritischen Behandlung lässt es sich der Verf. besonders angelegen seyn, den Plan des ganzen Evangeliums und die Anlage der einzelnen Abschnitte zu entwickeln. Im Einzelnen sind mit vorzüglicher Sorgfalt die Parabeln und Gleichnisse behandelt, wobei der Verf. mit der bei ihm gewohnten Präcision und Klarheit den so oft verkannten Vergleichungspunkt hervorhebt. [Wolf Baudissin.]

Es ist eine erfreuliche Erscheinung, dass die deutsche Wissenschaft, wenn sie einmal ein schwieriges Problem ins

Auge gefasst hat, mit unermüdetem Fleisse seine Lösung zu erreichen sucht und sich auch durch keine Fehlversuche abschrecken lässt und wenn auch langsam, doch sicher der Wahrheit sich annähert. Eines der schwierigsten Probleme der theologischen Wissenschaft ist die Entstehung unserer Evangelien. Die geschichtlichen Mittheilungen hierüber sind sehr dürftig und so ist die Hauptaufgabe dem genauen Studium des Textes und namentlich der sorgfältigen Vergleichung der drei synoptischen Evangelien zugewiesen. Der Verf. gibt nun in der Einleitung eine gründliche Darstellung der verschiedenen Versuche, die zur Lösung dieses Räthsels gemacht wurden, und kritisirt zugleich diese Hypothesen und zwar in sehr treffender Weise. So hebt er gegen den neuesten Versuch von Keim, der die alte Ansicht wieder aufgetischt hat, das Ev. Marci sei ein blosses Excerpt der beiden andern Synoptiker, mit Recht hervor, dass dagegen die ganze alte Tradition streite, die doch für jeden besonnenen Forscher eine hohe Bedeutung haben muss. Wer unbefangen unser Evangelium betrachtet, muss erkennen, in welcher frappirenden Weise sein Inhalt die alte Ueberlieferung bestätigt. Ebenso treffend ist seine Bemerkung: die durchgängige Eigenthümlichkeit des Ausdrucks, des Stils und der Darstellungsweise bei Marcus ist eine so ausgeprägte, wie sie schlechthin undenkbar bleibt bei einem Schriftsteller, der durchweg von seinen Quellen abhängig seyn soll. Gewiss gerade das eingehendere und unbefangenere Studium dieses Evangeliums muss zu der Erkenntniss führen, wie hier eine durchaus naturwüchsige und lebensfrische, originelle Darstellung des Lebens Jesu gegeben ist, und zwar in einem Masse, dass wir noch weiter als der Verf. gehen, der hie und da ein allzu sklavisches Verhältniss des Evangelisten zu der Quelle annimmt, die er vorzugsweise benutzt haben soll. Aus einer lebensfrischen Erfassung des Stoffes, den er theils durch mündliche Unterweisung des Apostels Petrus, theils durch die kirchlichen Vorträge hatte, ist dieser klare, lebendige Erguss voll detaillirter, feiner Züge hervorgewachsen.

Nicht minder zeigt der Vf. ein gesundes Urtheil in der Kritik der Tübinger Schule, die natürlich, wie überall, so auch hier Tendenz wittert, und weil nun doch allzu wenig Spuren hievon zu entdecken waren, so musste es das Evangelium der Neutralität werden. Der Verf. hat diese Tendenzkritik bereits im Jahre 1861 in den Studien und Kritiken eingehend genug beleuchtet. Dennoch sind Strauss und Keim derselben Theorie wieder beigetreten, natürlich, wie der Verf. besonders hervorhebt, ohne auf die Widerlegung der Gegengründe einzu-

gehen. Wie köstlich übrigens die Beweismittel Keim's sind, davon gibt er S. 8 eine Probe. Die späte Zeitstellung des Evangeliums erweist jener dadurch, dass ihm die Zukunft Christi bereits ganz unsicher geworden sei, weil er die Stelle aufnehme: des Menschen Sohn wisse Zeit und Stunde der Zukunft nicht; zugleich aber gibt er doch an einem andern Orte zu, dass derselbe Inhalt nach den besten Texten auch bei Matthäus zu finden sei.

Das Resultat der Forschungen des Verf.'s selbst ist dies, dass sämmtlichen drei synoptischen Texten eine gemeinsame Urquelle zu Grunde liege. Die Uebereinstimmung der dem umändernden Schriftsteller zu grunde liegenden Darstellung mit einer uns noch vorliegenden wachse bis zu einem Umfange, der jeden Gedanken an mündliche Ueberlieferung ausschliesse. Dies ist nun freilich die entscheidende Frage. Jenes Verhältniss der Verwandtschaft bis in das geringste Detail ist vorhanden; dies recht klar nachgewiesen zu haben, ist eines der Hauptverdienste des Verf.'s, und wir erkennen es namentlich mit grossem Danke an, dass er auch typographisch das Uebereinstimmende so deutlich dargelegt hat, dass sofort dasselbe in die Augen springt; was natürlich dadurch an Werth noch gewinnt, dass er der Textkritik die sorgfältigste Aufmerksamkeit widmete. In diesen beiden Beziehungen wird das Werk selbst für diejenigen seinen entschiedenen Werth behalten, welche mit den Resultaten des Verfassers nicht übereinstimmen. Das, was die Eigenthümlichkeit seiner Auffassung bildet, ist dies, dass Marcus auf einer älteren schriftlichen Darstellung ruhe, und zwar einer solchen, die nicht blos die Reden des Herrn, sondern auch eine skizzenhafte Darstellung seiner Thaten enthielt, und dass diese ältere Darstellung in den beiden Synoptikern, besonders in Matthäus, oft noch ursprünglicher enthalten sei. Dies ist nun freilich auch das am meisten Problematische in seinem Buche, da ihm zuvörderst alles Zeugniss der Geschichte abgeht und sodann dies weitere Bedenken obwaltet, ob eine so kurze und zudem so lebensvolle Erzählung, wie die des Marcus, wirklich auf einer schriftlichen Urkunde ruhen könne. Der nächste Eindruck, den dieses Evangelium macht, lenkt wenigstens entschieden von dieser Ansicht ab, und wir haben uns auch durch W.'s Betailausführung nicht hievon überzeugen können.

Indessen darin sehen wir auch nicht den Hauptgewinn dieser Forschung, sondern diesen erblicken wir darin, dass einmal durch strenge Textkritik die wirkliche Uebereinstimmung der drei Texte, sowie die Besonderheit jedes einzelnen klar aufgezeigt und den Motiven der letzteren genau

nachgegangen wird. Dadurch zeigt sich uns ein lebensvolleres Bild der einzelnen Evangelien und wir blicken tiefer in die eigentlich gestaltenden Elemente der Geschichtschreibung hinein. Damit wird, wie der Verf. mit Recht sagt, die Bedeutung richtig begrenzt, welche jedes Evangelium für die Geschichte des Lebens Jesu hat, und allerdings ist diese Erkenntniss wichtig für eine wirklich quellenmässige Darstellung desselben, wenn auch nicht in dem Masse, in welchem der Verf. meint. Denn allerdings, diesen Eindruck haben wir durchweg von der Auslegung des Verf.'s erhalten, er schreibt zu viel der subjektiven Auffassung der Evangelisten zu, so dass die Kritik erst ausscheiden müsse, was objektiver Geschichtsgehalt, was nur die Zugabe des Verf.'s sei; so dass die Wahrheit der evangelischen Geschichte in gar vieler Beziehung von dem Urtheile des Kritikers abhängig würde. Wenn z. B. Marcus uns von der Johannistaufe erzählt, sie sei eine Taufe zur Vergebung der Sünden gewesen, so bemerkt er: Da wir sonst nirgends eine Spur haben, dass Johannes seine Taufe in Verbindung mit der Sündenvergebung setzte, so ist hier offenbar nur eine Uebertragung der Wirkung, welche in der ältesten (also später nicht mehr?) apostolischen Predigt der christlichen Taufe beigelegt ward. Wenn Marcus 14, 13 deutlich genug das gewisse Voraussagen des Herrn, dass den Jüngern ein Wasserträger begegnen werde, als ein wunderbares Schauen bezeichnet, so macht der Verf. eine geheime Verabredung daraus, als ob nicht inzwischen, bis sie zu jenem andern Hause kamen, auch andere Wasserträger ihnen hätten begegnen können in einer so grossen Stadt, so dass also jedenfalls Jesus den Brunnen noch hätte näher bezeichnen müssen. Wenn er Marc. 14, 1 mit den Parallelstellen vergleicht, so weiss er sie nicht anders zu kombiniren, als dass Lucas den Unterschied von Pascha und ἄζυμα nicht mehr verstand, was doch bei einem Christen jener Zeit gar nicht denkbar ist, und Matthäus soll erst aus Missverständniss des ἐζήτουν die Erzählung von einer förmlichen Berathung des Synedriums gemacht haben. Diese Anschauung des Verhältnisses der Synoptiker zu einander denkt sich dieselben in sklavischer Abhängigkeit von dem einmal vorliegenden Texte, so dass nicht neben demselben noch der Fluss einer lebendigen Tradition bestand, welche das einmal Gegebene aus ihren reichen Schätzen zu vermehren verstand. Wenn Matthäus 26, 15 von den 30 Silberlingen des Judas redet, so fasst dies der Verf. so: Matthäus lässt Judas direkt nach dem Lohne fragen und ihm nach Sach. 11, 12 gleich 30 Silberseckel zuwägen. Mit andern Worten: diese Bemerkung ist eine Geschichtsmacherei. Wer gibt uns aber

das Recht, so über die Evangelisten zu urtheilen? wer gibt uns das Recht, trotz unserer Unkenntniss über die geschichtlichen Quellen, die ihnen zu Gebote standen, ihnen derartige Fiktionen vorzuwerfen? Offenbar doch nur dies, wenn man behauptet, was sich eben nicht erweisen lässt, dass sie in sklavischer Abhängigkeit von dieser einzigen Quelle standen. Das aber widerspricht geradezu der Natur der Dinge, die uns lehrt, dass in diesem von der Geschichte des Herrn so gewaltig bewegten apostolischen Kreise die mannichfachsten einzelnen Züge bewahrt wurden, die theils in diesem, theils in jenem Kreise sich festsetzten. Dieselbe Anschauung der Geschichtsfabrikation und des einzigen Hingewiesenseyns auf diese Urquelle tritt in der Bemerkung zu Luc. 22, 7 hervor. Wenn nach Marc. die Jünger den Herrn fragen: Wo willst du, dass wir dir das Ostermahl bereiten? und Lucas die Initiative dem Herrn zuschreibt, so ist dem Vf. dieser Unterschied nur ein Werk der Reflexion des Lucas, der hier also nicht einer andern Tradition folgt, sondern den einzigen ihm gegebenen Text nach seinem Geschmack und willkürlich verarbeitet. Es scheint ihm des Herrn unwürdig, dass er erst durch die Jünger an das, was noth sei, gemahnt werde, sofort ändert er dies und lässt den Herrn die Jünger auffordern, bedenkt aber nicht, dass er sie zu dieser Bestellung nicht auffordern kann, ehe sie wissen, wo. Wir denken, wenn Lucas statt der Angabe des Marcus, Jesus schickte zwei Jünger, nur den Petrus und Johannes nennt, so liegt es doch am nächsten anzunehmen, er hatte genauere Kunde hierüber, als ihm der Text des Marcus bot. Die Art, wie der Verf. sich hierüber ausdrückt, scheint darauf hinzuweisen, dass er sich hier Lucas als den willkürlich und ohne historischen Grund sie Bezeichnenden denkt. Während ferner Matthäus durch seine Darstellung der Mahlbereitung dem Verf. hätte zeigen können, dass sein Verständniss der Angaben des Marcus eine falsche sei, muss nun umgekehrt der Evangelist die Pointe der Mahlbestellung bei Marcus nicht verstanden haben. Ganz natürlich hat Jesus nicht gesagt: Gehet πρὸς τὸν δεῖνα, man sieht ja klar, dass Matthäus hier nicht in das Detail eingehen, sondern mit raschen Zügen zu dem eilen will, was ihm die Hauptsache ist. Ob er dabei das Vorhandenseyn einer detaillirteren Erzählung voraussetzt oder nicht, lässt sich nicht bestimmt entscheiden. Ersteres ist allerdings das Wahrscheinlichere. Wenn er nun aber die bei Marcus klar vorliegende Beziehung auf eine vorausgesetzte Verabredung umwandeln soll, so entgegnen wir, von solcher Verabredung ist bei Marcus auch nicht die leiseste Andeutung, und dass wir hierin das Richtige

sehen, dafür ist uns eben Matthäus ein Beweis, der ebenfalls, wenn er den Text des Marcus vor sich hatte, nichts Derartiges darin vorfand. Hingegen hat hier der Verf. treffend auf die Nichtigkeit jener Hypothese hingewiesen, Marcus sei der Epitomator der beiden andern Synoptiker. Wie kann, sagt er mit Recht, Marcus die Aussendung der Jünger aus Lucas entlehnt haben, wenn er, dem man doch stets seine Liebhaberei für Details vorwirft, doch die Namen der beiden von Lucas bezeichneten Jünger fallen lässt? In der that solche kleine Züge verrathen oft am anschaulichsten das wirkliche Verhältniss.

Auch sonst können wir in Vielem mit dem Hrn. Verfasser nicht stimmen. Er kann in C. 14 keine engere geschichtliche Beziehung zwischen den einzelnen Abschnitten zugeben, weil Marcus nicht andeutet, Judas sei unter den die That des Weibes Missbilligenden gewesen; nicht einmal das sei das Band der Parallelismus des nur dem gemeinen Nutzen zugewandten Sinnes, denn Marcus nenne ja nicht die Geldgier als Motiv. Allein muss man denn nicht den Einzelbericht des Evangelisten aus dem Gesammtbericht beurtheilen? Wenn er auch Judas nicht als den nennt, der dem edeln Weibe grollt, so wissen wir doch aus andern Berichten, dass er es hauptsächlich war, und das wusste auch Marcus, da er mitten im Strome jener mündlichen Tradition stand. Er hält es aber nicht für geeignet, ihn hier zu benennen, darum aber kennt er doch den Zusammenhang des Verrathes mit der Salbung und deutet ihn damit an, dass er diese eben hier einreiht und zwar nicht als Einschaltung, die nur sachlich Verwandtes hätte, aber nicht in geschichtlichem Zusammenhang stünde. Es liegt in seiner kurzen, aphoristischen Weise, dass er diesen Zusammenhang nur ahnen lässt und ihn nicht bestimmt bezeichnet, und es widerstreitet dem lebendigen Fortschritt des Evangelisten, hier blos Einschaltung zu sehen. Da v. 11 auf den innigsten Zusammenhang mit v. 2 hinweist, sieht man, dass der Evangelist in beständigem Fortschreiten begriffen ist, und eine so lange Parenthese wäre demnach hier ganz unnatürlich. — Auch die Erklärung von Mtth. 27, 45, die Finsterniss bei der Kreuzigung sei ohne Zweifel als ökumenische gedacht, können wir nicht billigen. Der Schriftsteller will nur von seinem Gesichtskreise reden; so weit er blicken kann, das ganze Land ist mit Finsterniss bedeckt; er hat kein Interesse, erst Nachforschungen einzuleiten, wie weit sich diese Finsterniss erstreckt habe. Genug das Land, das Zeuge dieses Greuels ist, ist auch Zeuge dieser Finsterniss. Ferner nicht das Aufhören der Opferreligion soll das Zerreissen des Vorhangs bedeuten, son-

dern nur die Aufhebung der Schranke, welche den Menschen von Gott trennt; allein dieses hat ja jenes zur nothwendigen Folge und ist daher aufs engste verbunden. Mit der Erklärung von Marci 1, 1: Was hier beginnt, ist die frohe Botschaft u. s. w. können wir uns auch nicht einverstanden erklären: das wäre doch eine sonderbare sprachliche Fassung. Richtig hingegen sagt W. gegen Klostermann, der den Inhalt des ganzen Buches hier ausgedrückt sehen will, dass *εὐαγγέλιον* nicht wohl hier die fort und fort in der Welt ergehende Botschaft bedeuten kann, vielmehr bildet dieses Evangelium den Inhalt unseres Buches, nicht blos sein Anfang. Das Natürlichste bleibt immer, die *ἀρχή* nur auf den Anfang zu beziehen, wie er sich in der Sendung des Johannes bethätigte, und *καθώς* aufs engste mit v. 1 zu verbinden, so dass dieser Anfang als ein der alttestamentlichen Weissagung entsprechender bezeichnet wird. So wird auch klar, warum Marcus, der sonst mit alttest. Citaten so sparsam ist, gerade hier solche anwendet, wo es sich darum handelt, den Zusammenhang des alten Bundes mit dem Evangelium zu erweisen. Demnach ist dieser Absatz auch nicht eine kahle Ueberschrift, sondern beginnt den Charakter dieses Anfangs zu beschreiben und schildert uns das Auftreten des Johannes als ein schon ganz und gar zur Verkündigung der Heilsbotschaft gehöriges nicht blos um seiner Predigt, sondern um seines ganzen Auftretens willen. — Bezüglich des über Gergesa Gesagten weisen wir den Vf. hin auf Furrer's biblische Geographie, der sagt, dass am Ausgange des Wady Semakh eine Ruinenstätte, Namens Gersa, sich noch jetzt finde, nur wenige Ruthen vom Ufer entfernt. Es hat also Origenes' Angabe über eine Stadt Gergesa doch ihre Bestätigung gefunden und ist dieselbe keine Fiktion aus Gen. 15, 21.

Wohin eine solche Methode der Vergleichung führt, wie sie der Verf. übt, der nur an der Einen stereotypen Grundquelle festhält und Alles aus ihr allein erklären will, das zeigt sich z. B. auch in der Behandlung der Texte, die uns die Geschichte von den Besessenen erzählen. Da Marc. nur einen Besessenen nennt, Matth. aber zwei, so weiss er das nicht anders zu erklären, als weil der böse Geist bei Marcus selbst auf eine Mehrheit hinweist, habe dies Matth. so verstanden, dass er eine Mehrheit von Besessenen, also zwei annahm. Allein dann hätte er doch konsequent eine Legion von Besessenen annehmen müssen. Wenn Matth. sagt, dass Niemand jenen Weg ziehen konnte, so meint der Verf. könnte dies eine falsche Deutung des *χαλεποί* seyn, nicht also ein selbständiges Moment der Tradition. Lucas soll sich in seinem Berichte

als einen reflektirenden Schriftsteller beweisen, der seine genaueren Angaben aus der Urquelle nur durch Reflexion entnahm. Weil diese den Besessenen später bekleidet zeigt, soll er schliessen, dass er vorher lange kein Kleid anhatte; allein diese Angabe: er hatte lange Zeit kein Kleid angezogen, ist so individuell, dass dies nicht im mindesten auf eine Fiktion hinweist, und es ist durchaus unbegründet, wenn der Verf. sagt, er war nackt, nicht weil er kein Kleid anzog, sondern weil er bei den Versuchen ihn zu fesseln seine Kleider herabriss; die Stelle bei Lucas belehrt uns eines Andern.

Der Hauptwerth des Buches besteht uns somit in der gründlichen Durchforschung des Textes, in der von festen und klaren Prinzipien geleiteten Kritik der verschiedenen Varianten, in der genauen und scharfen Beobachtung aller Eigenthümlichkeiten des Evangelisten, in der auch typographisch deutlich hervortretenden Verwandtschaft der einzelnen Partieen der Synoptiker, in der gewissenhaften Detailforschung, die auch die feinsten und kleinsten Züge nicht unbeachtet lässt, endlich in dem lebensvollen Verständnisse der Originalität unsers Marcus, dessen schriftstellerischen Charakter der Vf. uns treffend zu zeichnen versteht. Und so glauben wir denn, dass dieses Werk gewiss die volle Beachtung der Theologen verdient. [E. E.]

4. J. Chr. K. v. Hofmann, Die heilige Schrift N. T.'s zusammenhängend untersucht. II. 1. Der Brief Pauli an die Galater. 2., vielfach veränd. A. Nördlingen (Beck) 1872. gr. 8. $15^1/_4$ Bog. 1 Thlr. 10 Gr.

Im Einzelnen fehlt es dieser neuen Auflage nicht an kleinen Veränderungen oder Ergänzungen, wie z. B. die inzwischen erschienene Schrift von Kautzsch über die Citate aus dem A. T. jetzt berücksichtigt ist, und Anführungen anderer Gelehrten nach den neueren Ausgaben abgeändert sind (nur Delitzsch' Genesis-Commentar ist noch nach der 3ten, nicht nach der 4ten Aufl. citirt): im Wesentlichen ist aber der Commentar durchaus sich gleich geblieben und verdient daher von neuem die gebührende Empfehlung für Alle, denen es um organische Auffassung der Schrift und um Anregung zu gründlicher Prüfung ihres Inhalts zu thun ist. — Eine erheblichere Aenderung findet sich namentlich in der Erklärung des von Hofmann schon im Schriftbeweis (nach Vorgang Anderer) für selbständig erklärten Abschnittes 2, 15 ff., der in der that zu dem Vorigen wenig passen will und (nach Gottfried Hermann) bei etwaiger Verbindung mit 2, 14 sogar eines verknüpfenden *καί* entbehren würde — während wir jetzt vor *Ἡμεῖς* einen Absatz zu denken haben. 2, 17 soll

nemlich übersetzt werden: wenn wir als in Christo gerecht werden Wollende erfunden worden sind und (Aufl. 1 *καί* auch) an und für uns selbst als Sünder ...., wozu die Erläuterung: „Wer in Christo* gerecht zu werden begehrt, der muss ja an und für sich selbst ein Sünder seyn, sonst würde er seine Gerechtigkeit nicht ausser sich suchen“. Uns scheint dann *αὐτοὶ ἁμαρτωλοί* auch im Zusammenhang mit dem Folgenden nicht recht am Orte. Auch die fragende Fassung von V. 18 dürfte doch nicht so unmittelbar auf der Hand liegen. Wiesselers Auslegung wird hier die natürliche seyn; dass aber dabei *ζητήσαντες*, nicht *ζητοῦντες* stehen müsse, können wir H. nicht zugeben: im Gegentheil markirt das Präsens des Participiums den Widerspruch viel schärfer, den wir hier zwischen Zustand der Rechtfertigung und Versündigungen im Einzelnen finden.

Auch an andern Stellen möchten wir die grosse Zuversichtlichkeit der Hofmann'schen Behauptungen einschränken, wie dass 3, 3 eine Frage nicht seyn könne (die angeführte Begründung ist durchaus subjectiv). Nicht minder erheben wir Einspruch gegen die Erklärung von 3, 1. Zunächst ist es uns angesichts der von Wieseler aufgeführten Zeugen gegen *ἐν ὑμῖν*, zu denen jetzt noch der *Sinaiticus* kommt, höchst fraglich, ob diese Worte nicht ein Glossem sind. Sollten sie aber echt seyn, so dürfen wir nicht einräumen, es könne das Schreiben nicht gleichzeitig als Einschreiben in die Herzen der Leser und als vor ihren Augen geschehener Vorgang gedacht seyn. Diesem scheinbar scharfsinnigen Einwande gebricht es an der rechten Anwendung der Phantasie. Vor die Augen ward euch Christus deutlich hingezeichnet, so verstehen wir, ‚nemlich vor die Augen des Herzens‘ (vgl. Eph. 1, 18), d. i., wie schon Winer übersetzt, *nempe in animis* (*ἐν ὑμῖν*). Wie kann man dem gegenüber mit Hofm. die harte Fügung empfehlen: welchen Christus vor Augen (ohne Verbum!), hingezeichnet war (ohne Verbindung mit dem Vorigen) unter ihnen als Gekreuzigter?

Doch bei Bedenken in Einzelnem wissen wir die Bedeutung der werthvollen Gabe wohl zu schätzen: auch die so baldige Nothwendigkeit einer neuen Auflage (die erste erschien 1863) ist ein gutes Zeugniss, zumal Wieselers Arbeit erst 1859 veröffentlicht ist. Zum Schlusse nur noch den Wunsch, der verehrte Verf. wolle es nicht verschmähen, wenigstens die wichtigeren Aenderungen neuer Auflagen in einer

---

* Wäre dann nicht zu erwarten, dass *ἐν Χριστῷ* vor *ζητοῦντες* stände?

Vorbemerkung anzudeuten, auch die Columnentitel endlich hinzufügen. Man ist doch den Lesern Leichtigkeit der Orientirung schuldig. [Ko.]

5. Gustav Lang (kgl. Waisenhaus- und Seminar-Director in Bunzlau), Handbuch zur homiletischen Behandlung der Perikopen des Kirchenjahrs. Theil I.: Die Evv. Neue A. Breslau (Dülfer) 1871. 302 S. 1 Thlr. 10 Gr.
6. A. Caspers (Kirchenpropst und Hauptpastor zu Husum), Praktische Auslegung der Sonn- und Festtagsevangelien des Kirchenjahrs. Leipzig (Teubner) 1872. 438 S.

Beide Arbeiten sind die Frucht treuen und mühsamen Studiums und gute Wegweiser auf dem Gebiete der evangelischen Perikopen, besonders allen denen zu empfehlen, welche sich auf die sonntägliche Predigt vorbereiten wollen. Wir sollen ja freilich selber für die Predigt arbeiten, und das wird denn auch keineswegs durch die Benutzung solcher Bücher ausgeschlossen, aber es ist doch ein Vortheil, wenn man neben dem eignen Lesen der Commentare oder der Reformatoren oder neuer Prediger hier kurz zusammengefasst findet, was das Beste aus alter und neuer Zeit ist. So wird man zum eignen Nachdenken angeregt, man muss aber dann sein „Handbuch“ oder seine „praktische Auslegung“ bei Seite legen und der Gemeinde die eigne Schöpfung bieten, sonst wird man bei aller Vorbereitung doch kein treuer Prediger seyn. Was nun die beiden genannten Auslegungen betrifft in Vergleichung unter einander, so gibt Lang, obwol 100 Seiten weniger, doch mehr schätzbares Material als Caspers, und erfreut uns überhaupt durch eine solche Uebersichtlichkeit, durch so klare Sonderung der grammatischen Exegese und der praktischen Gedanken, durch solche Fülle der Gedanken, sowol entlehnt aus Kirchenvätern, Reformatoren und Neueren, als auch aus seinem eigenen Schatze genommen, dass wir unbedingt sein Buch dem von Caspers für den genannten Zweck vorziehen. Dabei ächt lutherisch und gesund, so dass, obwol der Referent dasselbe in jeder Woche benutzt, ihm nichts Bedenkliches, wol aber viel Schätzenswerthes aufgefallen ist. Ein Beispiel möge die Methode darstellen. Zu den 5 thörichten Jungfrauen (Matth. 25, 2) wird folgende „Erklärung“ gegeben: „Das sind die, *a.* welche sich mit dem ersten Geschmack des Wortes Gottes und der Kräfte der zukünftigen Welt begnügen lassen und nicht auf Stärkung und Wachsthum des inwendigen Menschen denken, die der Treue ermangeln. 1 Cor. 9, 24. 27. 2 Tim. 2, 5 (Stier); oder *b.* die noch einiges Christenthum vom Elternhause, Schul- oder Confirmanden-Unterricht haben, das nach und nach unvermerkt in der Weltlust entschwindet

(Palmer); oder *c.* die mehr das Liebliche des Christenthums auffassen als den Ernst in der Nachfolge und daher vergessen, an gründlicher Erneuerung zu arbeiten und auf den rechten Grund recht fortzubauen 1 Cor. 3, 15 (Olshausen). Andere: *a.* die gute Werke haben ohne Glauben (Luther), todtes Christenthum ohne Geist mit irdischem Sinn und geistlichem Hochmuth (Harms); oder *b.* die, bei denen der Mund wol da ist, aber das Herz ist weit davon (Luther); oder *c.* die in Leichtsinn und Sicherheit zufrieden sind, wenn sie nur heute oder morgen etwas von Andacht, Licht und Feuer haben (Burk); oder *d.* die Christum allein im Gefühl, oder im Verstande oder in der Phantasie ergreifen (Ahlfeld)". Zum ganzen Gleichniss wird dann noch folgender „Nachtrag" geliefert: „Die Väter haben das Gleichniss auch gedeutet auf die lutherische Kirche von reinem Wort und Sacrament und die andern Kirchen. — Die geistliche Wachsamkeit erweist sich *a.* in täglicher Gewissensprüfung, *b.* in ungesäumter Busse und Bekehrung, *c.* in sorgfältiger Meidung der Sünde und der Gelegenheit zu sündigen, *d.* in dem Misstrauen auf eigne Kraft und Heiligkeit. — Merke: *a.* auf den Unterschied zwischen den wahren und falschen Christen; *b.* den Leichtsinn, womit so viele der Ewigkeit entgegen gehen; *c.* das gnädige Zögern Christi mit seinem Kommen; *d.* die Vergeblichkeit der zu späten Reue; *e.* die Strenge, womit die Gnadenthür dann den Unbekehrten verschlossen wird; *f.* die tröstliche Gewissheit, dass sie jetzt uns allen noch offen steht. V. 13. — Hütet euch *a.* vor Selbsttäuschung, *b.* vor Erschlaffung, *c.* vor Versäumniss. — Der grosse Unterschied zwischen falscher Sicherheit und wahrer Heilsgewissheit. — Die Pilger zum Himmel *a.* gleich nach dem Wandel, *b.* verschieden im Wesen, *c.* getrennt am Ziele. — Die wahren Christen sind die, welche den Glauben an Christum *a.* haben, *b.* im Werk bewähren und *c.* bewahren. Die falschen Christen sind, welche *a.* einen Anfang im Glauben gemacht haben, aber stehen blieben und endlich abfallen, *b.* ohne ernstliche Heiligung sich auf Gottes Gnade verlassen, *c.* Kinder Gottes seyn wollen, ohne die Weltlust zu verleugnen, und *d.* den äusseren Gebrauch der Gnadenmittel überschätzen. — Die Aehnlichkeit der zehn Jungfrauen. Sie haben *a.* Scheu vor der Weltlust (Jungfrauen), *b.* Kenntniss der Wahrheit (Lampen), *c.* Verlangen nach der Seligkeit (gehen entgegen), *d.* Schwachheit des Fleisches (Schlaf). Der Unterschied liegt in der Liebe zum Herrn. — Wachet! denn *a.* es wird viel verlangt, *b.* der Herr kommt schnell und unerwartet, *c.* die menschliche Schwachheit schläfert ein, *d.* der versäumte Augenblick ist nicht wieder einzuholen." — Solcher

exegetischen Mannichfaltigkeit und Freiheit, solcher innerlichen Gebundenheit an Wort und Kirchenlehre, solcher logischen Klarheit gegenüber finden wir nun bei Caspers zwar auch schöne und fromme Entwickelung der Schriftworte, sowie erbauliche und belehrende Anwendung, aber daneben doch auch manches Ungesunde. An der betreffenden Stelle von den zehn Jungfrauen begegnet es ihm z. B., dass er den Leser ganz arglos, als schade das nicht, zum Chiliasmus überleitet. „Die Vorgänge, welche wir bisher im Gleichniss gesehen haben, nemlich 1. dass noch Krämer sind bei der Ankunft des Herrn, 2. dass die Thörichten noch kaufen nach der Ankunft des Herrn, 3. dass sie noch an die Himmelsthür klopfen, nachdem die Thür schon verschlossen ist, deuten uns an, dass in diesem Gleichniss die Ankunft des Menschensohnes zur Gründung seines tausendjährigen Reiches besprochen wird. Denn am Endgericht 1. vergeht Alles in Feuer bei Jesu Ankunft, ist also von Verkäufern der Heilsgüter nicht die Rede; 2. schliesst die Verdammniss der Ungläubigen mit Jesu Endurtheil, nachdem er alle Völker vor sich versammelt hat, ist also von der Befolgung eines Rathes, welchen die Klugen den Thörichten in diesem Gleichniss geben, nicht mehr die Rede; 3. nachdem die im jüngsten Gericht Verdammten in die ewige Pein gegangen sind, können sie nicht mehr, wie das Gleichniss erzählt, wieder kommen und an die Himmelsthür klopfen.“ Diese irreleitende Exegese wird nun mit den Worten beschlossen: „Das Gericht an der Kirche ist also das Gericht, welches der Herr mit der Ankunft des tausendjährigen Reiches über die Kirche verhängt. Die Hochzeit ist die Ankunft des himmlischen Jerusalems d. h. der Anfang des tausendjährigen Reiches“ (S. 436). Caspers neigt auch dazu, objective Thatsachen in kleinlicher und schiefer Weise „geistlich“ zu deuten, was doch dem reichhaltigen Worte Gottes gegenüber wahrlich nicht nöthig wäre. Z. B. (S. 6): „Die Andern hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. Geistlich gedeutet sollen wir nicht nur Zweige von dem alten Sündenbaum unsers Lebens abhauen, um Jesu die Huldigung als Sündentilger und allein rechtmässigem Herrscher zu bringen, sondern sollen den ganzen Sündenbaum entwurzeln, damit Christus allein im Herzen Raum habe, und nichts ausser ihm sich ein Recht des Bleibens darin behaupte und gewinne.“ Wer denkt beim Schluss dieses Satzes noch an abgehauene Palmzweige! Oder auch (S. 38): „Und wickelte ihn in Windeln. Also ist es noch mit einem jeglichen, der aus dem Geist geboren wird. In den Windeln der Busse liegt der Mensch, bis er die Glaubenshand zu rühren und die Windeln abzuwickeln

versteht." Hat etwa Jesus auch in den „Windeln der Busse" gelegen? Wir vermuthen, dass an solchen Stellen ein Haschen nach originellen Gedanken den geehrten Verf. verführt hat. Und doch bedürfte der Verf. wahrlich solcher „origineller" Gedanken nicht, da er entschieden die Gabe hat das Wort Gottes auf Grund wissenschaftlicher Studien gut, klar, praktisch auszulegen. Wie abgerundet und lehrreich ist die Auslegung zum 1. Weihnachtstage! Und so könnten wir noch manches, ja jedes Evangelium nennen, das dem Verf. zu bearbeiten wohl gelungen ist. Deshalb sollen die Ausstellungen auch nicht dazu dienen, den Werth des „praktischen Handbuchs" herabzudrücken, sondern dem geehrten Verf. den Gedanken nahe zu legen die bessernde Hand an sein Werk zu legen, damit die „Neue Ausgabe", wie sie Lang bereits bietet, die erwähnten Schwächen nicht mehr enthalte. — Zum Schluss noch die Frage, ob es wohlgethan ist zu sagen: „nur 37 Jahre nach Christi Heimgang von der Erde wurde Jerusalem zerstört" (S. 15). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist doch der Herr Christus im Jahre 783 a. U. c. oder 30 nach unserer Zeitrechnung gekreuzigt, so dass 40 Jahre Zwischenraum wäre. Wenn man nun vergleicht, wie oft der Zeitraum von 40 Tagen oder 40 Jahren in der biblischen Geschichte wichtig ist, so scheint es nicht zufällig zu seyn, dass gerade 40 Jahre Gnadenfrist verliefen zwischen der Kreuzigung und der Erfüllung des Worts: sein Blut komme über uns und unsere Kinder. [H. O. Kö.]

VII. Jüdische Geschichte.

Dr. Julius Fürst, Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums. Historisch u. critisch behandelt. II. Band. Leipzig (Tauchnitz) 1870. 645 S.

Was wir schon bei der Besprechung des ersten Bandes dieser dem reinsten Subjectivismus entsprungenen Geschichte der biblischen Literatur hervorhoben, das müssen wir bei diesem zweiten Bande, der mit dem Secirmesser negativer Kritik die alttest. Geschichte in einzelne Atome auflöst und aus derselben ein Conglomerat von Bruchstücken macht, noch mehr betonen. Nach des Vf.'s Meinung darf die Geschichte des biblischen Schriftthums weder zu einer Heilsgeschichte herabsinken noch als ein Aggregat zusammenhangloser Schriftstücke aufgefasst werden, vielmehr muss die wahre wissenschaftliche Behandlung aus der rein nationalen Anschauung, aus der eigenthümlichen geschichtlichen Entwicklung Israels entspringen. Hier stellt er nun die Geschichte von 1415—535 vor Christo

dar, beschreibt also einen Zeitraum, bei dessen historischer Darlegung es unmöglich ist, Alles zu berücksichtigen, sondern wir müssen uns auf einzelne Partieen beschränken und können auch da nur referiren, weil eine eingehende Widerlegung den Rahmen einer Recension weit überschreiten würde. Es bedarf auch dessen nicht; denn was der Verf. sagt, ist in der einen oder andern Form schon oft vor ihm gesagt und ebenso oft mit allen Gründen nicht einer schillernden, sondern einer echten Wissenschaft widerlegt worden; es hiesse also nur Wasser in die Donau tragen, wollten wir den subjectiven Ansichten, die der Verf. geltend macht, die bewährten Gegengründe, welche den Bau seines Hauses erschüttern, gegenüberstellen. Damit wollen wir indessen nicht sagen, dass seine Arbeit nicht auch Gutes enthält; gern anerkennen wir die Gründlichkeit seiner Studien, die treue Benutzung ausserbiblischer Quellen, das Bestreben Widersprüche zu lösen, die Absicht eine organische und wohlgegliederte Geschichte herzustellen, welche ihn jedoch dazu verleitet, Zusammengehöriges zu trennen und aus nichtigen, unstichhaltigen Gründen verschiedenen Verfassern und Zeiten zu vindiciren.

Beginnen wir mit der Richterperiode: hier ist die Charakteristik derselben, besonders hinsichtlich des politischen und socialen Gepräges, sehr gut durchgeführt und stimmen wir dem völlig bei; bezüglich der sittlichen und religiösen Zustände dieser Periode aber wäre manches Fragezeichen zu machen, zumal was die Person des Jephta betrifft, dessen Wahl zum Richter F. als einen grossen Rückschritt zu tiefem sittlichen Verfall bezeichnet, wenn gleich die Gründe, die er S. 26 als den Verfall herbeiführend nennt, im Ganzen als berechtigt anerkannt werden müssen. Dagegen können wir uns mit seiner Darstellung der Entstehung und Composition des Richterbuches, bei dem er acht verschiedene Verfasser unterscheidet, deren Arbeiten ein Ordner lose zusammengefasst habe, dessen Werk ein trübes Bild der Geschichtschreibung jener Zeit liefere, ebensowenig einverstanden erklären, als mit der von ihm vertretenen irrigen Ansicht, dass Jephta wirklich ein Menschenopfer gebracht (S. 247), dass die Geschichte der 12 Kraftthaten Simsons in das Reich der Sage gehöre und gewissermassen eine Nachbildung der Herculessage sei, so dass nur sein Nasirthum geschichtlich sei, wie er denn in dieser Periode einen grossen Sagenkreis entdeckt. Seine Bemerkungen über die Reden in der Richterzeit enthalten viel Richtiges, aber auch manches Schiefe und längst Widerlegte, wogegen wir seiner Charakteristik des Deboralieds volle Anerkennung zollen. Völlig unberechtigt aber ist es, wenn er den

Segen Jacobs Gen. c. 49 theils in den Anfang theils in den Schluss der Richterzeit verlegt, und sind die von ihm dafür vorgebrachten Gründe in den Augen jedes ruhig und objectiv Urtheilenden völlig unstichhaltig. Ebensowenig begründet ist es, wenn er den Segen Mosis Dt. 33, 1—29 dem Samuel in den Mund legt und so gewissermassen jenen wie diesen als *oracula post eventum* hinstellt; der ganze Apparat gelehrter Begründung ist nicht im Stande, die bereits gewonnene Ueberzeugung zu begründen und für seine Ansicht zu bekehren.

Wenden wir uns zu der Periode des Königthums, welche das eigentliche Mannesalter Israels abspiegelt und den Mittelpunkt der Nationalliteratur bildet, bei welcher der Verf. 4 Epochen unterscheidet: *a.* 1075—975, *b.* 975—775, *c.* 775—625, *d.* 625—536. Mit welchem Rechte er 1075 als den Beginn des Königthums und nicht 1095 festsetzt, ist uns ebensowenig klar, wie seine chronologische Bestimmung der einzelnen Epochen, die richtiger nach den grossen Ereignissen der assyrischen (722) und babylonischen (606 oder 588) Gefangenschaft abgegrenzt werden. Auf seine Kritik der Geschichtsquellen über Sauls und Davids Königthum wollen wir um der vielen Gegenbemerkungen willen, die sich daran knüpfen müssten, weil seine Hypothesen oft recht sonderlicher Natur sind, nicht eingehen, sowie wir es dem Verf. überlassen müssen, besser als er dies gethan den Beweis für seine Behauptung, dass die von ihm angeführten Lieder gerade in diese erste Epoche gehören und weder früheren noch späteren Datums seyn können, anzutreten; denn wer mit solch apodiktischer, jeden Widerspruch ausschliessender Gewissheit auftritt, der muss unanfechtbare, allgemein anerkannte Gründe haben, woran wir indess zu zweifeln uns erlauben.

In Bezug auf die Darstellung „das Gepräge der zweiten Epoche“ stimmen wir dem Verf. gern bei, müssen aber hinsichtlich seiner Angabe betreffs der Geschichtsquellen unsere Verwunderung aussprechen, wie genau der Verf. diese einzelnen Quellen zu bezeichnen, die Einzelschriften, die der Ordner oder Compilator des Ganzen benutzte, namhaft zu machen, die 13 verlornen geschichtlichen Schriften aufzuzählen und so ein recht plausibles Bild von der Entstehung der Geschichtswerke zu geben weiss; nur Schade, dass es oft im Hirn des Verf.'s entsprungene Hypothesen ohne jeden realen Hintergrund sind. Mit gleicher Gewissheit setzt er die Entstehung der Hochsprüche Bileams Num. c. 23—24, die sibyllisch klingen, in diese Epoche und weiss auch den Verfasser zu nennen: es ist Sacharja; Moses Abschiedslied Dt. 32 fällt ebenfalls in diese Zeit und nach der ganzen Anlage des Lie-

des muss sein Dichter um 840 in Samaria gelebt haben. Besonders befremdlich ist aber des Verf.'s Meinung über das Hohelied, das er eine Schauspielhausdichtung nennt, welche ihre Entstehung einer Fabel verdanke und die Idee habe, die wahre, reine Liebe im Gegensatz zur blos sinnlichen zu zeichnen. Wir wollen über die Idee dieses Liedes, von dem der Verf. eine recht geringe Meinung hat, mit ihm nicht rechten, sowenig wir gegen seine Leugnung, dass Salomo der Verf. sei, etwas weiter bemerken, da das Für und Wider abzuwägen zu weit führen würde; befremdlich ist uns aber seine knappe, oberflächliche und partheiische Mittheilung über die verschiedenen Erklärungsversuche dieses Liedes. Selbstverständlich kann es uns bei dem Verfasser nicht wundern, wenn er die Geschichte des Elias und Elisa ein wunderbares Sagengemälde nennt, das so breit und platt und so phantastisch erscheine, dass es einer grossen Sagendichtung entlehnt seyn müsse, die in dem sog. Prophetenspiegel enthalten sei, aus dem der Compilator der Königsgeschichten geschöpft habe, und über den der Vf. sehr viel zu berichten weiss, in welchem nicht blos über die beiden Propheten, sondern auch über den Propheten Jadon und Michajhu Sagen enthalten sind. Nicht minder geschickt und gewandt ist der Verf., wenn es sich darum handelt, die einzelnen Theile prophetischer Schriften den bestimmten Zeitepochen, denen sie angehören, zuzutheilen, und er verräth darin eine bewundernswerthe Gabe, in der er seines Gleichen sucht. Dieses Geschick erfahren namentlich die prophetischen Schriften des Jesaja, Jeremia und Hesekiel, in Bezug auf welche seine Combination geradezu Staunen erregt, so dass alle Forschungen, die zu einem andern Resultat gelangen, vor dem Richterstuhl seiner Geschichtsbetrachtung zu Schanden werden. Der Verf. liebt es seine Behauptungen aufzustellen, ohne auch nur im entferntesten die Einwände, die sich gegen dieselben machen lassen, einer Berücksichtigung zu würdigen, und verfährt in einer so gewaltig purificirenden Weise, dass seine Geschichtsforschung oft den Eindruck einer Geschichtsfälschung macht. Wir können füglich diese Partien überschlagen, in denen der Verf. genau die Wege Hitzigs, Ewalds und anderer negativer Theologen geht und eine über alle Beschreibung willkürliche und bodenlos subjectivistische Kritik übt, und wollen uns nur noch mit zwei Punkten seiner allerdings gelehrten und einzelne glänzende Partieen zeigenden Arbeit befassen, in denen des Verf.'s Standpunkt so klar als möglich sich offenbart. Zunächst ist dies die seit je und je für messianisch in der höchsten Bedeutung dieses Wortes gehaltene Stelle Jes. c. 53, in Bezug auf welche der Verfasser sagt:

es sei die merkwürdige dichterische Schilderung von einem vornehmen grossen Propheten und Richter unter Menascheh, welcher in seiner Opposition gegen den blutdürstigen Tyrannen, in seiner Polemik gegen die gewaltsam eingeführten heidnischen Culte, in seinem Eifer für die Religion Jehovas als Hochverräther angeklagt und nach mannichfachen Leiden, nach Kerker und Schlägen endlich hingerichtet worden (S. 393). Dieser Prophet um 650 war nicht Jesaja, sondern ein anderer Prophet, und der Verf. dieser merkwürdigen Dichtung, die Jesaja später in seine Trostreden verwebte, war der Hohepriester Chilkija. Unrichtig aber ist es nach des Verf.'s Anschauung, wenn man wähnt, im althebräischen Schriftthum liege bereits eine Ahnung vom leidenden Messias, da der Verfasser des Trostbuches (Jes. 40—66) nicht einmal messianische Ideen habe.

Das letzte Stück von Bedeutung ist das Buch Hiob, von dem der Verf. S. 400—433 handelt. Er nennt es ein philosophisches Drama, dessen Fabel die uralte vorzeitliche Hiobsage bildet, die vom Dichter malerisch, in episch-künstlerischer Form und im Geiste der Urzeit dargestellt wurde und den Zweck hat, das alte Problem, die Theodicee d. h. die angenommene göttliche Vergeltung mit der Schickung von Glück und Unglück auszugleichen, die Leiden der Guten und das Glück der Bösen nicht von der Strafgerechtigkeit Gottes loszuketten oder gar als Gegensätze anzusehen, sondern damit in Einklang zu bringen. Der Dichter dieses Dramas lebte in der menaischeischen Zeit (670) in Hauran und seine Dichtung wurde später von einem Dichter, der 630 zu Bus lebte, durch die 4 Reden Elihus ergänzt, wozu noch das Fragment der thierbeschreibenden Dichtung c. 40, 15—41, 26, die 625 in Aegypten verfasst wurde, hinzukam. Fürwahr! wunderliche Combinationen, bei denen die Schärfe des Geistes und der Flug der Gedanken Staunen erregt.

Wir brechen ab. Gern geben wir zu, dass in der alttest. Geschichte noch manches Dunkel aufzuhellen und dass einer besonnenen objectiven Kritik noch grosse Aufgaben gegeben, noch manche Probleme zu lösen sind; auch leugnen wir nicht, dass der Organismus der göttlichen Heilsökonomie sich in seiner Entfaltung der menschlichen Entwicklung, der geistigen Culturbewegung eines Volkes accommodirt. Aber es ist traurig, wenn man das alte Test. seines göttlichen Inhalts entkleidet und die Heilsgeschichte zur Literaturgeschichte herabdrückt und erniedrigt. Nur der Blinde kann die göttlichen Heilsgedanken, die in stufenweisem Fortschritt sich realisiren, in der Geschichte des Volkes Israel nicht sehen; nur der nackteste

Subjectivismus kann mit den Urkunden und Denkmalen der alttest. Geschichte so verfahren, wie es der Verf. in verschwenderischer Weise thut. Gewiss wird seine Arbeit von den Forschern der alttest. Geschichte nicht ungewürdigt bleiben; aber wir sind überzeugt, dass wie die darin niedergelegten Goldkörner freudig acceptirt werden, so auch die darin aufgehäuften Sandkörner menschlicher Phantasie und subjectivster Auffassung von dem reinigenden Winde unbestechlicher Wahrheit werden hinweggeblasen und von dieser seiner wissenschaftlichen Leistung nach vielleicht kurzer Frist werde gesagt werden: *fuit neque amplius est!* Uebrigens ist zur Kräftigung der eignen Ueberzeugung, zur Klärung des eignen Urtheils, zum tieferen Eindringen in den Geist des alttest. Schriftthums dieses Werk, das auch viel Gutes, Schönes und Bemerkenswerthes enthält, allen wissenschaftlichen Theologen sehr zu empfehlen, wie wir denn gern bekennen, dass seine Forschungen, wenn wir auch den Standpunkt nicht theilen und in den meisten Fragen anderer Meinung sind, sehr anregend und das gründliche Studium fördernd sind. [W. E.]

IX. Kirchengeschichte.

Th. Christlieb (*Dr.* u. ord. Prof. d. Theol. in Bonn), Karl Bernh. Hundeshagen, geh. Kirchenrath, Prof. u. *Dr.* der Theologie in Bern, Heidelberg und Bonn. Eine Lebensskizze. Gotha (Perthes) 1873. 59 S. gr. 8.

Ihren (auch verlegerisch gut ausgestatteten) Separatabdruck aus den „Deutschen Blättern“ hat die „Lebensskizze“ sehr wohl verdient. Wir denken zwar in nicht wenigen religiösen, politischen und socialen Fragen, auch Lebens-Fragen, ganz anders als Hundeshagen (geb. 1810, gest. 1872). Wir denken ganz anders über den Unterschied zwischen unserer lutherischen und seiner, der reformirten, Confession und über die Wichtigkeit der Differenzen beider, ganz anders über die „Union“ und ihr Entstehen, Wesen und Ziel besonders in Preussen, ganz anders über das, was er die „evangelische Kirche Deutschlands“ nennt, ganz anders über „die Lutherolatrie der leitenden Stände des lutherischen Kirchenthums“, ganz anders über „das Bedürfniss nach Einheit der Kirche, oder Reinheit der Lehre“, ganz anders über die Kriege von 1866 und 1870, ganz anders über „das deutsche Reich im Morgenglanz neuer Herrlichkeit“ (von der wir bis jetzt erst das Gegentheil sehen und darum den „Morgenglanz“ für den buchstäblichen *Lucus a non lucendo* halten), ganz anders auch über so manches „Wissenschaftliche“, was wir hier übergehen.

Aber trotz alle dem verkennen wir keinen Augenblick, welch einen Mann uns *Dr.* Christlieb vor die Augen stellt: einen Mann, dem das „köstliche Ding“ gewährt wurde, das Joch in seiner Jugend tragen zu lernen, — der „nicht zu jenen bevorzugten Geistern gehörte, die Alles und namentlich ihr Bestes fast spielend erreichten“, — der „so oft und mit vollem Recht, einseitigem Intellectualismus und Kriticismus gegenüber, die Ueberzeugung verfocht, dass die Wissenschaft nicht Selbstzweck, nicht um ihrer selbst, sondern um des Lebens und der Praxis willen da sei“, — der gegen die heut gefeierte „Richtung des Jesuitenschülers Voltaire“, gegen die „Politik des aufgeklärten Subjects“, den Satz geltend machte, „das edle Gut der Freiheit gewinne und bewahre nur der Staat, dessen Bürger sich innerlich frei zu machen den ernsten Willen haben“, — der „die Entstehung des modernen Antichristianismus in Deutschland“ richtig erkannte, weil er einsah, wie ausser der frühern Freigeisterei „auch das Schriftstellerthum eines Dav. Strauss, Br. Bauer, Ludw. Feuerbach und A. Ruge durch die Pädagogik des Polizeistaats bedingt war“, — der den, über diese Enthüllung bitter grollenden und von einem „Windmühlengefecht gegen das Gespenst eines Antichristianismus, der eigentlich nirgends existire“, verwegen schwatzenden Wissenschaftsorakeln kräftig widersprach und besonders „das wahnsinnähnliche Selbstgefühl“, mit welchem der infallible Baur „jede der seinigen widerstreitende Meinung gewissermassen als einen Act strafwürdiger Insubordination zu behandeln pflegte, energisch zurechtwies“, — der es für „seine providentielle Aufgabe“, zumal in Heidelberg, ansah, „ein Apologet für Wahrheit und Recht der Kirche zu seyn“, — der „die unermessliche Culturbedeutung der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit in Gott“ vor Allem darin fand, „dass in ihr erst die Bedingungen gegeben sind, den Humanitätsgedanken vollständig zu verwirklichen“, während „der abstracte Monotheismus“ nur zum „krankhaften Humanitarismus“ führt, — der klar erkannte, wie die „moderne anthropocentrische Weltanschauung sich in offenem Gegensatz und auf Kosten der christlich-theocentrischen breit macht, und an die Stelle der ethischen Erziehung des Menschengeschlechts die ästhetische zu setzen unternimmt“, während doch „der alleinige Erzieher zur Humanität, der Oberpädagog der Menschheit das Licht ist, das in die Finsterniss schien, voll Gnade und Wahrheit“, weshalb es auch Aufgabe der Universitäten seyn muss, „die theocentrische Weltanschauung des Christenthums wieder zu der ihr gebührenden Geltung zu bringen entgegen der anthropocentrischen des Rousseauismus“, — der als „erste Voraus-

setzung für die selbständige Existenz und Leitung der Kirche durch ihre eigenen Organe die Anerkennung der Nothwendigkeit einer bestimmten Bekenntnissgrundlage und Lehreinheit" forderte, und es „in unserer Zeit viel räthlicher hielt zu bekennen als zu bekenntnissstreiten", wie letzteres der Rationalismus thut, — der mitten in den hochgehenden Wogen der badnischen Kirchenrevolution „als ein Fels für das Recht und die verfassungsmässige Ordnung stand" und, über Ursprung und Ziele der Agitation sofort im Klaren, „sich auf unzweideutige Weise jede Art von Kameradschaft mit dem verbat, was sich hier bei uns zu Lande unverschämter Weise unter die Benennung ‚freiere Richtung' versteckt", — der „als Mensch und Christ der einfältigen Meinung war, dass eine Verfassung in der Kirche, wie im Staate dazu da sei, um gehalten, nicht um gebrochen zu werden", — der, weil auch er „das gute Recht Aller" vertheidigte und „Gerechtigkeit gegen Jedermann forderte", von dem „liberalen" heidelberger Zwergpabstthum wüthend angefallen wurde, — der sich zeitlebens bemühte, das vom „Liberalismus" betriebene „Eindringen nicht blos zweideutiger und lockerer, sondern selbst unlauterer und profaner Elemente, ja der widerkirchlichen und widerchristlichen Theile des Publikums in das Gemeinderegiment zu verhindern", — der ohne Menschenfurcht verkündigte, „das Recht sei der einzige Weg zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens", dagegen führe „der Wahnglaube an das unbewusste Christenthum in den Trägern der modernen Bildung" zum ewigen Kriege, weil zur beabsichtigten, aber durch List nicht zu erreichenden „Auflösung der Kirche in die Welt", — der, „die Gleichberechtigung der verschiedenen Richtungen in der protestantischen Kirche" als eine Forderung der Religionsfeinde abweisend, den grossartigen Grundsatz vertheidigte, „der Staat habe Raum genug für alle Formen der Wahrheit und des Irrthums; keiner derselben werde von den Gesetzen etwas in den Weg gelegt; sie mögen daher im Staate ihre Kämpfe auskämpfen und, wie es ihnen gefällt, auch als Kirchen sich etabliren; in der evangelischen Kirche aber, eben weil sie nicht der Staat ist" (und kein „Tummelplatz der Wissenschaft" seyn soll), „sondern nur die Kirche, können diese Gegensätze niemals einen unbedingten Spielraum finden; denn sie habe ein Bekenntniss und müsse ein Bekenntniss haben", — der „dieser, gerade in den freiesten protestantischen Ländern längst als einzig vernünftig und praktisch anerkannten Grundanschauung auch bis zu seinem Tode treu geblieben ist, und im Blick z. B. auf die Lisco-Sydow'sche Frage es oft mit allem Nachdruck ausgesprochen hat, der Staat könne ein

Dutzend verschiedener Kirchen und Religionen in seinem Schoosse tragen, eine Kirche aber hinsichtlich ihrer Glaubensfundamente nur Ein Bekenntniss in ihrer Mitte dulden"; weshalb er „auch für das unleugbare Recht Aller, die Lutheraner seyn und bleiben wollen, in's Mittel getreten" ist, — der „sich der Regierungsgewalt Christi getröstete" und „auf die Logik der Dinge vertraute: auf ‚die Natur der Sache' und deren wenn auch langsam und spät sich einstellende Wirkung", — der, mit Einem Worte, vielfach in ächtlutherischem Geist und Muth auftrat, zuletzt noch in dem geharnischten Proteste von 1867 gegen „allen Unfug des Handelns, Schwindel des Gedankens und Schall des Wortes der klingenden Phrase", wie gegen alle seit Jahren der Kirche und einzelnen ihrer Glieder „angethane Schmach, Ungerechtigkeit, Vergewaltigung, Willkür, Rechtlosbehandlung, verfassungswidrige Bemassregelung, Tyrannei", Sophistik und „alle Arten von faulem Frieden, den man uns empfohlen hat." „Er hat nie lutherischer gesprochen als hier im Feuer eines lang in sich verschlossenen, nun aber um so voller ausströmenden gerechten Zornes", der „auf den schlichten Sinn des einfachen Bibelwortes" gestützt, mit „Keulen" unter die herrschsüchtigen Päbste und Jesuiten der „liberalen" Heuchelei schlug. Preisen auch wir ihn dafür, den reformirten Mann von deutscher Treue und Redlichkeit, den festen freien Charakter in dieser charakterlosen, knechtisch-feilen Zeit! Preise ihn Jeder, der noch zwischen dem Leben aus Gott „mit seinen nicht aus der Welt stammenden Geistesfrüchten und dem ‚Geist und Gemüth aushungernden' Scheinleben einer in die Welt aufgelösten Kirche zu unterscheiden vermag!" Und nehmen auch wir von seinem Grabe den „Lieblingstrost" des Mannes mit: „Recht muss doch Recht bleiben, und dem werden alle frommen Herzen zufallen!" [Str.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. *Dr. theol.* W. Fr. Gess (Consistorialr. u. Prof. d. Theol. zu Breslau), Gottes Volk ein Königreich von Priestern. Ein Vortrag. Basel (Detloff) 1872. 32 S. gr. 8.
2. Leop. Schultze (Generalsup. in der Prov. Sachsen), Eröffnungs-Predigt am 16ten evangel. Kirchentage in der St. Marienkirche zu Halle geh. Halle (Fricke). Ohne J. 15 S. gr. 8. 2 Gr.
3. C. Becker (weiland Past. zu Königsberg i. d. N.), Die Bruderhand. Dargereicht vom Rabbiner *Dr.* Abr. Geiger in Berlin dem evangel. Prediger *Dr. th.* Sydow daselbst. Hermannsburg (Missionshausdruckerei) 1872. 88 S. gr. 8.

Ob du deine religiöse Aussprache einen „Vortrag“, eine „Predigt“, eine „Beurtheilung und Abschätzung“ nennst, — ob dein Wort wie geistliche Salbe riecht, — ob du gegen Romanismus und Freigeisterei zu Felde ziehst, — auf alles das und Aehnliches kommt schlüsslich gar nichts an, wol aber sehr viel auf die Frage: Wem reichst du, und wer reicht dir in Glaubenssachen die „Bruderhand“? Nenne mir deine Religionsgenossen, so weiss ich, wohin und mit welchem Winde du segelst. Unter diesem Gesichtspunkte fassen wir obige 3 Schriften zusammen. — — Ueber „Gottes Volk“, das „Königreich von Priestern“, verstand *Dr.* Gess „auf der Pastoralconferenz zu Liegnitz“ vortrefflich zu reden; auch streitet er rüstig wider das infallible Pabstthum und den noch infalliblern Demokratenprotestantismus. Sonach ist er wol lutherisch gesinnt? Keineswegs. Er reicht vielmehr, wenn auch etwas schüchtern, den Chiliasten die Bruderhand, dient also doch nur einer schwarmgeistigen Gläubigkeit. — — Aber der Generalsup. Schultze? Predigt er (über Joh. 18, 36. 37) nicht ausgezeichnet von der „Verweltlichung der Kirche“? Ihm gelten ja, gewiss mit Recht, als die jetzt vorhandenen „drei Formen der Verweltlichung, die das Wort straft: 1. der Kampf der Kirche um die Herrschaft, 2. die Fesselung der Kirche unter die Welt, 3. der falsche Friede zwischen Welt und Kirche.“ Und wie gut zeichnet, wie scharf straft er diese „drei Irrwege“! Wie richtig beurtheilt er die römische Kirche, der „das Kleinod des Evangeliums verloren ging, das Doppelkleinod: der Trost der Gnade und die Freiheit des Gewissens“, — die Kirche, „in deren Machtgebiet die Sonne nicht unterging, und die doch so ohnmächtig, an ewigen Gütern so arm war, dass sie den Schmerzensschrei der geängstigten Gewissen nicht stillen konnte, die Sündenriegel eines armen elenden Mönchs nicht zu brechen vermochte, bis der Morgenstern wieder aufging und der Gottestag anbrach, wo unsere Väter den Schatz im Acker wiederfanden, wo sie die Welt verkauften, um ihre Seele zu gewinnen, wo Deutschland seine kirchliche Einheit und seinen Frieden opferte, um das Reich zu gewinnen, das nicht von dieser Welt ist!“ — Nun, das ist doch ein ächter Jünger der deutschen Reformation? Gerade das Gegentheil: er ist der Mann, der auf der Berliner Octoberversammlung 1871 so furiös antilutherisch auftrat. Beseelte wol die gleiche Gesinnung auch den Hallischen Kirchentag? Ganz gewiss; sonst wäre doch wenigstens die „Eröffnungspredigt“ nicht „auf den Beschluss der Versammlung in Druck gegeben“ worden. Denn auch in dieser Predigt dokumentirt sich, trotz aller entgegengesetzt klingenden Aeusserungen, ein

entschiedener Hass gegen die reformatorischen Grundprincipien. Bekanntlich kennt das evangelische Christenthum keine höhere religiöse Autorität, als den Kanon der h. Schrift, und keine andere Rechtfertigung vor Gott, als die durch den rechten Glauben an Christi Verdienst. In Halle aber wurde gepredigt: „Behüte uns Gott vor einem papiernen Christenthum, das ohne Leben wäre! mit blossen Rechtgläubigkeiten ist in der Kirche Gottes schon zu viel gesündigt." Also nicht von dem geschriebenen Gotteswort, nicht von dem rechten Glauben an Christum, sondern von dem lebensprühenden „Geist! Geist!" und den versöhnenden Liebeswerken moderner Schiefgläubigkeiten sollen wir das Heil erwarten! Wir sollen „ringen um ein weites Herz, dass wir es lernen, Brücken zu bauen"! Merkt's euch, ihr Lutherischen! Nur ja keine „Fragen, die da Zank gebären"; nur ja keine „Partheien, wie bisher"; nur ja kein „Verschanzen in Nebenwerken"! Verstanden? Ja? Nun, so lernt auch den Schluss der „Eröffnungspredigt" gründlich verstehen; er beginnt bei den Worten: „Wir tagen in diesem ehrwürdigen Halle, in dieser Stadt so vieler Lebenszeugen von Alters bis hierher; in dir, du Stadt, von welcher Ströme des lebendigen Wassers geflossen sind und die Viele unter uns als eine Mutter in dem Herrn dankend grüssen; der Geist deiner Zeugen sei bei uns in diesen Tagen!" — Hallische „Lebenszeugen"! Gehört dazu auch Semler? und Nösselt? und Wegscheider? Doch wir forschen nicht, wer gemeint sei, wissen wir doch, wer nicht gemeint ist. Halle hat auch Glaubenszeugen aufzuweisen, heute wie gestern; doch die blieben unerwähnt, weil sie nicht, wie unser „Eröffnungsprediger" und sein Kirchentag, den buntgläubigen Unionisten die Bruderhand bieten. Wir fürchten, Kirchentag und „Eröffnungsprediger" verstehen ihr eigenes herrliches Zeugniss gegen Union und Unionsgläubigkeit nicht. „Ihr sprechet: Friede — aber die Wahrheit? Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme, spricht unser Herr, und diese Stimme sagt uns warnend, was aller Schäden tiefster ist: der Friede um den Preis der Wahrheit. Pilatus freilich wird antworten und Viele mit ihm: ‚was ist Wahrheit?' Das schwanke Brett der Meinungen, von welchem jener grosse Grieche wehmüthig und doch hoffend klagte, dass die Menschheit über den Wogen des Meeres darauf hintreibe, solange bis einst ein fester Spruch der Gottheit ihr gegeben werde, — ach! das Brett ist heute noch nicht leer, und grösser, immer grösser wird die Zahl der Schiffbrüchigen, die darauf schaukeln, als hätte Gott sein ewiges, versöhnliches Wort noch nicht in diese Welt hineinge-

sprochen, als wäre noch kein fester Ankergrund erschienen, ja als könne diesseits der ewigen Gestade ein solcher Grund niemals gefunden werden. Soll die Gemeinde des lebendigen Gottes, die eine Säule der Wahrheit heisst, soll auch sie auf dies schwanke Brett sich stellen? will sie es wagen, dem Angstschrei des Gewissens, das nach Gnade fragt, ein leeres ‚Vielleicht, vielleicht auch nicht' zur Linderung zu geben? Vielleicht, vielleicht auch nicht! — soll das der Balsam seyn auf die Wunden des Herzens, die Waffe wider diese See von Plagen? statt des gewissen Trostes im Leben und Sterben, ein armes, verlegenes Vielleicht, vielleicht auch nicht? Und mit dem Stecken wollt ihr das Heer des starken Gewappneten schlagen, damit die Schrecken des Todes überwinden?" — Hört! hört! Das soll eine Apologie des Unionismus, eine Widerlegung seiner lutherischen Gegner seyn! Es kann kaum eine stärkere Bankerotterklärung des officiellen Modeglaubens geben, als diesen Passus einer Modegläubigkeitspredigt. — — Vier grosse Irrthümer begeht der letzte von unsern obigen Schriftstellern, Past. Becker, an der Stelle, wo ein „gelehrter (?) Gymnasiallehrer (?) *Dr.* (?) A. (?) Str." erwähnt wird. Das sind aber auch die einzigen nennenswerthen Gebrechen an dem sonst meister- und musterhaften (auch in verlegerischer Hinsicht zu lobenden) Büchlein, welches weit inhaltsreicher und wichtiger ist, als sein Titel erwarten lässt. Es sollte billig von jedem evangel.-luther. Theologen und Laien (denn auch letzteren ist es, nach Materie und Form, leicht zugänglich), gelesen, beachtet und verbreitet werden, weil es sich durchweg auf die h. Schrift gründet, fortwährend auf unsere symbol. Bücher verweist und reichlich die kräftigen Zeugnisse Luthers vorführt. Auf dieses Helden unerschütterlichen Glaubensgrund stellt sich schon die Einleitung; sie spricht mit ihm, in Bezug auf die jetzige Freigeisterei: „Christus ist des Saueressens nicht ungewohnt, kann aber noch viel Saureres kochen. Wehe denen, die es essen müssen", und: „Weil Christus zur Rechten Gottes sitzen bleibt, so wollen wir auch bleiben Herren und Junker über Sünde, Tod, Teufel, alle Feinde, und alle Dinge, da soll nichts für seyn." Aus diesem Gesichtspunkte wird nun der Vorgang betrachtet, dass ein jüdischer *Dr.* einem unirten *Dr.* öffentlich „die Bruderhand" bietet zum gemeinschaftlichen „Kampfe gegen Christum und Sein Reich". Bedeutung und Zweck dieser Thatsache wird festgestellt (der Jude erkennt im Unirten seinen Glaubensbruder, und beide „stellen sich zusammen, um den Lebensgrund zu verachten und wo möglich einzureissen") und aus der übereinstimmenden Theologie Geiger's und Sy-

dow's nachgewiesen. Um nun hieraus ein sicheres Resultat für die Betrachtung zu gewinnen, wird im ersten Abschnitte das „Geschichtliche“ jener „Handreichung“ vollständig mitgetheilt; sodann im zweiten Abschn. von dem „Grund und Boden, welchem dergleichen Erzeugnisse entwachsen“, ausführlich gehandelt, und drittens noch ein „kurzes Schlusswort“ hinzugefügt. Das Ganze bietet auf engem Raume dem Leser einen Schatz von werthvollen Mittheilungen: Nachrichten, Betrachtungen, Gedanken exegetischer, dogmatischer, apologetisch-polemischer, historischer Art u. dergl. Namentlich findet man eine wohlerwogene Würdigung der wichtigsten kirchlichen Zeitfragen und Zeitereignisse; so zuvörderst ein nüchternes Urtheil über „die drei Doctoren: Lisco, Sydow und Geiger“ und ihre Anschläge, „deren Gift und Gewicht man nur abhalten kann durch den Schild des Glaubens“; ferner schlagende Bemerkungen über die Nothwendigkeit „eines festen Bekenntnissgrundes“; über die „unirte Kirche in Preussen“, mit ihrer „Bekenntnisslosigkeit, Subjectivität, Unsicherheit, Zaghaftigkeit, Menschenfurcht“; über den „Protestanten- und den Unionsverein, die Kinder derselben Mutter“; über „das Gewicht der Bekenntniss k i r c h e“; über die Vermessenheit der Vernunft“; über „die Kritik in Glaubenssachen“; über „den gepanzerten Riesen von Rom her“; über „die Zeit Paul Gerhardts“ im Gegensatz zur unserigen; über „die in Selbstsucht sich verkörpernde Moral“ der Gegenwart; über „das s. g. Gemeindeprincip“; über „die Lehrfreiheit in der Kirche“; über die Reformjuden; über „Wissen und Glauben“; über den durchlöcherten „Unions-Damm“; über Spinoza, Schleiermacher, Schenkel, die „protestantische Kirchenzeitung“ und ihr Publikum, u. s. w. u. s. w. — Wem reicht also B e c k e r frisch und fröhlich die Bruderhand? Die Frage bedarf keiner weitern Antwort; zum Ueberfluss ruft uns der wackere [jüngst abgeschiedene] Pastor noch abschiednehmend zu: „Deutschland, und besonders P r e u s s e n, kehre zurück zu dem Bekenntniss der Väter, welches urwüchsig auf deutschem Boden erwachsen ist, schriftgemäss, lebenweckend, lebenstärkend! Es erinnere sich seines Schatzes von der *Augustana* an bis zu ihrer gründlichen Erklärung der *Formula Concordiae*, und kehre sich nicht an das Lachen des Teufels und der Welt, welche ja zuletzt das ‚Heulen‘ bekommen. In den schmalk. Artikeln wird von Luther auch allein die rechte Waffe gegen den Pabst, seine erträumte Hoheit und Gewalt geboten, da alles Andere sich wie ein Strohhalm gegen den Panzer eines Riesen erweist. Gott gebe Deutschland B u s s e, G n a d e und S i e g in der Wahrheit!“ — Sprecht von Herzen: Amen! [Str.]

4. *Dr. R. Sohm (ord. Prof. des Kirchenrechts an d. Univers. Strassburg), Das Verhältniss von Staat und Kirche. Tübingen (Laupp) 1873.* 54 S. gr. 8.
5. W. Beyschlag (*Dr.* u. Prof. d. Theol.), Ein antiker Spiegel für den „neuen Glauben" von D. Fr. Strauss. Vortrag, gehalten zu Erfurt uud Halle. Berlin (Rauh) 1873. 44 S. kl. 8.
6. Ein Wort über die Kirchengesetze. Von einem Evangelischen (Domprediger *Dr.* Zahn in Halle). Halle (Barthel) 1873. 16 S. gr. 8.

Seyn, oder Nichtseyn? Mit dieser brennendsten Zukunftsfrage der gesammten deutschen Christenheit beschäftigen sich, in verschiedener Weise, die obigen 3 Schriften. — Der Prof. Sohm will seine Behauptungen „aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt" haben. Die „Entwickelung" hängt jedoch von einem Wenn ab. Setzt man den heidnisch-muhamedanischen Staatsbegriff stillschweigend als den alleinseligmachenden voraus, — nimmt man den von Ludwig XIV. u. Cons. zu Europa's Civilisirung aus Asien, aus Afrika und aus vorchristlichen Zeiten verschriebenen unbedingten Despotismus (mit oder ohne Scheinconstitution) stillschweigend als die einzigwahre Regierungsform an, — hält man, wie die Modernen, den blinden Unterthanengehorsam für etwas Selbstverständliches, dagegen Christi und der Apostel Gebot, Gott zu geben, was Gottes ist, und Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, für verderblich und verdammlich, — schiebt man ferner, wie die Modernen, an die Stelle der christlichen Kirche stillschweigend eine politische Nationalkirche, die verpflichtet ist, nicht von den „grossen Thaten Gottes", sondern von der „Souveränität des omnipotenten Staates" zu predigen, — ja dann, aber auch nur dann, gelangt man zu dem Endresultat: „Der Staat ist berechtigt, die Kirche zu überwinden (?), nicht blos kraft seiner physischen Gewalt, sondern von Rechtswegen." Also: „von Rechtswegen"! Nun, da wird jedenfalls der „moderne Staat" einen Domitian, Decius, Diocletian und andere „Kirchenüberwinder von Rechtswegen", aufs schierste unter die Amtskalenderheiligen aufnehmen. Was doch Sophistik und Phraseologie nicht alles zu Wege bringen kann! — — Eines ganz andern Geistes Kinder sind die beiden folgenden Schriften. Beyschlag's werthvoller „Vortrag" schliesst mit den Worten: „Gott hüte Deutschland, und Deutschland hüte seinen alten und immer wieder neuen, weil aus ewigem Borne quellenden, christlichen Glauben!" Begründeten Anlass zu der sich hierin aussprechenden Besorgniss gab dem Verf. zunächst das Strauss'sche Buch: „Der alte und der neue

Glaube". Strauss „hält es an der Zeit, unserm bisherigen Glauben, dem Christenthum, den Todtenschein auszustellen, und unternimmt es, anstatt desselben einem ‚neuen Glauben', einer neuen Weltanschauung, welche dieselben praktischen Dienste thun soll, zur Geburt zu verhelfen." Da betrachtet es nun unser Verf. mit Recht für das Geeignetste, „die alterfahrene Meisterin, die Geschichte, darüber zu hören, ob hier ein ächter Prophet aufgetreten sei, oder ein falscher." So erklärt sich der Titel des „Vortrags". Der mittelst der Geschichte in ein überraschend klares Licht gesetzte Vorgang mit dem Apostel Paulus auf dem Areopag in Athen bildet jenen „antiken Spiegel", worin dem heutigen Geschlechte der „neue Glaube" des Dunkelmeisters Strauss gezeigt wird. Die Aehnlichkeit der damaligen Weltlage mit der gegenwärtigen ist wirklich frappirend gezeichnet: damals wie jetzt Pantheismus und Materialismus, die Welt des Menschen eigentliche Gottheit, er selbst nur ein ephemeres Erzeugniss, „berufen im Werden wie im Vergehen in das unpersönliche Weltgesetz sich zu schicken", er selber zwar „zur Vernunft, Freiheit, Liebe angelegt, aber sein Gott ohne Vernunft, Freiheit und Liebe". Diesem antiken, sollen wir sagen: Glauben, oder Aberglauben, oder Unglauben, stellt Paulus zu Athen den neuen, den christlichen Glauben gegenüber, und er hat „Recht behalten im Gericht der Weltgeschichte" bis auf diesen Tag. „Da tritt ein angeblicher neuer Apostel unter uns auf und möchte die Scene von Athen umkehrend wiederholen." Er will das Christenthum stürzen durch einen „neuen Glauben", der nichts weiter ist als der alte, nur noch bedeutend verschlechterte Wahn der Athener. „Der Hund, sagt ein Sprichwort, frisst wieder, was er gespeiet hat; als solch einen Hund scheint Strauss sich die Menschheit und Weltgeschichte zu denken, dass er das bereits vor 2000 Jahren als ungeniessbar Ausgespiene ihr von neuem mundgerecht machen will." In dieser energischen Weise bekämpft der „Vortrag" den Plan einer „logisch und ethisch bankerotten Weltanschauung", das Christenthum auszurotten; wobei u. a. die Theorieen von Kopernikus und Darwin ihre Berücksichtigung finden. Schlüsslich erhebt Verf. seine ernstlich warnende Stimme vor jenem „neuen Glauben" und seinen unausbleiblichen Wirkungen auf unser Volk. „Eine Epoche deutscher Geschichte, vor der die Nachwelt das Angesicht verbergen würde, das wäre nach Göthe's Prophetenwort die Frucht eines Sieges dieser Straussischen Lehren." Auf unsern Abfall vom Christenthum spekuliren bereits der Kommunismus und der Ultramontanismus, und „wenn man sich fragt, wem eigentlich dies Straussische Buch

gedient hat, so muss man sagen: diesen beiden Abgrundsmächten, sonst niemandem." — Ohne mit allem Einzelnen einverstanden zu seyn (der Verf. macht den Tagesmeinungen noch viele devote Complimente), halten wir doch den „Vortrag" für ein höchst dankenswerthes, die Veröffentlichung wohlverdienendes Wort. — — In Folge der bekannten neuen Religionsgesetze in Preussen erschien das dritte Schriftchen: „Ein Wort u. s. w. von einem Evangelischen." Wol sehr selten findet sich in unserer Zeit auf so wenigen Blättern ein solcher Schatz von Kernwahrheiten, und wir verfehlen nicht, alle unsere Glaubensgenossen auf diese reformirte Gabe aufmerksam zu machen. Der hochachtbare Verf. sagte bereits in einer 1871 gehaltenen und im Druck erschienenen „Friedenspredigt" voraus, „die ganze mächtige deutsche Bewegung werde sich auf kirchliches Gebiet werfen, um in dem guten Kampf gegen die Römischen in blinder Zusammenwerfung alles Kirchlichen und Religiösen auch der evangelischen Kirche und Wahrheit den Garaus zu machen." Somit hat er ganz richtig erkannt, um was es sich schon damals handelte. Jetzt nun, wo die Vorhersage bereits in das Erfüllungsstadium eingetreten ist, äussert er: „So sehr wir uns des Vorgehens gegen Rom von Herzen freuen, so sehr beklagen wir es doch, dass hinter diesem Eifer nicht wahre evangelische Erkenntniss steht, sondern nur der Zwang staatlicher Nothwehr und liberaler Ideen, die mit dem Streit gegen Rom's Aberglauben auch ihre Feindschaft gegen alles Religiöse an den Tag bringen und anstatt der Majestät des Pabstes die Majestät des Staates aufrichten." „Der Mangel an evangelischer Einsicht und Kraft im Streite gegen Rom ist nun vor Allem darin grell hervorgetreten, dass fast ganz das Bewusstseyn und die Verpflichtung geschwunden zu seyn scheint, mit Rom nicht auch die evangel. Kirche zu beschädigen." Man bürdet ihr auf, „was sie zu tragen nicht vermag. Es sind für sie diese Gesetze, die schon decretirt sind, und die noch bevorstehen, von der schädlichsten Wirkung." Und nun führt Verf. in ergreifender Weise aus, dass diese Gesetze den Untergang der evangel. Kirche in Preussen herbeiführen müssen. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Broschüre; doch heben wir einen charakteristischen Punkt hervor. Ueber „die Beschränkung der kirchlichen Disciplinargewalt" wird u. A. gesagt: „Die Zucht" in der evangel., besonders der reform. Kirche „war immer Charaktere bildend, ernste und treue Ritter des Evangeliums. Was sollen wir dazu sagen, wenn ein Jude solche auf ausdrücklichem Herrnwort beruhenden Einrichtungen bemängelt? Es ist das grosse Schmach." (Ja, gewiss

muss es weit gekommen seyn, wenn die Christenheit unter Juden-Censur gestellt wird.) Es heisst sodann ferner: „Der Januar [Mai] 1873 bringt uns Gesetze, die Fesseln schmieden für die Tochter der Reformation. Das ist tief schmerzlich und ein Beweis des Wortes: man vergalt nicht, wie man empfing.“ Klagend fügt Verf. hinzu: Leider gibt es „Gründe genug für dieses traurige Schicksal der Knechtschaft; sie liegen innerhalb der evangel. Kirche: wir empfangen in den Gesetzen unser gerechtes Gericht.“ Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet auch Ref. die „Kirchengesetze“: als ein gerechtes göttliches Strafgericht zuallernächst über die unirte preussische Staatskirche, die sich „evangelisch“ nennt, obgleich sie von ihrer Geburt an das Evangelium verleugnet und den Satzungen der Welt, den ‚frommen‘ wie den frivolen, gefröhnt hat. Was hierüber vom Verf. beigebracht wird, bildet den höchsten Glanzpunkt der Broschüre. Er führt aus, wie kläglich es in der pseudoevangelischen Kirche bestellt war. „Trotz aller ‚gläubigen‘ Predigt kam es in grossen Städten, in denen sie mehrere Jahrzehnde verkündet war, nicht dazu, dass auch nur 50 Männer ein wirkliches Herz für das Evangelium der Reformation gewannen. Dies hörten sie auch selten genug. Denn die ‚gläubige‘ Predigt war ein Gemenge von göttlichem Werk und menschlicher Willensfreiheit“, das „dem wirklich angefochtenen Gewissen keinen bleibenden Trost bringen konnte. Der Mangel an tiefer Sündenerkenntniss und an Erfahrung göttlicher Gnadenfreiheit liess jeden Freund reformatorischer Schriften und reformatorischen Lebens die grosse Kluft entdecken zwischen dem, was jene und was wir Evangelium nennen. Diese Entfremdung von dem Glauben und der Treue der Reformation zeigte sich denn auch überall, wo es galt, seines Bekenntnisses gewiss zu seyn. Es kamen Synoden zusammen und schieden, ohne zu wissen, was sie für gemeinsame Wahrheiten glaubten.“ Unter solchen Umständen „ging denn die theologische Jugend dahin, zufrieden, geringen Stoff für ein gefürchtetes Examen zusammenzusuchen, unbekümmert um die Grundlegungen wahrer evangelischer Theologie. Einer erschreckenden Unwissenheit begegnet man, forscht man einmal nach den reformatorischen Begriffen von Gesetz und Gesetzeswerken, von Sünde und Gnade, von Rechtfertigung und Heiligung. Hier sind auch nicht einmal die Anfänge in den jugendlichen Gemüthern vorhanden.“ „Niemand haben wir unter uns, auf den wir mit Gewissheit und innerer Freude als auf einen Führer von Gott gesandt, hinweisen könnten.“ Wol aber gibt es unter uns Viele, „welche die Altkatholiken ‚Brüder‘ nennen, die doch das Hauptärger-

niss der Reformation, die Messe, feiern und mit Sepp sagen: dass die Lutheraner nicht gerade weit mit ihrem *sola fide* gekommen wären. Haben dazu die liberalen Partheien unter uns ein Recht, die nicht einmal zu bewahren wussten, was Rom noch bewahrte, und die nicht mehr wissen, was sie glauben? In Wahrheit, fast alle unsere Wege, sowol die der Negation, als auch der conservativen Beharrlichkeit führten nach Rom. Wer arbeitet mehr für Rom als der Protestantenverein, der das entleerte Volk zu diesen Träbern leitet, und wer mehr als alle die, die ein Apostolicum vertheidigen, ohne es evangelisch zu verstehen!" Das Römerthum wurzelt tief in den „conservativen" und in den „liberalen" Gemüthern. „Dies kommt aber daher, dass man nie mit den Reformatoren in wahrer Seelennoth in der freien Gnade seine Errettung gefunden hat; man blieb bei aller äusserlichen Christlichkeit unter dem Gesetz." Darum konnten auch unsere modernen „Gläubigen" niemals „in der Verdrängung des unsichtbaren Christus durch sichtbare Scheinchristusse die grössten Gefahren für alles durch Gott geweckte Leben erkennen. Seine eigentlichen Feinde sah man in denen, die da sprachen: es ist kein Gott und kein Sohn Gottes. Sie waren die eigentlichen Gegner Christi. Im Liberalismus, in der kahlen Negation bekämpfte man den unerträglichsten Gegensatz. Er war so gross, dass der Unterschied mit Rom schwand. Ganz anders aber empfanden die Reformatoren." Sie sahen „gerade in Rom den Antichrist und sein Reich, in dem an die Stelle des rechten Christus ‚sein Affe' trat. Sie irrten darin nicht, sondern standen mit solcher Betrachtung ganz auf biblischem Boden." „Man nennt heute oft die Auffassung der Reformatoren, dass der Pabst der Antichrist sei, eine übertriebene, und Döllinger freut sich, dass man dieselbe habe fallen lassen; aber man beweist damit nur, dass man den Schriftboden verlassen hat und das Verständniss verloren für das, was eigentlich Sünde und sündigen ist." Man geräth auf solchem Wege in tiefen Irrthum „und tritt das Blut und die Thränen der Reformatoren mit Füssen." „Klar und scharf sollte sich ein treuer evangelischer Mann von den Liberalen und von den Römischen scheiden: gewiss, dass sein einsamer Weg der der Wahrheit ist." So spricht ein Reformirter, — beschämend für Viele, die sich mit Emphase „Lutheraner" nennen. Hören wir noch, welche Wirkung auf Rom er von den „Kirchengesetzen" erwartet. Wie jeder Geschichtskundige „kann er nur dies sagen, dass blosse Gesetze, ein energischer Liberalismus, geschickte Minister gegen Rom nicht ausreichen, sondern zuletzt in dem schweren Kampfe ermatten."

Die Staatspolitik will „nicht den Schein auf sich laden", als sei sie gegen die evangelische Wahrheit günstiger gesinnt wie gegen den römischen Irrthum. „Man hat damit eigentlich schon die schlüssliche Erfolglosigkeit seiner Arbeit ausgesprochen, denn alle rein staatlichen Waffen werden stumpf ohne die Macht des Wortes Gottes." „Wir glauben darum auch nicht an einen wirklichen Sieg gegen Rom, sondern fürchten für die Zukunft grosse Concessionen und traurige Niederlagen. Nur die von Gottes Wort gestärkten Adler und Falken haben scharfe Krallen gegen die fromme Lüge, die kein Recht im Himmel und auf Erden achtet." Ohne dem Reiche des Pabstes irgendwie zu schaden, werden die „Kirchengesetze" nur das Reich Christi in Preussen vollends verwüsten. „Möge der uns bevorstehende Gerichtshof nicht eine Gerichtsstätte der Wenigen werden, die Gott mehr fürchten als Menschen, mehr fürchten nicht nach päbstlicher Satzung, sondern nach Seinem geoffenbarten Willen! Es hat auch Solche in der Geschichte gegeben, die ohne Trug sagen konnten: dass sie allezeit bereit waren, den König zu ehren, dass sie aber um der Gerechtigkeit willen Gott in seiner höchsten Majestät mehr obediren mussten." — Hiermit haben wir die wesentlichen Grundstriche der Broschüre angegeben; möchte doch dieses „Wort über die Kirchengesetze" nicht unbeachtet verhallen! — Um Missverständnissen zu begegnen, müssen wir jedoch noch Eins erwähnen. Neben dem köstlichen Hauptinhalte zieht sich ein dunkler Faden hin: eine religiös beginnende, politisch endende Gedankenreihe, die unserer Ueberzeugung fremd ist. Der Verf. spricht scharf gegen Solche, denen „das eigentliche Evangelische zurücktritt vor dem allgemein Christlichen, was doch als solches trostlos ist." Alles zutreffend! Und doch ist Verf. hierbei (wol wegen seiner reformirten Grundanschauung) gerade in den entgegengesetzten Fehler verfallen. Auch das göttliche Gesetz ist ‚als solches trostlos'; darf man's deshalb gering schätzen? So gewiss nur das fiduciale Ergreifen der Heilswahrheit selig zu machen vermag, so gewiss steht doch schon die „allgemeine Christlichkeit", die assentirende Cognition des Erlösungswerks, hoch über dem libertinischen Nihilismus; ihm gegenüber ist sie ebenfalls „ein Zuchtmeister auf Christum". Demgemäss können wir die Polemik gegen Hrn. v. Gerlach's jetzigen Kampf mit heidnischer Irreligiosität und heidnischer „Staatsomnipotenz" nicht billigen. „Immer gegen Liberale und Atheisten streitend" hält jener Kämpfer doch wenigstens „das Wahrseyn der äusseren Grundthatsachen" fest, und mahnt uns zugleich, wohl zuzusehen, von wem das Evangelium jetzt härter bedrängt und bedroht werde, ob

von dem „Syllabus“ und der „Unfehlbarkeit“ Rom's, oder von den preussischen „Kirchengesetzen“. Alles hat seine Zeit, sprach ein weiser König, und schärfte uns damit die einfache Klugheitsregel ein, nicht lächerlicher Weise gegen Herrn *Papa* Front zu machen, sobald uns Herr *Apap* angreift. In diesem Lichte betrachten wir die Sache und negiren darum auch die Weiterentwickelung jener religiös-politischen Gedankenreihe. Warum kämpfen die Ritter des Staats „auch da, wo sie dies in einer oft abgöttischen Weise thun, für etwas Besseres als die Knechte des Pabstes?“ Ist die Gottheit des Staates anbetungswürdiger als die des Pabstes? Ferner: ist wirklich „Preussen's ganze Geschichte und Entwickelung so von den Segnungen reformatorischer Wahrheit getragen, dass es ein bekannter Satz in der Geschichtsschreibung geworden ist, von ihm als der evangelischen Vormacht zu reden?“ oder ist solche „Rede“ nur eine Redensart? Weiter: inwiefern „ist Brandenburg ein geschichtlicher Denkstein göttlicher Vergeltung evangelischer Wahrheitstreue?“ Ferner: ist in Preussen wirklich „diese Niederdrückung der evangelischen Kirche gemeinsam mit ihrer und des Staates Feindin etwas geradezu Unbegreifliches?“ oder ist es im Gegentheil sehr begreiflich? Weiter: inwiefern ist der „ein treuer evangelischer Mann“, der keine Regierung tadelt, welche „die Kirche der Reformation zusammenwirft mit den Anbetern des grossen Lügners?“ Mit diesen Fragen mögen kurz die *Politica* angedeutet seyn, die wir aus der Broschüre wegwünschten.* Näher hierauf einzugehen, erscheint uns, alles

* Obwol die Red. sich noch etwas anders gegen Einzelnes in der Zahn'schen Schrift erklären würde, als es vom Ref. geschehen ist: so lässt sie doch gern dem Gesammtinhalt derselben alle Gerechtigkeit widerfahren. Um so tiefer beklagt sie aber das seltsame Schauspiel, dass der Verf. wenige Tage, nachdem er öffentlich in jener Weise sich ausgesprochen, schier das wesentlichste und bedeutsamste von ihm Gesagte öffentlich ohne Weiteres umwirft. Im Stutzer'schen Christl. Volksblatt vom 11. Mai 1873 S. 167 sagt derselbe zu unserm Erstaunen: „Welches ist die Stellung der Evangelischen bei der Abstimmung über die Kirchengesetze? An der Seite der Regierung. Wie — dieselbe schädigt ja so sehr die evangel. Kirche mit den Gesetzen? Zugestanden, und dennoch stimmt der Evangelische für die Gesetze. Nicht nur darum, weil er der Obrigkeit sich unterwirft, dem bestimmten Willen des Kaisers, sondern weil er alles thun muss, um die Regierung gegen Rom zu stärken... Sie steht bei ihrer Beschädigung der evangel. Kirche immer noch unter dem Einfluss der preussischen Art, die mit Rom im Kampf liegen muss gemäss ihrer Geschichte und Entwicklung.“ Also: ein Doctor der Theologie, der eben erst als Protestant mit heiligstem Ernste sich gegen jene Kirchengesetze erklärt hat, fordert wenige Tage darnach (Sir. 27, 12) die Evangelischen auf zum unbedingten Gehen mit der Regierung; ja der notorische Vertreter der heiligen Art des Gottesreichs gegenüber den Weltreichen proclamirt das durchaus heidnische Princip von un-

Andere unangesehen, ganz überflüssig. Besser als wir's vermöchten, ist es bereits von dem ehrwürdigen *Dr.* Sihler zu Fort Wayne geschehen, in seiner ausführlichen und bis zur tiefsten Wurzel dringenden Beantwortung der Frage: „Wie sieht es jetzt drüben in Deutschland aus?" Auf diesen meisterhaften Artikel im missourischen „Lutheraner" (Nr. 16, 17 u. 18 von 1873; — für Deutschland bei Just. Naumann in Leipzig und Dresden) verweisen wir Jeden, der über unsere Lage runden Bescheid ohne Hörner und Zähne begehrt. Am Schlusse des Artikels sagt *Dr.* Sihler den amerikanischen Lesern: Angesichts der ausbrechenden Verfolgung „unserer christgläubigen Brüder" in Preussen und Deutschland ziemt uns „ein herzliches Mitleiden" mit ihrer Drangsal, ein ernstliches, beharrliches „Gebet und Fürbitte für sie zum Herrn", und „brüderlicher Zuspruch", Trost und Ermunterung zum treuen Ausharren im Gehorsam gegen Gott und sein Wort. „Es ist fürwahr im Grossen und Ganzen ihr Leiden das edelste Leiden, nemlich ein Leiden um des Bekenntnisses Christi willen. Und sollten sie hin und her auch äusserlich unterliegen, ja aus ihren eigenen Reihen diese und jene zu Verräthern werden und zum Feinde abfallen (denn je näher der jüngste Tag, desto geringer die Zahl der Gläubigen), so werden doch sie, so sie im Glauben beharren, ihre Seelen erretten und vor Gott als Sieger erfunden werden." — — Die Lectüre der obigen 3 Schriften und des Sihler'schen Artikels weckt zum ernstlichsten Nachdenken über die Zeichen der Zeit. Es handelt sich nicht allein um die „Kirchengesetze", sondern überhaupt um die Vorgänge seit 1871. Sie drängen dem Beobachter unwillkürlich eine Reihe bedeutungsschwerer Fragen auf. Haben die Mennoniten und die Jesuiten allen Protestanten und allen Katholiken ein *Hodie nobis, cras vobis* an die Hausthür geschrieben? Will „das neue deutsche Reich" sein Bürgerrecht nur den Juden und Atheisten verleihen? Soll die völkerrechtliche Religionsfreiheit der Christen auf-

---

bedingter Unterwerfung unter die Staatsgesetze, und der prononcirteste, ja übereifrige Gegner des Pabstthums und Jesuitenthums bekennt sich frank und frei zum obersten papistisch jesuitischen Grundsatze, der Zweck heilige das Mittel. Das ist fürwahr unerwartet und kein Lob — ganz zu schweigen von dem mehr als Bedenklichen der Forderung, dass „preussische Art mit Rom im Kampf liegen muss gemäss ihrer Geschichte und Entwicklung", während doch in Preussen die römisch katholische Kirche, wie nur irgend die evangelische, zu vollstem, unverbrüchlichstem Rechte besteht, das zur Zeit noch nicht aufgehoben ist und auch von jedem Rechtsfreunde also ohne Mentalreservation dermalen noch behauptet werden muss, am wenigsten in einer unbedingt Versöhnung fordernden Zeit durch blosse protestantische Majoritäten vernichtet werden kann. G.

hören? Sollen sie höchstens als Heloten geduldet und behandelt werden? Auf solche Fragen wird die Zukunft, und vielleicht sehr bald, unzweideutige Antwort geben. Schon jetzt steht jedoch fest, dass der Voltaireanische Zeitgeist, der moderne *Julianus Apostata*, gierig auf Vorwände und Gelegenheiten zur Ausrottung des Christenthums lauert. „*Ecrasez l'infame!*“ Sollte ihm dabei die Zeit zu lang währen, so wird er vermuthlich *sans façon* als jakobinischer „Kirchenüberwinder“ und Cultusstifter auftreten, wie vor 80 Jahren in Frankreich. Glücklicherweise ist unser Glaube der unbezwingliche Sieger über alle dämonischen Zeitgeister. „Drum sei getrost, du kleines Heer; streit' ritterlich für Gottes Ehr' und lass dir ja nicht grauen!“ [Str.]

7. G. Chr. Dieffenbach (ev.-luth. Stadtpfarrer zu Schlitz) und G. Schlosser (ev.-luth. Pfarrer zu Reichenbach), Die dermalige Lage der evangelischen Kirche im Grossherzogthum Hessen. Frankfurt a. M. (Zimmer) 1872. IV und 134 S. gr. 8.
8. W. Krüger (Past. zu Langenberg) und C. Hermann (Past. in Friedrichsthal), Die Zukunft der Union und die Preussische Landeskirche. Barmen (Klein) 1873. 83 S. gr. 8.

Zwei ganz ungleichartige Syngrammata über eine der brennendsten Kirchenfragen unserer Zeit. — Das Buch von Dieffenbach und Schlosser richtet sich, als „aktenmässige Darstellung“, gegen eine Denkschrift des Prof. *Dr.* Köhler am evangel. Predigerseminar in Friedberg, und „will nicht als eine Privatarbeit der Herausgeber, sondern vielmehr als Ausdruck der Ueberzeugungen einer ganzen Reihe von Gesinnungsgenossen betrachtet werden“. Es zerfällt, ausser der „Vorrede“ und „Einleitung“, in 5 Hauptabschnitte: 1. „Der geschichtliche Verlauf“, und zwar von 1803—20, v. 1820—32, v. 1832—48 u. v. 1848—72; dann 2. „das Recht der Union“; 3. „die kirchenrechtliche Frage“, und zwar *a.*, *b.* u. *c.* die „Rechtsbeständigkeit der s. g. faktischen Union“, „der althessischen Agende“, „der luther. Kirche“, und *d.* „das Gewohnheitsrecht“; 4. „Durchführbarkeit unserer Forderungen“, und 5. „die Köhlerischen Vorschläge“, — wozu dann noch der „Schluss“ und ein „Sachregister“ treten. Wir begrüssen das Buch als eine der dankenswerthesten Gaben an unsere Zeit; es kann ihr in den jetzigen heillosen Zuständen der Begriffs- und Rechtsverdrehung zum grossen Segen werden. Denn die würdigen Verff., überzeugt, dass ehrlich doch am längsten währt, setzen Wahrheit und Klarheit der träumerischen Verworrenheit, wie der tendenziösen Phrasenma-

cherei entgegen und widersprechen mit unerschrockener Freimüthigkeit den Lieblingsdogmen des Zeitgeistes, insonderheit dem Satze, dass Gewalt über Recht gehen müsse. Gegenüber dem Prof. Köhler, einem in „Todfeindschaft" wider die deutsche Reformation versunkenen Unionisten, setzen sie die Sophistik und Perfidie, den Fanatismus und Rechtshass, die Gewaltthätigkeit und Verfolgungssucht, die erheuchelte „Liebe" und „Toleranz", die Religionslosigkeit und Schleiermacherei, den Egoismus und Infallibilitätsdünkel, die Herrscher- und Verdammungsgelüste, kurz, das ganze Wesen, Treiben und Ziel des Unionsschwindels in's klarste Licht und geben richtige Auskunft über die meisten hierher gehörigen Gegenstände. Zur Kennzeichnung des in dem Buche wohnenden Geistes mögen folgende Stellen dienen: „Es ist in der that ein Verfahren, das wir gar nicht entschieden genug brandmarken können, wenn man erst die Gemeinden wider Ordnung und Recht um ihren Glauben bringt, Alles thut, um sie irre zu machen, durch Lehrer und Pfarrer, Katechismen und Gesangbücher den Rationalismus unter der Firma der Union grosszieht, jede lutherische Regung unterdrückt, und, sobald dann das bewusst oder unbewusst getriebene Zerstörungswerk bis zu einem gewissen Grade gelungen ist, mit wahrem Hohne darauf hinweist und spricht: Seht, es existirt kein confessionelles Bewusstseyn mehr, — Alles unirt, factisch unirt! — Wir möchten schärfer werden, als wir wünschen, wenn wir dies Verfahren gebührend charakterisiren wollten. — Bei der ganzen Sache handelt es sich übrigens keineswegs um confessionelle Streitfragen, wie Hr. Prof. K. anzunehmen beliebt, sondern um den vollen ganzen Glauben, der Leben ist und Leben wirket, um die wahrhaftig reine Lehre, um die ewige Wahrheit und um das helle Licht der Gnade. Wer überall nur theologische Spitzfindigkeiten sieht, der versteht gar nicht, was wir wollen und erstreben, und zeigt seine völlige Unfähigkeit zur Beurtheilung des Kampfes, der nicht allein in Hessen entbrannt ist, sondern die ganze lutherische Kirche Deutschlands bewegt." — Unstreitig ist das die allein richtige Auffassung der Sache. In dem confessionellen Kampfe handelt es sich schon längst nicht mehr um Luther, oder Zwingli (wenn es sich überhaupt jemals um diese gehandelt hat), sondern um Reformation, oder Union, d. h. um Evangelium, oder Religionslosigkeit, um Christus, oder Voltaire. In dieser Ueberzeugung schliessen denn auch unsere ehrwürdigen Verf. mit den nachdrücklichen Worten: „Indem wir das Recht unserer Kirche vertheidigen, stehen wir ein für die höchsten Güter, für die edelsten Heiligthümer unseres Volks. Nur eine Kirche, die sich gründet

auf den ewigen Lebensgrund, die das alte Bekenntniss der Christenheit zu Christo, dem Sohn des lebendigen Gottes, der uns zu gute Mensch geworden, bewahrt und die Fahne solchen Bekenntnisses hochhält, kann sich als eine Lebensmacht bewähren in dem Ringen unserer Zeit. Eine Plebiscit- und Allerwelts-Kirche ist ein Haus von Stroh auf Sand gebaut; der erste Sturm wird es über den Haufen werfen. Dann werden die klugen Baumeister erschrecken. Wir haben unsere Kirche nicht erst zu bauen; sie ist längst gebaut vom Herrn, und zwar gebaut auf einen ewigen Felsengrund. Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen, so werden auch Plebiscit- und Synodalmajoritäten sie nicht umstürzen. Dess sind wir getrost. Der Herr wird's ja versehen!" — Gott erwecke seiner evangelischen Christenheit viel solche treulutherische Streiter wider den Fürsten dieser Welt! — — Was Hessen an dem Prof. Köhler, das besitzt Preussen an den Pastoren Krüger und Hermann, den Herausgebern der, aus zwei in Bonn gehaltenen „Vorträgen" bestehenden, Schrift über „die Zukunft der Union und die preuss. Landeskirche". Hier wie dort eitel unionistische Phantasieen, Fictionen und Zukunftskirchlichkeiten; nur greifen die beiden preussischen Köhler das Ding weniger philosophisch und mehr politisch an als jener hessische. Sie schildern uns zuvörderst die vom französischen „Erbfeind" und vom „vaterlandslosen Ultramontanismus" und von der „Internationale" und vom „Protestantenverein" drohenden Gefahren. Sodann mustern sie die anderweit vorgeschlagenen kirchlichen Sicherheitsmassregeln, und siehe da! „Was bleibt nun schlüsslich übrig?" Nichts als „Festhalten an der preussischen Tradition auch in kirchlichen Fragen, d. h. Festhalten an der Union", — aber ja nicht etwa an einer Union „nach dem Grundsatze: Seid umschlungen, Millionen", nicht etwa an einem Allerweltsverein, „in dem ein Jeder nach seiner Façon selig werden kann", nein, sondern lediglich an der „berechtigten Union Friedrich Wilhelm's III." Um nun aber die flüssigen Grenzen zwischen Union und Union gründlich zu fixiren, wird folgende geistvolle Expectoration hinzugefügt: „Man hat in unseren Tagen wiederholt Rufe gehört nach einem ‚kirchlichen Bismarck'; bis jetzt hat sich leider ein solcher noch nicht gezeigt; aber soviel könnten wir auch jetzt schon von dem politischen Bismarck lernen, dass ohne Compromiss, ohne Nachgeben auf beiden Seiten, kein grosses gemeinsames Ziel erreicht werden kann. Wollen wir daher weiter kommen in unserer kirchlichen Entwickelung, so müssen auch die Freunde der Union bereit seyn, in solchen Punkten, die das Wesen der Union

nicht gefährden, ihren Gegnern nachzugeben und entgegenzukommen, und ein solcher Punkt, durch den das Princip der Union nicht aufgehoben wird, scheint die, natürlich bis auf's Nothwendigste beschränkte *itio in partes* zu seyn, die ja je länger je mehr das Schibboleth der Gegner der Union geworden ist." *Praeclarissime!* Nur Eins bleibt uns bei dieser Kurmethode räthselhaft. Wenn wirklich die Deutschen ihr ganzes Heil in Zeit und Ewigkeit ausschliesslich von einer preussisch-politischen Correctur des Christenthums zu hoffen haben, wie kann man ihnen *finaliter* doch sagen: „Busse und Glaube, das wird auch hier das rechte Mittel der Genesung seyn?" Sollten vielleicht gar die beiden Wunderdoctoren selbst in gewissen Augenblicken ihr unfehlbares Unionsrezept für blanke Charlatanerie ansehen? Sie mögen ihr Vornehmen wohl prüfen! Nichts ist gefährlicher, als zwischen dem göttlichen Wort und dem menschlichen Gutbefinden „Compromisse" für zulässig halten und auf dem Gewissensgebiete nach Doctor Eisenbart's Manier praktiziren zu wollen. [Str.]

9. A. Wagner (Past. in Ratibor), Dringende Bitte u. s. w. Dresden (Just. Naumann). Ohne Jahrzahl. 38 S. gr. 8.

Vollständiger Titel: „Dring. B. an die i. J. 1873 zusammentretende hochwürdige Generalsynode der ev.-luth. Kirche in Preussen um eine bestimmte Antwort auf die i. J. 1864 den Gemeinden zur Prüfung vorgelegte ‚öffentliche Erklärung' des hochwürd. Ober-Kirchen-Kollegiums; ehrerbietigst vorgetragen von A. W., P. in R." Was wir dem Breslauer Synodalverbande „der ev.-luth. Kirche in Preussen" schon vor vielen Jahren vorausgesagt, ihre thatsächliche Erhebung der Kirchenordnung über die Heilsordnung, der Adiaphora über den Glauben, werde zuletzt üble Früchte bringen, — das hat sich im Laufe der Zeit mehr und mehr bestätigt und bestätigt sich jetzt auf's neue. Eine Spaltung ist bereits geschehen, eine zweite droht auszubrechen, wenn Generalsynode und O.-K.-Kollegium auf ihrer unlutherischen Menschengesetztreiberei beharren. Vorliegendes Schriftchen stellt zuerst geschichtlich dar, welche Bewandtniss es mit jener „öffentlichen Erklärung" hat; sodann (und das ist in jeder Hinsicht der Haupttheil der Arbeit) gibt Past. W. in 3 Abschnitten eine „Darlegung seiner hauptsächlichsten Bedenken gegen die in der öffentlichen Erklärung ausgesprochenen Lehrsätze: I. von der Kirche, II. vom Kirchenregiment, III. von den Kirchenordnungen." Aus dem Gaanzen geht deutlich hervor, dass die schlesischen Lutheraner noch immer ihre „Synodalbeschlüsse" u. dgl. factisch über Bibel und Symbole stellen. Das weist nun unser Verf. an einzelnen wichtigen Punkten nach und kämpft dawider.

Seine Polemik ist zwar höchst mild und nachgiebig (: „keine Gemeinde soll zerrüttet, niemand geärgert werden“); dennoch behauptet er eben so bestimmt als richtig, wenn die Generalsynode gegen ihn entscheide, so „würde dadurch die ‚öffentliche Erklärung‘, so sehr man sich dies bisher zu verbergen gesucht hat, in der That ein für allemal zur Bedeutung einer allgemein verbindlichen Lehrnorm für die ganze Breslauer Synode erhoben werden; und, dass unsere Synode eine solche noch ausser den allgemein anerkannten Bekenntnissschriften der luther. Kirche für ihre Lehrer aufzustellen wagt, würde hinfort ihr unterscheidender Charakter von allen anderen luth. Kirchen seyn.“ Das ist äusserst beachtenswerth. [Str.]

10. Felix Renatus, Verfall, Nutzlosigkeit und Schädlichkeit der heutigen römisch-katholischen Kirche. Mahnworte in ernster Zeit. Berlin (Kortkampf) 1872. 47 S. gr. 8. 10 Gr.

Dieser „Felix Renatus“, anscheinlich ein „altkatholischer“ Geistlicher (übrigens ein Vulgärrationalist vom fadesten Aufklärungswasser), hat zwar die Krankheitssymptome der römischkatholischen Kirche genau beobachtet und darf in dieser Hinsicht als Sachkenner empfohlen werden, weiss aber um Wesen und Ursache des römischen „Verfalls“ schon deshalb keinen gründlichen Bescheid, weil er selbst bis über die Ohren in des Römerthums Grundschaden, den Pelagianismus, „verfallen“ ist. Worauf es ihm in Religionssachen schlüsslich ankommt, zeigen seine Lobreden auf das Juden- und das Freimaurerthum, sowie auf die modernste Politik. Namentlich in letzterer Beziehung stossen wir in den „Mahnworten“ auf merkwürdige Aussprüche. So werden wir u. A. belehrt, „dass der Lamaismus keine dämonische Nachäffung des Christenthums sei, sondern dass der Lamaismus und die Kirche parallele Verirrungen des menschlichen Geistes uns darstellen, zwei Schäflein, die sich losgetrennt haben von ihrem Hirten, d. h. von der Vernunft, und in Abgründe gerathen sind, aus denen sie nur durch denselben Hirten, d. h. durch die Vernunft, gezogen werden können. Daraus der Schluss, dass die Regierungen, welche die Vernunft vorstellen (!!), die Kirche auf die richtige Bahn führen müssen, wenn das Schäflein mit Milch und Wolle, wie es gebührt, der Menschheit dienen soll. Darum sollten die Jesuiten und Ultramontanen es dem Fürsten Bismarck gönnen, etwas Vernunft als Lebensgeist der Kirche einzutröpfeln. Er rettet ja nur dadurch die Kirche und die menschliche Gesellschaft.“ Item: „Es ist zu hoffen, dass Deutschland unter der Führung des

weisen Fürsten auch die anderen Völker zum Selbstbewusstseyn und Selbstwürde wecken wird." Item: „Die Denker, welche gegen viele Dogmen und Einrichtungen der Kirche eiferten, haben jetzt in den Regierungen Schutz und Hilfe, die mächtigste, die es gibt, und so eilen wir denn einem heiteren Himmel, einer schönen Zeit entgegen." Unser Pseudonymus verehrt also einen neuen Weltheiland und Menschheitsretter; er bekennt sich zu einer neuen Religion, oder genauer, zu der wiederaufgewärmten Rochow'schen Theorie vom „beschränkten Unterthanenverstande" und dessen legitimer Vormünderin, der infallibeln Regierungsvernunft; er zeigt uns die Freimaurerloge und die Judensynagoge und vor allen die Staatsregierung, die leibhafte Incarnation der „Vernunft", als die einzigen lauteren Brunnquellen der wahren Religion. Was wollen wir weiter? Wir brauchen ja nur zu glauben, das alles sei „primitiv christlich", es sei „die wahre Lehre Jesu", die niemals ein „*odium generis humani*" werden könne, weil — — doch gehab' dich wohl, hochgelahrter *Infelix Irenate!* [Str.]

11. Göttliche Berechtigung und Pflicht zur Bildung einer freien evangel.-luther. Gemeinde in Memmingen. 1871. 28 S. gr. 8. 4 Gr., — und:

12. Freiheit des Bekenntnisses. 1872. 43 S. gr. 8. 5 Gr. „Verfasser beider Schriften: A. Hörger, berufener Pfarrer der freien ev.-luther. Gemeinde in Memmingen." (Beide im Selbstverlage des Verf.'s und in Commission der J. Naumann'schen Buchh. in Dresden.)

Aus eigener Vermessenheit sich von einer Landeskirche, in der man getauft wurde, zu trennen, erachten wir für Frevel und wollen zeitlebens, wo Gott die Gelegenheit gibt, mündlich und schriftlich davor warnen; denn auch schwere Gebrechen, tiefe Schäden seiner geistlichen Mutter soll ein frommer Sohn, wenn auch seufzend, tragen. Kommen aber die Verhältnisse so, wie vielleicht im vorliegenden Falle, dann scheint eben nichts weiter als Trennung übrig zu bleiben. Zwei Jahre lang baten die nun Ausgetretenen bei den Landeskirchenbehörden um wenigstens Einen Pfarrer im ganzen Dekanat, „bei dem reines Wort und Sakrament zu finden wäre; ihre Bitten fanden aber kein Gehör." Sie beriefen daher unsern Verf. zu ihrem Seelsorger, — ein Schritt, den principiell nur tadeln könnte, wer unsere Bekenntnissschriften für nichts achtete und mit dem Staatskirchenthum Abgötterei triebe. Gegen die nicht ausgebliebenen Anklagen richtet sich nun die „Göttliche Berechtigung und Pflicht u. s. w." Der Austritt wird hier mit 14 Gründen motivirt, die wahrhaftig nicht ohne weiteres auf

die Seite geschoben werden können. „Den nächsten entscheidenden Grund zur Trennung gab die in den dortigen Gemeinden herrschende Union, d. h. die Gleichstellung lutherischen und reformirten Glaubens, wie solche insonderheit in der ungehinderten Zulassung Reformirter zu den lutherisch seyn sollenden Altären ihren Ausdruck fand.“ In Folge dieser Thatsache sei eine „Mischmasch-Gemeinde“ und in ihr „ein echt unionistisches Mumm-Mummsagen“ entstanden. Sehr begreiflich; wurden wirklich die Memminger zu Mummingern gemacht, so fragten sie nur noch nach „Anschauungen“, nicht mehr nach Wahrheit; „solche Leute aber sind keine Lutheraner, sondern neumodische Unionisten“, — was sie eben „ohne Rumor“ werden sollten; es wäre die alte, in Preussen längst bekannte Geschichte. Ausser der „thatsächlichen Union“ liessen aber die dortigen Pfarrer „auch das mündliche und ausdrückliche Unionsbekenntniss nicht fehlen“. Sie nannten Christi Worte „heikel“ und machten sie „kopfzerbrecherisch, ungewiss und zweifelhaft“; sie begünstigten also den Unionismus durchaus und schufen damit einen Grund zum Austritt, und zwar einen schwer ins Gewicht fallenden. „Nehme es doch ja niemand leicht mit dem Unionismus! Er ist nicht minder verderblich als die reformirte Lehre, aus der er auch kommt. Denn er raubt uns wie jene das Sacrament mit seinem Segen.“ Und noch mehr: er macht die ganze Religion ungewiss und zweifelhaft. Denn „christlicher Glaube ist doch nicht eine beliebige, selbstgemachte Meinung und Anschauung, wie der Türken und Heiden Glaube, sondern völlige, höchste, göttliche Gewissheit, nemlich Fürwahrhalten und Annahme des klaren, gewissen, untrüglichen Gotteswortes.“ Worin solches Gotteswort nicht ist, wie bei den Unionisten, „da gibt's auch keinen christlichen Glauben“. Darum ist es „in der lutherischen Kirche eine grossartige Verwegenheit“, das Unionsbekenntniss rechtfertigen zu wollen. Wenn es dennoch und mit Verlästerung der Treulutherischen geschieht, „so muss man auch sagen: Zur Erklärung dieses Streites von der Union ist anfänglich zu merken, dass zweierlei Unionisten sind. Etliche sind grobe Unionisten, die mit klaren Worten vorgeben, wie sie im Herzen halten: dass die Worte Christi gänzlich ungewiss seien; etliche aber sind verschlagene und die allerschädlichsten Unionisten, die zum theil mit lutherischen Worten ganz täuschend reden und doch unter denselben eben die erste grobe Meinung behalten.“ Das Alles muss man beherzigen, um über den vorliegenden Austrittsfall ein richtiges Urtheil zu gewinnen. Denn auch alle übrigen Gravamina der Ausgetretenen (als: „Zulassung aller offenbaren Sünder“ zum h.

Abendmahl; Verschweigung und Verkehrung des göttlichen Zuchtbefehls; „Abschwörung des Bindeschlüssels“; das „Hegen und Pflegen der römischen Lehre vom *opus operatum*“; falsche Lehre von der h. Taufe; Nichtübereinstimmung der Prediger mit „dem Grundartikel des ganzen christlichen Glaubens, der Lehre von der Rechtfertigung“; falsche Predigt des Gesetzes und des Evangeliums; Vernachlässigung der „Lehre von der Kirche“; Hang zum „kirchenpolitischen Unionismus“, zum „Chiliasmus“, „Pietismus“, „Rationalismus“, „Indifferentismus“, „Humanismus“ u. s. w.) hängen ja innig mit dem religiösen Unionismus zusammen. Sähen nun Evangelisch-Lutherische, wie in ihren Kirchen „Reformirte, Unirte, Römische, Ungläubige, offenbare Sünder zum Tische Jesu“ gelassen werden, — sähen sie das geistliche Elend „der armen Heerden, die ungewarnt, ungescholten, unbeweint auf breiten Wegen zu den brandenden Ufern der ewigen Verdammniss ziehen und haufenweise lautlos und doch so unwiederbringlich hinabstürzen und verloren gehen“, — sähen sie, dass ihre Prediger, damit sie „nur ihre guten Tage behalten, das Kreuz Christi fliehen wie ein Christ den Teufel“, — sähen sie endlich gar, dass ihre Prediger dem evangelisch-lutherischen Glauben entgegentreten als dem „einen Wolf“, der „über die Massen greulich seyn“ soll und „viel ärger als Unionismus, Chiliasmus und Rationalismus“, — sähen Evangelisch-Lutherische solcherlei, hörten sie insonderheit die guten „Werke der Barmherzigkeit“ als kräftigsten Trost im Sterben von der Kanzel herab preisen, — wer wollte sie denn verdammen, sobald sie, einer Kirche mit solcher Predigt den Rücken kehrend, ausriefen: „Wenn man in den Mördergruben des römischen Widerchrists solche Unterweisung bekommt, mag man sich nicht wundern; in einer ‚evangelisch-lutherischen‘ Kirche aber muss man ob solcher Predigt die Hände über dem Kopfe zusammenschlagen“!? — — In Folge der Veröffentlichung jenes ersten Schriftchens wurden gegen den Verf. „zwei, Gott Lob nun glücklich überstandene Processe angestrengt.“ In beiden ward er zwar frei gesprochen; die hierbei obwaltenden Umstände, Motive und Maximen sind aber so eigenthümlicher Art, dass die ganze evangel.-lutherische Kirche Deutschlands die Herausgabe des zweiten Schriftchens: „Freiheit des luther. Bekenntnisses“, wird verstehen können. Denn seinem Inhalte nach ist es „eine Vertheidigung der Flugschrift: ‚Göttliche Berechtigung und Pflicht u. s. w.‘ vom Rechtsstandpunkte aus“, und hat Bedeutung weit über die Grenzen von Bayern hinaus. Unstreitig gehört die bayerische immer noch zu den besseren, ja besten „ev.-luth. Landeskirchen“

deutscher Zunge, sowol hinsichtlich ihrer kirchenrechtlichen Stellung, als hinsichtlich ihres religiösen Zustandes. Und doch kommen in beiden Beziehungen dort schon die besorgnisserregendsten Dinge vor; wie schlimm mag es erst in manchen anderen deutschen Gebieten aussehen, wo kein tapferer Kämpfer „den Nebel etwas zerstreut", der sich um die kirchlichen Höhen und Tiefen gelagert hat und die wirklichen Zustände undurchschaulich verhüllt! Wir können es nur für eine höhere Fügung halten, die uns Alle zur Wachsamkeit mahnen will, dass im vorliegenden Falle ein Mann auftritt, der Muth nud Befähigung besitzt, einmal möglichst gründlich an das Tageslicht zu ziehen, was des aufgeklärten Zeitgeistes politische, juristische, theologische und journalistische Sophistik aus dem göttlichen und menschlichen Rechte, soweit es namentlich unsere Kirche betrifft, bereits gemacht hat und noch zu machen gedenkt. Der Verf. deckt vielfach schlagend auf, die Augsb. Conf. solle eigentlich nur noch als „ein Winkelbekenntniss geduldet" und die „öffentliche" Religionsfreiheit der Lutheraner zu einer Zollfreiheit der Gedanken herabgedrückt werden; „was aber, fügt er hinzu, weder nach dem Willen der Kirche, noch nach dem des Staates ein Winkelbekenntniss ist, darf auch der Staatsbeamte nicht zu einem solchen herabdrücken." Er sucht ferner zu zeigen, man erkläre die Augsb. Conf. nicht mehr für „ein Bekenntniss der Gegenwart, das seit den Tagen der Reformation unverrückt von der luther. Kirche festgehalten wurde und bis heute festgehalten wird, dazu vom Staate in seinem Grundgesetz anerkannt ist", sondern nur noch für „ein Bekenntniss ‚längst verklungener Zeiten', eine Urkunde darüber, was gewisse Schwärmer und Unruhstifter vor 300 Jahren behauptet haben"; weshalb denn auch „öffentlich von der Kanzel und in Schriften die Bekenner der Wahrheit als eine gefährliche Secte hingestellt" und wenn sie sich energisch gegen solche Verleumdung wehren, dem weltlichen Richter übergeben werden dürften. Man wolle ihnen einmal den „einzig festen Boden unter den Füssen wegziehen". Dazu sagt Verf.: „Kann meinem inwendigen Menschen, so lange Gottes Gnade mich hält, kein Teufel jenen festen Grund entreissen, so soll ihn auch meinem auswendigen Menschen und meiner Kirche kein Jurist mit Recht entziehen. Darum frisch auf zum Kampf und alle Angriffe auf die theure Scholle zurückgeschlagen!" Er sucht ferner zu zeigen, man erkläre hinterlistig die „Ausdruckweise" unserer Symbole für ungesetzlich; man strebe „rechtlicher Weise die Form unseres Bekenntnisses zu einem Vergehen zu stempeln, das mit Gefängniss bis zu 3 Jahren bestraft" werden müsse. Er zeigt, dass die Kirche den „geistl. Dieb-

stahl und Mord" eben so, ja noch mehr als den leiblichen, verdammen müsse; „denn sie ist keine Affen-Vogts-Schule, dass sie den Geist des Menschen leugnete, sondern sie weiss, dass wir eine unsterbliche Seele von Gott empfangen haben, die entweder durch den Glauben ewiges Leben erlangt, oder in Unglauben dem ewigen Tode der Verdammniss verfällt." Er zeigt, man habe ihm zugegeben, dass er „in der Lehre Recht haben könne", und habe ihn doch verurtheilt. Er zeigt, dass „der Staat uns die Bibel freigegeben und uns damit das Recht eingeräumt hat, ihr Wort zu bekennen"; dieses Recht „mögen wol die Leute privatim anfeinden, aber rechtlich und gerichtlich können wir um desselben willen nicht verfolgt werden." „Es ergibt sich ja einfach aus dem Begriff des ‚christl. Staates', dass derselbe biblische Ausdrücke nicht verfolgen kann. Denn sobald er das thut, hört er auf ein christlicher zu seyn und wird zum widerchristlichen." Er zeigt ferner, wie die heutige aufgeklärte und „freisinnige" deutsche Welt das ev.-luth. Bekenntniss eigentlich behandelt wissen wolle, nemlich gerade so, wie es die ärgsten Papisten des 16. Jahrh.'s behandelt wissen wollten. Unser Verf. führt aus dem berüchtigten Wormser Edict Kaiser Karl's V. vom 8. Mai 1521 einige Stellen an, deren Wortlaut mit der Redeweise unser jetzigen Feinde so auffallend harmonirt, dass unwillkürlich der Gedanke entsteht, dem heutigen Fanatismus liege die Absicht einer nachträglichen Ausführung jenes wüthenden Edicts nicht fern. Auf diesen Punkt möchten wir ganz besonders aufmerksam machen. Unser Bekenntniss, sagt Verf., wurde früher von seinen Feinden „mit Kerker, Feuer und Schwert obrigkeitlich verfolgt. Soll es im fortgeschrittenen 19. Jahrh. auf's neue verfolgt werden?" „Es wurde und wird leider auch in ihm genug verfolgt, gegenwärtig hauptsächlich in Hannover und Hessen, am grossartigsten von 1830—40 in Preussen an den der Union widerstrebenden Lutheranern. Dort offenbarte sich die Toleranz des Jahrhunderts, ‚der Geist der Mässigung und Milde' der Union, unter Anderm auch in Erneuerung der berüchtigten französischen Dragonaden. ‚400 Mann Infanterie, 50 Kürassiere und 50 Husaren' mussten zu Weihnacht 1834 die Kirche von Hönigern bei Breslau besetzen und durch Einquartierung die Gemeinde zum Besuch derselben zwingen. Siehe ‚das Büchlein von der Union' (zu beziehen für 3 Gr. von E. Bredt in Leipzig)." Treffend sagt hier Verf. von „den Predigern des Fortschritts", die das luther. Bekenntniss um jeden Preis unterdrückt wissen wollen: „Sie kehren in weit hinter uns liegende Zeiten zurück und erneuern ein von der Geschichte längst aufgehobenes

Urtheil.“ „Gegenwärtig ist es ihnen sehr um Vertreibung der Jesuiten zu thun. Ich bin weit entfernt, dieser Rotte von Teufelsknechten [??] das Wort zu reden. Aber wie die Dinge liegen, muss ich doch fragen: Wollen etwa die Helden des Fortschrittes darum die Jesuiten aus dem Wege schaffen, weil sie deren schwarzes Handwerk, die Verfolgung, Unterdrückung und wo möglich Ausrottung des luther. Bekenntnisses, selber zu übernehmen und fortzuführen gedenken?“ Im weitern Verlaufe kommt Verf. auf die „Verbindlichkeit des Symboleides“ zu reden und fragt: „Wäre es nicht in der That barbarisch und tyrannisch, einen armen Prediger, der in dem guten Glauben, bei seiner Ordination sich auf das ganze luth. Bekenntniss eidlich verpflichtet zu haben, dieser Verpflichtung gemäss handelt, plötzlich beim Schopfe zu nehmen und in's Gefängniss zu stecken? Genügte es zu sagen: es ist selbstverständlich, dass der Eid nicht so streng verbindlich ist?“ (Also soweit wäre es bereits gekommen! Die genaue Befolgung des Amtseides nahe daran, als Verbrechen bestraft zu werden. Ein furchtbares Zeichen der Zeit!) Sehr beachtenswerth ist weiter, was Verf. darüber sagt, dass dermalen noch „das Vorhandenseyn und der öffentliche, officielle Gebrauch der lutherischen Bibelübersetzung in Kirchen und Schulen uns wegen bibl. Bekenntnisses gegenüber der Strafgewalt in Schutz nimmt; ebenso das Vorhandenseyn der luther. Symbole, sowie der Schriften Luther's.“ Es wird hier u. A. gesagt: „Ich bekenne es frei, dass ich nach meinem Entwicklungsgang nun und nimmer der Zelot und Fanatiker, als der ich verschrieen bin, geworden wäre, wenn ich nicht die Symbole meiner Kirche und Luther'n gelesen hätte. Diese sind meine Verführer. Habe ich mich also durch meine Schrift vergangen, so ist der Staat selber Schuld daran; warum hat er jene, doch fürwahr nicht im Winkel geheim gehaltenen, sondern wenigstens dem Namen nach weltbekannten Schriften so lange Zeit bis zur Stunde geduldet? Wie konnte ich bei solcher Duldung an eine Strafbarkeit derselben denken? Also mit Luther'n muss der Anfang gemacht, mit seinen Werken zuerst aufgeräumt werden. Wohlan denn, es trete das Geschlecht, das die Jesuiten vertreibt, sofort in deren Fusstapfen, übernehme und vollführe deren Hauptgeschäft, die Vernichtung des Erzketzers Luther, der ja bekanntlich nicht durch sein mündliches, sondern durch sein schriftliches Wort die Welt verführte! Unser hochgebildetes Zeitalter erwerbe sich den Ruhm, mit Rückkehr zum Wormser Edict von 1521 den Mann auf's neue als einen rohen, cynischen Barbaren, Heiligthumsschänder, Religionsfriedensstörer und Aufrührer geächtet zu haben,

den die grössten Männer der Folge- und besonders der Neuzeit wie wegen seiner grossartigsten Verdienste um das deutsche Volk, so insonderheit wegen seiner Verdienste um die neuhochdeutsche Sprache wetteifernd erheben!“ „Ist dann dieses erste edle Inquisitionsgeschäft glücklich vollbracht, so muss als nächstes Opfer das luth. Concordienbuch ausersehen werden.“ Aber stehen hier nicht staats- und völkerrechtliche Garantieen im Wege? „Nur ein wenig Geduld, Inquisitoren!“ Die Garantieen muss man vernichten; „dann habt ihr völlig freie Hand und hindert euch nichts mehr, den Jüngern das Recht ihrer Meister zu thun. Doch werden euch dieselben alsdann nicht mehr viel zu schaffen geben, sondern zu längst ersehnter Labung eures Herzens den verlorenen Boden eiligst räumen. Bis dahin also mit Luther'n und Lutheranern Geduld!“ — Bei'm weitern Nachdenken über diese Worte fällt unser Blick ganz von selbst auf bekannte Zustände des 19. Jahrhunderts. „Nicht nur mein, sondern auch mancher ähnliche Process zeigt“, sagt Verfasser mit Recht, dass die Behörden die bestehenden Gesetze so handhaben, „als gäbe es keine Bibel, keine Symbole“, keinen kirchlichen Amtseid, keinen augsb. und westphälischen Frieden, keine Reformation, überhaupt kein Christenthum. Wo findet sich jetzt noch in Deutschland eine wirkliche Religionsfreiheit, die diesen Namen verdient? Es handelt sich wirklich jetzt darum, „ob die Christen Gottes Wort noch frei bekennen dürfen, oder ob sie sich ihr Bekenntniss von den Behörden müssen dictiren lassen, ja darum, ob nicht blos ‚stille‘, verleugnende Christen, sondern mit Mund und Feder bekennende rechte, evangelisch-protestantische Bibelchristen im Lande bleiben dürfen.“ In welchen Widerspruch verwickelt man sich doch aus Hass gegen das Evangelium! „Wenn der Staat nicht einmal die Unfehlbarkeit des Pabstes anerkennt (während doch schon seit Jahrhunderten die römische Kirche unbedingte Unterwerfung der Laien unter die Lehren der Bischöfe und des Pabstes fordert), so kann er gerechter Weise viel weniger der luth. Kirche wider ihre eigene Lehre das Consistorium zum unfehlbaren Pabst aufdrängen, dessen Aussprüche und Anordnungen niemand für schrift- und symbolwidrig und somit nicht für gotteslästerlich erklären dürfe.“ Gleichwol gilt die religiöse Infallibilität nicht blos der Consistorien, sondern sogar der weltlichen Politik und ihrer Träger für ein unantastbares Axiom des „modernen Staates“ und seiner Kirche, — die freilich zuletzt sich als eine andere als die christliche herausstellen würde, wenn es Gottes Zorn über uns verhängt haben sollte. Denn das sieht man wohl:

der Zug der Zeit drängt nach einer religionslosen „deutschen Nationalkirche“, mit einem cäsaropapistischen, oder vielmehr cäsarotheistischen Oberhaupt, dem auch wir in Religionssachen uns unbedingt unterwerfen sollen, obwol wir alle Arten von Atheismus und Menschenvergötterung für einen Greuel halten. Seht doch! „Dem Pabste, der doch das geistl. Oberhaupt der röm. Kirche ist, bestreitet man innerhalb dieser selbst die angemasste Unfehlbarkeit; und wir armen Lutheraner sollen ein weltliches Oberhaupt in Glaubenssachen als unfehlbare Autorität anerkennen, so dass wir von ihr getroffene oder genehmigte Einrichtungen eben um desswillen für schriftmässig und gottwohlgefällig halten müssten und bei schwerer Strafe nicht schriftwidrig und gotteslästerlich nennen dürften! Welcher billig Denkende könnte solche schreckliche, heidnische Gewissenstyrannei für recht halten?“ — Wird solche Tyrannei eintreten? Gott wende sie gnädig von uns ab! Die Welt hat uns längst zugeschrieen: *Non licet esse vos!* Rüsten wir uns, wie Hörger, mit Ps. 94, 45, mit Matth. 10, 17, und mit Luthers Wort: „Das Predigtamt ist weder ein Hofdiener, noch ein Bauernknecht!“ [Str.]

13. Die neue Zeit. Freie Hefte u. s. w. herausgegeben von *Dr.* H. Freiherrn von Leonhardi, ord. öff. Prof. an der Prager Universität. Heft 5 u. 6. Prag (Tempsky) 1871 u. 72. XII, 144 u. XV, 176 S. gr. 8.

14. Deutsche Zeit- und Streitfragen. Herausgeg. von Fr. v. Holtzendorff und W. Oncken. Heft 16 u. 21. Berlin (Lüderitz) 1873. 45 u. 52 S. gr. 8.

15. Deutsche Monatshefte. Erster Jahrgang 1873. Bd. I. Heft 1. Berlin (Heymann). 81 S. gr. 8.

Mit der gegenwärtigen Weltlage und vorzugsweise mit den deutschen Zuständen beschäftigen sich obige 3 Zeitschriften. — Das zuerst genannte Journal, „die neue Zeit“, erscheint in Heften ungleichen Umfangs, deren 3 bis 4 einen Band von 30 bis 40 Bogen bilden und gewöhnlich in Zwischenräumen von 6—8 Wochen versandt werden. Jeder Band wird einzeln abgegeben und der Preis desselben mit 1½ Gr. für den Bogen berechnet; auf Verlangen werden auch einzelne Hefte abgegeben, wobei der Bogen jedoch 2 Gr. kommt. Die Zeitschrift will „für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens“ wirken; sie ist „den Gebildeten aller Stände gewidmet“ und wird von *Dr.* v. Leonhardi „im Geiste des Philosophencongresses unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen herausgegeben.“ (Ueber den „Philosophencongress“ und „Philosophentag“ gibt der Schluss von Heft 5 eine Notiz „zur Nachricht“.) Die Grundanschauung

des Journals ist, wenn auch fortschrittlich und antiinfallibilistisch, doch immerhin römisch-katholisch; für tieferes Verständniss und richtige Würdigung der evangelischen Reformation fehlen die Vorbedingungen fast gänzlich. Als „die drei um Menschen- und Menschheitbildung verdientesten Männer" werden Am. Comenius, K. Ch. Fr. Krause und Fr. Fröbel genannt. Insbesondere soll Krause den einzigen Ariadnefaden in und aus allen jetzigen Labyrinthen entdeckt haben. Aus seinem literar. Nachlasse werden darum auch überreichliche Mittheilungen gemacht. Ob aber diese „Gottes- und Weltanschauung" mit ihrem „Panantheismus", ihren „Geboten der Menschlichkeit", ihrem „Glauben an die Menschheit", ihrer „Vergeistigung des Vaterunsers", ihrem „Wahlspruch der Menschlichgesinnten", ihrem „Einen innigen und schönen Menschheitbund", ihrer eigenthümlichen Terminologie u. s. f. wirklich allem Jammer des Erdenlebens ein Ende machen werde, lässt sich füglich bezweifeln. Ansprechender als diese philosophischen „Lehrfragstücke" sind uns einige andere Abhandlungen. So vor allen Th. Schliephake's Vortrag „über die Idealität in der schönen Kunst"; ferner, obwol in minderem Grade, Leonhardi's Versuch über „das Christenthum als Culturerscheinung", desgl. K. Röder, „Zur Welt-, Menschen- und Selbstkenntniss"; auch *Dr.* Kohlschütter's „Rede bei der Einweihung des neuen Realschulgebäudes zu Dresden". Doch mit dem bisher Erwähnten haben wir den eigentlichen Zweck der „neuen Zeit" noch nicht berührt. Sie hat es sich nemlich zur „ständigen Aufgabe" gesetzt, „wider die Thorheit, Sünde und Schande des Krieges zu sprechen". Dieser Aufgabe dienen in Heft 5. die „Gedanken über den Krieg", von Jos. Heinrichs, und der „Zuruf an die Frauen", von Julia Ward Howe in Boston; in Heft 6. die Erörterung des Satzes: „Heiligt der Zweck die Mittel?" sowie die „Bemerkungen zur Zeitgeschichte", beide Stücke von *Dr.* Leonhardi; nicht minder auch *Dr.* K. Escher's Anzeige von „Gervinus' hinterlassenen Schriften", sowie *Dr.* Leonhardi's „Lebensregung im Freimaurerbunde". Jedenfalls ist diese Seite des Journals die bedeutendste; sie bietet, neben manchem Fraglichen, auch unschätzbare Erklärungen über Recht und Gewalt, Freiheit und Despotismus, Annexionen, Gewissensknechtung, Staatsgläubigkeit, über „die allgemeine Wehrpflicht in ihrer jetzigen Handhabung als allgemeine Zwangs-Kriegsknechtschaft", als ein Fortschritt nicht in der Gleichberechtigung, „sondern in der gleichen Knechtung Aller", u. s. f. Die Summa dieser Aeusserungen lautet: „Das Faustrecht ist noch nicht vorüber!" Was „die neue Zeit" über derartige Punkte vorbringt, verdient

allgemeinste Beachtung; es sind Wahrheiten, welche näher zu erörtern wol die österreichische, nicht aber die „deutsche" Pressfreiheit erlaubt. — — Die von Fr. v. Holtzendorf und W. Oncken herausgegebenen „Deutschen Zeit- und Streit-Fragen" bestehen aus „Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart". Sie „nehmen sich die grossen Angelegenheiten der Gegenwart, die Streitfragen der Schule und des Unterrichtswesens, der Arbeiterbewegung, der Kirche, der innern und der auswärtigen Politik zum Gegenstande ihrer Betrachtung". Ihr normatives Princip ist „der moderne Zeitgeist". Jedes Heft, blos Eine Abhandlung enthaltend, kostet im Abonnement $7^1/_2$ Gr., einzeln verhältnissmässig mehr. Das uns zunächst vorliegende Heft 16. schliesst den ersten Jahrgang (1872), ist einzeln für 10 Gr. zu haben und bringt eine Abhandlung über „das landesherrliche Kirchenregiment, von *Dr.* H. Wasserschleben, Geh. Justizrath u. Prof. an d. Univ. Giessen". Der Verf. erklärt sich gegen die Fortdauer der landesherrl. Kirchengewalt, und für „die Bildung einer deutschen evangelischen Nationalkirche", und für „Synodal-Majoritäten" als oberste Schiedsrichter in Religionssachen. Obgleich wir nun besonders diesen letzten Punkt für papistisch ansehen und die Furcht vor ihm nicht „in das Kapitel der Gespensterseherei" verweisen, so halten wir doch die Abhandlung nach mehr als Einer Seite hin für eine respectable und immerhin beachtenswerthe Arbeit. Das sodann vorliegende Heft 21. führt den speciellen Titel: „Ursprung, Umfang, Hemmnisse und Aussichten der altkatholischen Bewegung. Vortrag .... gehalten und mit literarischen Anmerkungen vermehrt von Fr. Nippold, Dr. der Theol. u. Phil., ord. Prof. in Bern." Trotz unseres principiellen Dissensus haben wir doch den „Vortrag" mit grossem Interesse gelesen. Die Aufgabe ist nicht allein mit Fleiss, Liebe und Sachkenntniss, sie ist auch mit Umsicht, Besonnenheit und Mässigung ausgeführt und durch die reichen literar. Anmerkungen schätzbar beleuchtet. Für derartige Leistungen besitzt Verf. kein geringes Talent; er wird es hoffentlich in seiner jetzigen Umgebung günstiger verwerthen können als in der frühern. Möge ihm die Uebersiedelung von Heidelberg nach Bern in jedem Betracht so wohl bekommen, als die entgegengesetzte dem wackern Hundeshagen übel bekam! — — Die „Deutschen Monatshefte" endlich sind eine „Zeitschrift für die gesammten Culturinteressen des deutschen Vaterlandes", und werden „im Auftrage der Redaction des deutschen Reichs-Anzeigers und Königlich Preussischen Staats-Anzeigers herausgegeben". „Sie sind in ihrem wesentlichen Inhalte identisch mit der ‚be-

sonderen Beilage', welche dem Reichs- und Staats-Anzeiger allwöchentlich beigegeben wird." Sie wollen „eine von allen einseitigen und Parthei-Interessen völlig unabhängige Zeitschrift bilden", die „den Erscheinungen der Literatur eine hervorragende Berücksichtigung" widmen soll. „Die ,deutschen Monatshefte' erscheinen Ende jeden Monats in Heften von ca. 6 Bogen gr. 8. in elegantester (?) Ausstattung und mit zahlreichen Illustrationen; 6 Hefte bilden einen Band; der Preis des Bandes beträgt nur (?) 2 Thaler." Der „Inhalt" des vorliegenden ersten Heftes zerfällt in 9 Abschnitte. In den meisten von ihnen wird wirklich Instructives, oder doch Ansprechendes geboten. So namentlich in Nr. 1: „Deutsche Kaisersiegel", mit 13 Illustrationen; in Nr. 3: „Zur Geschichte des Gefängnisswesens namentlich in Preussen"; in Nr. 4: „Das Universitäts-Gebäude in Rostock"; in Nr. 5: „Aus deutschen Bergen"; in Nr. 6: „Die Ein- und Auswanderung in Berlin i. J. 1871"; in Nr. 7: „Zur Charakteristik der Industrie Berlins"; in Nr. 8: „Ross und Reiter in der deutschen Kunst"; auch Nr. 9: Die „Chronik des deutschen Reichs", den Januar 1873 umfassend, ist nicht ohne Interesse. Nur Nr. 2: „Die neuesten Kirchengesetzentwürfe in Preussen", nebst ihrer officiellen Motivirung, sticht gegen den übrigen Inhalt des Heftes merklich ab; dieser Abschnitt scheint den beschränkten Unterthanenverstand der Neudeutschen aus der christlich-germanischen „Kulturentwickelung" in die staatsgläubige, vertrauensselige und darum jetzt „vaterländische" Weltanschauung verpflanzen zu wollen. Immerhin haben die „Deutschen Monatshefte" ihre Bedeutung: sie vermitteln eine gewisse halbzugeknöpfte Kenntniss der jezeitigen Luftströmung in jenen unzugänglichen Regionen, wo die unberechenbaren Schicksalsmächte wohnen. [Str.]

16. Russische Bekehrungen wie sie Herr Georg von Samarin enthüllt und bekennt. Von einem stillen Beobachter. Leipzig (E. Bidder) 1874. XXXII u. 338 S. 8.

Das genannte Buch verdient in einer eigenthümlich doppelten Weise die Aufmerksamkeit deutscher Leser. Einmal schon deshalb, weil, was „als Vorwort" beigegeben ist, von einem Andern herrührt, als von dem Verfasser der Schrift. Das Vorwort besteht nemlich in dem Briefe „eines ältern Freundes" an den stillen Beobachter. Und Referent weiss in der that nicht, was er bedeutsamer und fesselnder nennen solle, ob den Brief des älteren Freundes, oder die Schrift des stillen Beobachters. Ja, in gewisser Weise gilt zunächst dem Briefe diese Anzeige.

Es schwebt über ihm eine Art von Geheimniss. Das Da-

tum trägt russisches Gepräge. Denn es steht da: 9./21. Nov. 1873. Das war ein Feiertag auch für den Referenten. Aber der Referent hat den Brief nicht geschrieben. Dies erhellt schon aus den Anfangsbuchstaben der Namensunterschrift: A. E. Noch mehr aus der Ortsbezeichnung. Denn die lautet: „Metropole der Intelligenz“. Welcher Ort damit gemeint sei, ist nun freilich auch nicht so bestimmt zu sagen. Denn liegt der Ort in Deutschland, woher dann die russische Bezeichnung des Datums? Könnte nicht ein Anhänger der moskowitischen Parthei auch Moskau darunter verstehen? Ein Berliner freilich würde nicht zweifeln, dass damit Berlin gemeint sei. Allein nach der jetzt sehr in Schwange gehenden etymologischen Ableitung des *lucus a non lucendo* können gar viele Städte im deutschen Reich sich mit „Metropolen der Intelligenz“ bezeichnen lassen. Also schwebt auch über den Ort ein gewisses Dunkel.

Dazu kommt noch ein anderer Zweifel. Der Brief enthält nemlich manche Anspielungen, die sich auf Preussen oder *Borussia* beziehen lassen. Allein *Bo-Russia* kann bekanntlich auch mit Kleinrussland übersetzt werden. Und fast scheint das Letzte mehr zu passen. Denn ein Preusse könnte doch schwerlich sagen, dass die baltischen Provinzen viel lieber russisch bleiben, als preussisch werden möchten? Und dass er hiemit die volle Wahrheit sagt, deutet doch auch nicht auf einen Berliner als Verfasser des Briefes hin. So liegen auch nach dieser Seite noch Zweifel und Räthsel vor.

Referent möchte aber mit diesen Zeilen vor Allem eine dem Sinne nach nicht zweifelhafte Behauptung des Briefstellers so viel ihm möglich zu Schanden machen. Nur hat diese Behauptung oder Weissagung wieder zwei Hälften. Sie prophezeit nemlich einmal, dass die genannte Schrift in Deutschland wenig Leser finden, und sodann, dass sie noch weniger den gewünschten Erfolg haben werde. Und Referent findet leider gerade den letzten Punkt am wenigsten anfechtbar. Zunächst schon deshalb, weil es zur Zeit fast eine Legion von Wahrheiten gibt, die man in Deutschland tauben Ohren predigt. Dann aber auch, weil die deutsche Selbstseligkeit und Trägheit schon lange verlernt hat, ein Herz für ihre deutschen Brüder in den Ostseeprovinzen zu haben. Möchten darum Viele doch nur einen Blick in den Brief und in die auf ihn folgende Schrift werfen! Sie würden entdecken, dass ihnen da viel weniger der ihnen wahrscheinlich nicht sehr bekannte Herr von Samarin, oder beltische und estnische Wirrsale u. dgl., als vielmehr ein Spiegel vorgehalten werde,

um sich darin als in einem Ab- oder Vorbild deutscher Zustände zu besinnen. *De te res agitur*, lieber „deutscher“ Leser! Und so sage ich: Kein deutscher Lutheraner darf die genannte Schrift ungelesen lassen. Thut er es dennoch, so will wenigstens ich nicht daran Schuld haben. Helft Ihr, in welchen noch ein Kern ächt deutschen Lutherthums ist, den Herrn Briefsteller in Bezug auf die geweissagten „wenigen Leser“ zu einem falschen Propheten zu machen! Straft ihn dafür, dass er seinen ächt deutschen Brief russisch datirt hat! Und dann wird hiemit auch der Verfasser der Schrift die ihm gebührende Genugthuung erhalten. [v. Harless.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. *Dr.* Krawutzcky, Das apostolische Glaubensbekenntniss. Seine erste Gestalt und früheste Weiterbildung sowie sein Zusammenhang mit den ursprünglichen Lehreigenthümlichkeiten des Apostelfürsten Petrus. Breslau **1872**. **111** S.

In dieser Schrift, die sich auch als „Petrinische Studien. I. Theil“ bezeichnet, tritt dem Leser der Einfluss des Vatikanischen Concils auf die römisch-katholische Wissenschaft entgegen und der Umstand mag es rechtfertigen, wenn hier etwas weitläufiger von ihr geredet wird, als sie es sonst verdient. Der Verf., Subregens des Klerikal-Seminars und Privatdocent in Breslau, sagt selbst in seiner Vorbemerkung: „Vom Standpunkte der katholischen Anschauung liegt die Vermuthung nicht gar fern, dass auch schon die Formulirung der ältesten Glaubenssätze des Christenthums, welche gleichsam den ersten Keim des apostolischen Glaubensbekenntnisses bildeten, mit der Lehrthätigkeit und der Lehrautorität des Apostelfürsten Petrus in einem innern Zusammenhange gestanden, und die vorliegenden Blätter wollen diese Vermuthung auf Grund eingehenderer Untersuchungen über die früheste Lehrthätigkeit des h. Petrus als richtig erweisen.“ Diese Worte lassen deutlich genug erkennen, dass die Arbeit ein Tendenzstück ist. Von vornherein ward dadurch ihr wissenschaftlicher Werth gefährdet, und auch die Einzeluntersuchungen in derselben haben dann nichts an den Tag gefördert, was für irgend einen Punkt bleibende Bedeutung hätte. — Mit ziemlicher Breite handelt ein I. Abschnitt von der „Missionspredigt Jesu“; ein II. bespricht noch um vieles weitläufiger „das Lehrverfahren des h. Petrus in der ersten Zeit seines amtlichen Wirkens“. Da heisst es: „In dieser Zeit des ersten ungehinderten Zusammenlebens aller Apostel zu Jerusalem begegnen

wir dem merkwürdigen und seitdem nie wieder erlebten Schauspiele einer andauernden Versammlung sämmtlicher Mitglieder der lehrenden Kirche zum Zwecke gemeinsamer und massgebender Lehrthätigkeit für die gesammte Kirche: ein Umstand, welcher diese wenigen Jahre als für alle nachfolgenden kirchlichen Lebensäusserungen vorzüglich einflussreich vermuthen lässt und welcher insbesondere jedem näheren Aufschluss über die Lehrthätigkeit des Apostelfürsten gerade in dieser Zeit eine erhöhte Bedeutung verleiht." Also in den ersten Jahren barg Jerusalem in seinen Mauern ein permanentes Concil, und zwar ein Concil so bedeutend, wie die Welt es seitdem nicht wieder sah, denn „sämmtliche" Mitglieder der lehrenden Kirche waren anwesend. Und nun findet der Verf., dass Petrus auf diesem Concile durchaus geherrscht habe. „Nicht blos als die Hauptperson erscheint der h. Petrus bei allen diesen Vorgängen, sondern auch als derjenige Apostel, von dessen Auftreten und Verfahren zugleich das Verhalten der übrigen Apostel abhängig war." Der Verf. glaubt behaupten zu dürfen, dass das Lehrverfahren des h. Petrus und nicht blos die Erinnerung an die Lehrweise des göttlichen Heilands bei allen übrigen Aposteln die Art und Weise ihrer Lehrthätigkeit massgebend beeinflusste. Und er fügt noch hinzu: „Es lässt sich auch zeigen, dass dieser massgebende Einfluss, welchen der h. Petrus als Lehrer der Kirche auf alle Gläubigen schon in der Anfangszeit ausgeübt hat, keineswegs nur eine Wirkung der damaligen Zeitverhältnisse war, sondern auf einer principiellen Anerkennung der einzigartigen Stellung des Apostelfürsten von Seiten der Mitapostel und der übrigen Gläubigen beruht haben muss." — In der that, wenn das so gezeichnete Bild treu ist, so ist es ein treffliches Vorbild des Vatikanischen Concils und eine, wenigstens für jeden Katholiken, genügende Rechtfertigung seines Dogmas. Petrus Fürst und massgebender Lehrer, weit über allen um ihn sich schaarenden Aposteln; der Pabst Fürst und entscheidender Lehrer über allen Bischöfen! was will man weiter? Es stimmte alles so schön, wenn das über Petrus Gesagte nur wahr wäre. Aber der Verf. hat sich da von der Tendenz verführen lassen, Geschichte zu machen. Der von ihm versuchte Beweis ist ein durchaus misslungener. Im 2. Abschnitt will er, wie schon gesagt, die Lehrthätigkeit Petri zeichnen und sucht darzulegen, wie Petrus zwar des Herrn Lehrweise sich zum Vorbild genommen habe, im Uebrigen jedoch selbständig und mit grosser Weisheit aufgetreten sei. Sehr weitläufig wird nach der Apostelgeschichte entwickelt, dass Petrus gelehrt habe, Jesus sei der Christ und sei der

Herr. Der dritte Abschnitt, der vom apostolischen Glaubensbekenntnisse handelt, soll dann zeigen, dass die andern Apostel, auch Paulus, nur ebenso lehrten und dass auch der Grundbestandtheil des Apostelsymbols nicht anders lautete. *Credo in Jesum Christum Dominum*, so bestimmt der Verf. diesen Kern des Symbols, den er Petro zuschreibt. Aber diese Herausschälung des angeblichen Symbolkerns ist ein durchaus willkürliches Verfahren und ebenso willkürlich ist die Behauptung, das Zusammenstimmen der Apostel in dem Grundtone der Predigt sei durch den massgebenden, alle unter sich zwingenden, Einfluss des Petrus erzielt worden. Jenes Zusammenstimmen fand deswegen statt, weil die Apostel gar nicht anders predigen konnten. Zu seiner Erklärung ist keine solche Erdichtung nöthig wie die von des „Apostelfürsten" Alles überragender Lehrautorität. [Pl.]

2. J. Diedrich (luth. Pastor in Jabel), Christenlehre in Betrachtungen über Luthers kleinen Katechismus, hauptsächlich für Erwachsene. 2. verm. und verb. A. Erlangen (Deichert) 1872. 267 S.

Wir sind längst an Diedrich gewohnt eine klare lebendige Darlegung und eine Bekenntnisstreue, die zu den edelsten Zeiten der lutherischen Väter zurücklenkt, und so finden wir's denn auch wieder in dieser Christenlehre, einem besonders für Confirmirte eingerichteten Büchlein. Es ist die Entwickelung des katechetischen Stoffes ohne Herbeiziehung einzelner Bibelstellen, wol aber unter Voraussetzung des gesammten Bibelgrundes, so dass das Buch sich fliessend und angenehm lesen lässt. Besonders werthvoll, weil ganz originell, scheint uns die etwas weitläuftiger gehaltene Einleitung (Mensch, Geist, Gewissen, Gott, heil. Schrift), aber wir haben auch die übrige zwar kurze, aber inhaltreiche und in sich abgerundete Darstellung sowol des Gesetzes als des christlichen Glaubens gern gelesen. Ueberall Geist und Leben, selbst in der Beschreibung des 9. und 10. Gebots, obwol hier der Versuch der Unterscheidung nicht recht gelungen ist. „Das neunte Gebot lehrt insonderheit, dass wir unser Herz nicht durch Neid oder Geiz verunheiligen und verderben lassen." Wo bleibt dann aber das zehnte Gebot insonderheit? Der Verf. gibt den Inhalt leider nicht präcis an. Will man zusammenfassen, dann muss man mit Luther zusammenfassen: „Du sollt deines Nächsten Weib und Haus begehren nicht noch etwas draus; du sollst ihm wünschen alles Gut, wie dir dein Herze selber thut." Will man aber trennen, so muss man mit Luther „das Erbe", das die Generationen überdauernde Gut von dem nicht erblichen, wandelbaren, sterblichen und vergänglichen

Gute abtrennen. — Interessant und erbaulich ist es von einem Mann, der praktisch so viel über den Begriff der Kirche angefochten war, hier die schlichte Katechismuswahrheit von der Kirche vortragen zu sehen, aber es liegt in der Natur der Sache, dass er sich etwas mehr Raum dazu nimmt. Jedoch liegt alles Apologetische und Polemische bei Seite. Auch in dem über die letzten Dinge Gesagten erkennen wir den Streiter „wider den Chiliasmus (1857)“ wieder. Schön ist auch die Sacramentslehre — doch so könnten wir Alles und Jedes herausgreifen, verzichten aber lieber auf alles Fernere und wünschen nur, dass das Büchlein recht viel möge gelesen werden. Es eignet sich besonders für Neuconfirmirte.

[H. O. Kö.]

3. A. F. O. Münchmeyer (Consistorialrath u. s. w. in Buer), Gedenkbuch für Confirmanden, oder *Dr.* Martin Luthers kl. Katechismus mit kurzen Sätzen zur Erklär. desselb. als Leitfaden beim Confirmanden-Unterrichte. 10., abermals durchgeseh. A. Hannover (Meyer) 1872. 160 S. 5 Gr.

Es gab eine Zeit, wo Münchmeyers Gedenkbuch in der hannöverschen Landeskirche fast das alleinige katechetische Hülfsbuch war, nemlich für alle diejenigen, welche sich mit dem Landeskatechismus von 1790 um des Gewissens willen nicht mehr vertragen konnten; und wenn nun zwar diese Zeit auch vorüber ist, indem nach und nach auch andere Katechismuserklärungen und besonders auch Spruchbücher entstanden, die bei den seltsamen Verhältnissen nach dem Katechismussturm von treuen Händen benutzt werden, so ist doch die zehnte Auflage Beweis genug, dass das gesegnete Buch noch immer begehrt und gebraucht wird. Und diese Nachfrage verdient das Buch auch, indem es in bisher unübertroffener Weise die gesunde lutherische Lehre in einer übersichtlichen Form, wozu auch der Druck viel beiträgt, darbietet. Wenn nun aber der Ref. bei dieser Anzeige zurückgreift zur 3. und 4. Auflage (1848. 1849), die er auch seiner Zeit mit Erfolg gebraucht hat, bevor er zur Mecklenburgischen Landeskirche und zur Benutzung des noch vortrefflicheren hiesigen Landeskatechismus von 1717 überging, so ist die Veränderung nicht unerheblich. Zwar der Grundstock des Textes und der ganzen Einrichtung ist derselbe. Die Zahl der Paragraphen hat sich nur um einen vermehrt, indem der §. 41 getheilt wurde. Die Nothwendigkeit dieser Theilung ist nicht recht einzusehen, und so hätte sie um der Gleichförmigkeit der alten und neuen Ausgaben willen vermieden werden sollen. Selten ist ein Abschnitt gründlich umgearbeitet, nur, wenn ich recht verglichen habe, die Erklärung des ersten Gebotes, und sie hat durch

die Umschmelzung gewonnen; dagegen finden sich hin und wieder erweiternde und erläuternde Zusätze, und der Schriftbeweis ist ein noch reichlicherer geworden. So hat Auflage 4 in der Einleitung 36 Sprüche, Aufl. 10 dagegen 40; die 5 Sprüche bei der speciellen Einleitung ins erste Hauptstück sind auf 7 vermehrt worden; zum ersten Gebot fanden sich früher 27, jetzt 37 Bibelsprüche, u. s. w. Damit aber diese Vermehrung keine Ueberladung und Verwirrung werde, so sind alle Bibelstellen durch Beifügung von Sternchen in 3 Klassen getheilt, nach denen der Lehrer für die schwächeren Kinder auswählen kann. Trotz allem „Durchsehen" findet sich aber in der 10. Aufl. S. 132 noch derselbe Druckfehler, den auch schon die 4. hatte, nemlich Matth. 3, 19 anstatt Matth. 3, 11. — Ganz weggefallen ist die Vergleichung mit dem alten hannöverschen Landeskatechismus, denn sie konnte nichts nützen, nur schaden. Bei den 12 Bekenntnissliedern sind auch die Namen der Dichter beigefügt — und so sehen wir in jeder Weise die bessernde Hand, und doch wiederum ganz das alte Gedenkbuch für Confirmanden. Wir danken dem verehrten Herrn Verf. auch bei dieser Auflage für seine Gabe.

[H. O. Kö.]

4. Gerhard Heine (Semin.-Director in Cöthen), Erläuterungen und Spruchererklärungen zur Einführung in ein tieferes Verständniss des Katechismus. Dessau (Heine) 1872.

Ein recht gründliches und eingehendes Werk. Der Leser findet hier Luthers Katechismus als Grundlage, die hauptsächlichsten Fragen des Heidelberger Katechismus, wo sie zur Erläuterung dienen können, eingeflochten, kurze Erklärungen der wichtigsten Katechismusgedanken aus der Feder des Verfassers mit eingehender Benutzung des Trefflichsten, was über den Katechismus geschrieben ist, Excerpte aus den Schriften Luthers und überhaupt eine Blumenlese aus sinnreichen Aussprüchen frommer Männer, die zur Erläuterung dienen können, hauptsächlich aber eine sehr eingehende Erklärung der Bibelsprüche — also einen sehr reichen Stoff, der noch durch manche Liederverse illustrirt ist. Im 4. Gebote aber geht der Vf. doch gar zu weit, wenn er sagt: nicht das Volk oder der Staat macht die Obrigkeit und den Landesherrn, sondern der Landesherr bildet das Volk und den Staat. Bitte und Gebet unterscheidet er ungenügend, Gebet muss nicht nothwendig ein Anliegen haben, auch das Lob Gottes ist Gebet. Das versöhnende Leiden Christi ist nicht eins mit dem Leiden Christi überhaupt, seine Flucht nach Aegypten war ein Leiden, hatte aber nicht den expiatorischen Charakter. Die Höllenfahrt

Christi hatte es auch mit dem Aufenthaltsort der bösen Geister zu thun, denn er ging hin zu ihnen ins Gefängniss. Das sonst hierüber Bemerkte geht einigermassen über die Grenzen unsers Wissens hinaus. [E. E.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. U. Stutz (Lehrer der Geologie am eidgenössischen Polytechnikum), Die Naturwissenschaft, der freie Gott und das Wunder. Eine apologet. Auseinandersetzung auf naturwissenschaftl. Standpunkte. Zürich (Hanke) 1872. 112 S.

Wir müssen uns die Bundesgenossen in der Apologetik noch bei den Naturforschern selber suchen, und einem der wackersten begegnen wir in Zürich, wo er schon 1865 „die Thatsachen des Glaubens" betont hat als Laienantwort auf die Rathhausvorlesungen der negativen Theologen, und 1867 „über die Schöpfungsgeschichte nach Geologie und Bibel" einen akademischen Vortrag gehalten. Dieser Kampf wird nun hier weiter fortgesetzt, indem ein Aufsatz über das auf dem Titel angeführte Thema abgedruckt, zugleich aber durch Anmerkungen erweitert und gegen eine ungünstige Recension von Biedermann in den berüchtigten „Zeitstimmen" vertheidigt wird. Auch die mechanische Weltanschauung, dies ist ungefähr der Gedankengang, schliesst die Existenz Gottes nicht aus. Die Naturkraft ist alsdann nichts Anderes, als der permanent gewordene Wille Gottes. Zu den naturhistorischen Erscheinungen gehört auch der freie Wille, ebenso gut als Stoff und Kraft, als Licht und Wärme und chemische Verwandtschaft. Das ist das Wunder, principiell, wenn der freie Wille in das Natürliche eingreift, und gerade die ausserhalb der Mechanik der sinnlichen Natur liegenden ursächlichen Kräfte machen einen Vorgang zum Wunder. Diese Kräfte sind auf dem Gebiete des Geistes zu suchen, und so werden wir jede den Sinnen wahrnehmbare Erscheinung oder Thatsache, die auf dem freien Willen des Geistes beruht, im Gegensatz zu allen andern sinnlichen Erscheinungen und Thatsachen, die auf Naturkraft und Naturgesetz d. h. auf Kräften der Materie beruhen, Wunder nennen müssen. „Wenn das Wesen des Wunders im Vorstehenden richtig gefasst worden ist, so haben wir nunmehr im freien Willen des Menschengeistes (!) auf dem Gebiete der Naturforschung nicht blos die Kraft Wunder zu thun, also auch die Möglichkeit des Wunders, sondern auch die Wirklichkeit, das Wunder selbst, wenn auch in einer der Stellung des Menschen entsprechenden d. h. zum absoluten Geiste untergeordneten Weise und in einer all-

täglichen und darum übersehenen unscheinbaren Form. In der that, jeder freie Willensakt des Menschen ist nunmehr ein Wunder im Kleinen. Wenn mein Finger sich hebt, weil auf den Bewegungsmuskel gedrückt wird, so ist das kein Wunder; aber wenn er sich hebt, weil mein Geist es will, es mögen so viele Mittelglieder zwischen diesem rein geistigen Willen und der Hebung des Fingers liegen, als da wollen, so ist das ein Wunder d. h. ein sinnenfälliger, also auf dem Gebiet der Materie und ihrer Kräfte sich vollziehender Vorgang, der gleichwol nicht auf Kräften der Materie, sondern auf dem Willen des Geistes beruht.... Wenn nun auch keineswegs in Abrede gestellt werden kann, dass die Herrschaft des Menschengeistes über die Materie und ihre Gesetze eine so beschränkte ist, dass sie dem oberflächlichen Blicke gewöhnlich nicht als Wunder auffällt, so thut dies unserer Beweisführung nicht den mindesten Eintrag. Muss die besonnene Naturforschung einen einzigen solchen Vorgang zugeben, wie klein und unbedeutend er auch seyn möge, so hat sie damit das Wunder anerkannt und hat damit das Recht verloren es als solches abzuweisen.... Wer nun anerkennt, dass der göttliche Geist zum gesammten Seyn die Stellung des Schöpfers einnimmt, kann an der Unterordnung der Natur unter dessen Willen keinen Augenblick zweifeln." Beides steht in Parallele. „So verwunderlich es klingt, wenn ich ein Wunder gethan haben will, als ich da oder dorthin gegangen bin, wenn ich einen Satz so oder anders geschrieben habe, so ist es in meiner Art und in meinen Verhältnissen nicht mehr und nicht minder, als wenn nach dem Willen des göttlichen Geistes Wasser die Eigenschaften des Weins annimmt, die ohnehin in demselben vielleicht blos, wie die Physiker sagen, latent, verborgen lagen, oder wenn nach demselben Willen die stürmenden Wellen sich legen, das bewegte Gestirn still steht, das Fieber des Kranken verschwindet oder der entflohene Geist wieder zurückkehrt in den Körper, den er schon verlassen hatte." Zunächst wird nun der mechanischen Naturanschauung das Wunder der Schöpfung abgerungen. Entweder übernatürliche Schöpfung oder Urzeugung des organischen Lebens aus dem anorganischen Stoff. Die Unmöglichkeit der letztern Position wird naturwissenschaftlich festgestellt, alle Ausflüchte der Gegner werden ihnen benommen, besonders auch die Descendenztheorie Darwins wird in ihrer Ungeschichtlichkeit, der Paläontologie gegenüber, beleuchtet und gerichtet, und es wird gezeigt, wie gerade die Geologie zur Anerkennung einer Schöpferkraft treibe. Nun kann aber diese Kraft nicht geringer seyn als die Wirkung. Die Wirkung ist als höchste

Krone der persönliche Menschengeist, folglich muss auch die Schöpferkraft persönlicher Geist, Gott seyn. Der freie Gott ist der Gott des Wunders, der sich dem Menschen im A. und N. Test. offenbart, nemlich auf dem Gebiete der Heilsordnung, während er sich auf dem Gebiete der Natur nicht in Wundern zeigt. „Hier herrscht die Materie und ihr Naturgesetz mit ausschliesslichem Zwange, dort herrscht der Geist, und sein Gesetz ist die vollkommene Freiwilligkeit und Freiheit."

Wir fügen zu diesem Excerpt nur noch die Bemerkung hinzu, wie schön durchdacht uns das Ganze zu seyn scheint. Mancher angefochtenen Seele möchte durch eine solche Deduction geholfen seyn, besonders auch, wenn man aus den reichhaltigen Anmerkungen die Rathlosigkeit und daneben den Eigensinn der mechanischen Weltanschauung ersieht.

[H. O. Kö.]

2. Fr. Reiff (Lehrer der Theol. an der Missionsanstalt zu Basel), Die geistigen Zeitmächte im Lichte der Ereignisse der Gegenwart. Ein Vortrag. Barmen (Klein) 1872. 72 S. kl. 8.

Auszusetzen wäre an dem „Vortrage" doch wol des Verf.'s immer noch viel zu hohe Meinung und Erwartung von gewissen Tagesgrössen, z. B. von Cultur, Wissenschaftlichkeit, Missionswesen, patriotischem und nationalem Aufschwung in den Jahren 1870 u. 71 und im neuen deutschen Reiche, u. s. w. Wegen solches devoten Respekts vor wenigstens zweideutigen Errungenschaften modernen und modernsten Styles kann das Schriftchen nicht durchweg gerühmt werden. Von den 10 Abschnitten, in die es zerfällt, können mindestens der 2te und 3te („die patriotische Idee" und „die Staatsidee") nur *cum grano salis* acceptirt werden. Aber auch in den Abschnitten 1 („die Aufgabe"), 4 („die Cultur") und 5 („der Unglaube der Culturseligkeit") ist nicht Alles haltbar; dasselbe gilt in fast noch verstärkterem Masse von 9 u. 10 („Rückschau und Ausschau" und „der Glaube"). Dennoch erscheinen alle diese Anstösse nur geringfügig gegenüber der glänzenden, gediegenen und gründlichen Ausführung, die in den Abschnitten 6 u. 7 u. 8 der eigentliche Kern des Ganzen: „der Glaubenshass der socialen Revolution", und „der Aberglaube des Romanismus und seine (oder: ‚seiner'?) Gegner", und „der Mischmaschglaube des liberalen Christenthums", gefunden hat. Diese 3 Abschnitte und die in den übrigen ihnen entsprechenden Stücke verdienen die allgemeinste Beachtung. Es wird hier schlagend gezeigt, dass Socialismus, Romanismus und Liberalismus aus Einer Wurzel gewachsen sind und deshalb durch ihren, nur scheinbaren, Gegensatz nicht verhindert werden, ehe man sich's

versicht gemeinschaftliche Sache zu machen. Am gefährlichsten ist in dieser Hinsicht der mit jedem „wüsten Dämon" heimlich befreundete Liberalismus. Von seinen fanatischen Anhängern haben wir das Aeusserste zu fürchten. „Wehe dem neuen, geeinigten Deutschland, wenn es dieser Geister, die sich seiner bemächtigen wollen, nicht Meister wird!" O, möchte das doch von dem Volk und den Staatenlenkern noch rechtzeitig erkannt werden! Aber, aber! — [Str.]

XIV. Dogmatik.

1. H. Ewald, Die Lehre von Gott oder Theologie des A. und N. Bundes. Erster Band: Die Lehre vom Worte Gottes. Leipzig (F. C. W. Vogel) 1871. VI u. 474 S. 8.*

Das Werk, dessen erster Band vorliegt, soll die biblische Theologie des alten und neuen Bundes umfassen. Begriff, Inhalt und Umfang dieser Wissenschaft bestimmt der Verf. in den einleitenden §§. dahin, dass die in der christlichen Bibel enthaltene Gotteslehre „nicht blos eine Lehre von Gott ist, auch nicht blos von dem Verhältnisse der Welt und des Menschen zu Gott als von der nothwendigen Ergänzung des rechten Begriffes vom Wesen Gottes zu handeln hat, sondern auch weiter theils von den Pflichten reden muss, welche jeder einzelne Mensch eben dieses seines allumfassenden Verhältnisses zu Gott wegen hat, theils von dem wirklich schon bestehenden Hause (?) eines solchen engeren Verhältnisses und Zusammenwirkens der Menschen mit Gott oder dem Gottesreiche, da beides das Grundverhältniss des Menschen zu Gott nur näher bestimmt und erläutert." Das Alles sei zusammenzufassen, weil die Bibel es so eng als möglich verbindet. Hieraus ergeben sich drei Haupttheile: die biblische Glaubenslehre, die biblische Pflichtenlehre und die biblische Lehre vom Gottesreiche, die man als den Zusammenhang (das System) der bibl. Gotteslehre bezeichnen kann. Da aber die Bibel nicht blos die zur Glaubenslehre gehörenden Wahrheiten als solche enthält, sondern auch die gesammte Geschichte ihres Eintritts in die Welt unter allen den Bedingungen und oft so schweren Kämpfen, unter welchen sie zuerst erscheinen, gibt, und dadurch ihre ursprünglichste, reinste und nothwendigste Bedeutung desto sicherer veranschaulicht, so muss zu dem das System aller Wahrheiten der Gotteslehre entwickelnden Haupt-

* Die seit Eingang obiger Besprechung bereits erschienene erste Abtheilung des zweiten Bandes des Ewald'schen Werkes soll mit der zu erwartenden 2ten Abtheilung des 2ten Bandes zusammen angezeigt werden.

Die Red.

theile noch ein rein geschichtlicher hinzutreten, welcher an der Hand der Geschichte, wie sie die Bibel selbst am deutlichsten enthält, zu lehren hat, wie jene Wahrheiten von ihren ersten Anfängen und untersten Stufen an sich bis zu ihrer höchsten Stufe empor bildeten und erst damit die reine Vollendung und die Unzerstörbarkeit gewannen, welche ihr letztes und bestes Merkmmal ist. Diesen geschichtlichen Theil will übrigens der Verf. in dem gegenwärtigen Werke nicht behandeln, weil er ihn schon in den 8 Bänden der Geschichte des Volkes Israel abgehandelt hat. Aber für die richtige Erfassung der zu erklärenden Wahrheiten seien noch die Fragen über ihr erstes Erscheinen, ihre ursprüngliche Bedeutung, über die Mittel, wie sie sich erhalten haben, und ähnliche zu beantworten. Diese Fragen, welche die Erscheinung der zu beschreibenden Wahrheiten oder kürzer die Erscheinung des sie alle zusammenfassenden Wortes Gottes nach der Bibel betreffen, sind als der vorbereitende Theil zuerst zu behandeln. Dieser vorbereitende Theil füllt den vorliegenden ersten Band unter dem speziellen Titel: die Lehre vom Worte Gottes, welchem in 3 Bänden das System der biblischen Gotteslehre folgen soll.

Dieses so angelegte Werk soll demnach die gereifte Frucht der mit der Jugendarbeit über die Komposition der Genesis im J. 1823 eröffneten und in einer langen Reihe von Schriften und Abhandlungen fortgesetzten Forschungen des Verf.'s über die heil. Schrift A. u. N. Testaments in systematischer Zusammenfassung liefern, und verdient nicht blos als der geistige Ertrag angestrengter wissenschaftlicher Arbeit eines halben Jahrhunderts volle Beachtung, sondern auch in der Beziehung, als der Verf. darin seine Anschauung über die biblische Offenbarung und wahre Religion, sowie seine besondere Stellung zu den verschiedenen theologischen Richtungen der Gegenwart klar und bündig darlegt. — Versuchen wir also den Inhalt des ersten Theiles in der Kürze zu skizziren.

Um das Wort Gottes, wie es die Bibel enthält, näher zu erkennen, dürfen wir von vorn an nicht übersehen, dass nicht blos die Bibel und die von ihr gelehrte wahre Gottesfurcht von einer Offenbarung göttlicher Worte für die Menschen etwas weiss, sondern alle geschichtliche Religionen ohne Ausnahme von einen solchen Grunde ausgehen. Die biblische Offenbarung lässt sich daher nur aus dem Wesen der übrigen Offenbarungen sicher verstehen. Die Bibel redet von ihren ersten Zeiten an und dann fast ausnahmslos ihre ganze Weite und Länge hindurch von zwei höchsten göttlichen Mächten, welche Gott mit der Welt und vorzüglich mit der Menschheit vermit-

teln, dem Geiste Gottes und dem Worte Gottes. Der Geist ist eine allgemein belebende und zum rechten Schaffen und Handeln befähigende Macht; das Wort bringt bestimmte göttliche Gedanken und Willensentscheidungen. Der Geist ist nur aus seiner Bewegung und seinen Wirkungen erkennbar, das Wort ist schon an sich die Offenbarung des verborgenen Gedankens; „und sagen bedeutet in allen Sprachen ursprünglich so viel als den Gedanken aus seiner dunklen Tiefe empor an den Tag bringen, offenbar und deutlich machen“. Im allgemeinen Sinne tritt mit jedem Schöpfungswerke ein Gedanke Gottes an den Tag. So beginnt ja die Bibel, nachdem sie des alle Schöpfung vorbereitenden und zurüstenden Geistes Gottes gedacht hat, gleich mit dem Gott sprach. Aber das Wort Gottes nach der Bibel hat für die Menschen noch die besondere Bedeutung, dass es ihnen offenbart, wie sie dem göttlichen Willen gemäss in allem leben und handeln sollen. Dieses Wortes Gottes an die Menschen ist die Bibel voll; sie setzt nicht blos als möglich, dass es ihnen offenbar werden kann, sondern zeigt auch dass es wirklich offenbar geworden sei und verkündet es jedem der es hören will. Gibt es aber eine Offenbarung des Wortes Gottes an die Menschen, so entsteht zunächst die Frage, wie denn das Wort Gottes sich nach dem Sinne der Bibel offenbaren kann und geoffenbart habe, da wir auch wissen, dass Gott nicht Mensch ist, wir uns aber unter allem was Wort und Sprache ist nur menschliche Worte und Sprache denken können; sodann die weitere Frage, wie es zu verstehen sei, dass nach der Lehre der Bibel die Offenbarung des Wortes Gottes an die Menschen nur in dem einen Volke Israel bis zu ihrer höchsten denkbaren Stufe hinauf vollendet sei und warum dies so sei; endlich die dritte Frage, warum diese Offenbarung nur durch die Bibel selbst als heil. Schrift uns überkommen und aus ihr allein zu entnehmen sei. Hienach gliedert der Verf. die Lehre vom Worte Gottes in die drei Hauptfragen: 1. vom Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes, 2. von der Offenbarung im Heidenthume und in Israel, 3. von der Offenbarung in der Bibel.

Die Frage vom Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes zerfällt in die drei Abschnitte: 1. die Offenbarung und die Gottesfurcht, 2. die Stufen der Offenbarung, 3. die Folgen der Offenbarung. — Um das Wesen der Offenbarung Gottes richtig zu bestimmen geht der Verf. von dem Unterschiede der unmittelbaren und mittelbaren Offenbarung Gottes aus. Es gibt eine Uroffenbarung Gottes an die Menschen, nemlich die welche in dem durch die Schöpfung selbst für alle Zeiten festgegründeten näheren Zusammenhange und Wechselwirken

des göttlichen und menschlichen Geistes gegeben ist und in der Bibel der Geist Gottes im Menschen (Gen. 2, 7. Hiob 32, 8. 33, 4), kürzer der Geist (Hi. 32, 18) oder das innere Licht des Menschen (Matth. 6, 22 f. Luc. 11, 33) genannt wird. Es gibt noch zwei andere Arten von Offenbarung Gottes, die gleich der vorigen unmittelbar seinen Sinn den Menschen verkündigen können, *a.* die Schöpfung selbst wie sie in ihrer ewig unveränderlichen Herrlichkeit und Vollkommenheit vor dem geistigen Auge des Menschen steht, *b.* die Geschichte in ihrem gewöhnlichen Sinne, wonach sie das Erleben der grossen Geschicke des menschlichen Geschlechts im Ganzen und Einzelnen und die Erinnerung an sie ist. Allen diesen Arten von Offenbarung gegenüber erhebt sich erst die, welche im vollsten Sinne diesen Namen verdient und in der Bibel gewöhnlich kurz und einfach als die Offenbarung bezeichnet wird, d. i. die „welche sich in an sich dem Menschen verständliche und leicht vernehmbare Worte fasst". Unter dem Worte Gottes, wie es die Bibel enthält, verstehen wir vor allem solche Sätze und Reden, welche — durch klare menschliche Rede vermittelt — aussagen, was Gott von dem Menschen fordere und wie er sich auch seinem Wesen nach ihnen offenbare, um so fordern zu können. Diese Offenbarung ist erst im Verlaufe aller menschlichen Geschichte an die Menschen gekommen und wird S. 52 näher bestimmt als „ein geistiger Vorgang in der menschlichen Geschichte, der obwol seinem Ursprunge nach in die Urzeiten aller menschlichen Geschichte zurückgehend doch erst auf einer bestimmten Stufe dieser Geschichte möglich wurde, aber einmal entstanden wie jede geistige Thätigkeit sich leicht wiederholen und aus geringen Anfängen sich unendlich weiter sei es zum Guten oder zum Bösen ausbilden konnte". Um diese Definition richtig zu verstehen, müssen wir hinzunehmen, wie sich der Verf. das uranfängliche Verhältniss des Menschen zu Gott vorstellt. Hierüber wird schon S. 21 gesagt: „Gott steht dem Menschen zunächst eben so unsichtbar und dunkel als unvernehmbar und stumm gegenüber; er lässt sich schwer oder gar nicht schauen oder hören und finden oder fühlen, wenn nicht etwa mit dunkler Furcht und in Augenblicken entsetzlicher Gefahr mit eben diesem Entsetzen und Zittern." S. 39 f.: „Der menschliche Geist ist durch die Schöpfung selbst wie in ein Dunkel eingeschlossen, aus welchem er emporstrebend sich erst erheben soll; er liegt wie eingeschlossen in dem sinnlichen Leib... Er ist leicht rege und wach und muss doch von aussen erst angeregt werden, um bestimmtere Richtungen seiner Thätigkeit zu empfangen und alle seine Kraft zu entwickeln... So

ist er noch jetzt immer im Kinde; und ähnlich, nur mit einer unvergleichlich längeren Unfertigkeit aber auch reineren Empfänglichkeit muss er so in den Urzeiten gewesen seyn.“ Solche Anregung von aussen gaben die schwer oder gar nicht zu bewältigenden Unfälle, Mängel und Schrecknisse des menschlichen Lebens, deren immer genug sind und die sich in den Urzeiten desto stärker häuften, je weniger der Mensch die Uebel und Gefahren der Welt (oder Natur) sei es zu überwinden oder doch leichter zu ertragen schon gelernt hatte. Auch jedes sonstige unvorhergesehene, sei es üble oder freudige Ereigniss riss den Geist gewaltiger aus seiner dunklen Ruhe, und zwang ihn, desto unwiderstehlicher über sich selbst hinauszublicken. Sobald er aber durch solche Anregungen selbst rege und wach geworden, mussten sich in ihm zwei Thätigkeiten entgegengesetzter Art entwickeln. Von der einen Seite begann er auf die ganze sichtbare und unsichtbare Welt, wie sie ihn mit ihren Eindrücken traf, desto lebendiger seinen eigenen Geist zurückzuwerfen, um sie desto sicherer und vollkommener in diesen aufzunehmen, alles ihm Gegenüberstehende oder von ihm selbst zu Denkende nach seinem eigenen Wesen d. h. als lebendig sich vorzustellen und die Vorstellungen und Gedanken in Worte zu fassen d. h. die Sprache sich zu bilden, und was das Wichtigste ist, auch das was er blos im Geiste empfand wie ein lebendiges Wesen ihm gegenüber tretend oder wie selbst lebend und auf ihn einwirkend zu empfinden. Von der anderen Seite bildete sich, dieser Macht des menschlichen Geistes alles nach sich selbst zu messen gegenüber, die andere Macht aus, alles das unendlich Mannichfache was er erkannte zu vergleichen, von allem einzelnen einmal klar Erkannten auch das wirkliche oder mögliche Gegentheil zu denken, um an dem Gegenbilde dieses Zweiten das Erste desto klarer zu erschauen und zu erkennen. So konnte und musste der Mensch, sobald er seine eigene Macht als die in allen den schwersten Mängeln und Bedürfnissen des Lebens unzureichende erkannt hatte, ihr gegenüber eine andere, der seinigen entgegengesetzte Macht als die über ihm stehende erkennen. Auf diese Weise fand er Gott, dessen höheres Leben er in seinem eigenen schon ohne es zu kennen getragen. „Er findet den, welcher in seinem Geiste am tiefsten verborgen ist und demnach auch für ihn sich am leichtesten verbirgt, dennoch aber sich zuletzt immer weniger zurückweisen lässt, und tausendmale überhört sich endlich desto unabweisbarer und stärker regt; und findet in ihm allein wirklich die unerschöpfliche Hilfe und Macht welche er sucht, den unendlichen Geist in welchem sein eigener allein ruhen und

Frieden erlangen kann" (S. 42). Aber nicht das erste Erkennen und das immer Wiedersuchen des schon erkannten Gottes bildet das Ziel aller so angeregten Thätigkeit des menschlichen Geistes; dem ringend suchenden menschlichen Geiste schien auf seine Frage auch die rechte Antwort zurückzuerschallen. „Wie sollte dem ernst und beharrlich fragenden menschlichen Geiste Der nicht antworten, von dessen Geiste er selbst ein leuchtender Abglanz und ein entzündbarer Funken ist, und dem er deshalb suchend und fragend noch ganz anders sich nahen kann als den sichtbaren Dingen der Schöpfung?" (S. 44.) „O welcher Augenblick muss es in jenen Urzeiten gewesen seyn, als der Mensch zum ersten Male von jenem Wesen, welches er als das mächtigste aber auch geheimnissvollste fühlte, dem er in seinen Aengsten und Nöthen Rede und Antwort, Rath und That zu entlocken suchte und das ihm dennoch lange wie stumm und starr gegenüberblieb, ein klares Wort sich entgegenschallen hörte, nur einen kurzen Satz, aber klaren Sinnes und wohlthuender Wirkung!" (S. 47.)

Das Alles aber ist nicht etwa nur Einbildung jener Menschen des Alterthums, sondern ist reale Wahrheit. Der Geist Gottes lässt sich trotz seiner Unendlichkeit wirklich zu dem Geiste des einzelnen Menschen herab, wenn dieser auf die rechte Art zu ihm sich erhebt, so dass er schritt- und stufenweise die unsichtbaren Kräfte, welche alle einzelnen sichtbaren Dinge tragen und erhalten, nach ihrer Wahrheit erkennen kann. Und „rang der Mensch mit allen Kräften seines tiefsten Geistes um die Offenbarung des Unsichtbaren, so war es möglich, dass dem Auge seines Geistes wirklich ein lebendiges Bild des Gottes aufging, um dessen Gegenwart und gnädige Hilfe er rang, dass ein leuchtender Schein plötzlich vor seinen Augen erglänzte und der Gott sich ihm lebendig entgegenzubewegen schien". In der that ist dies Schauen Gottes nur die noch höhere Verlebendigung dieses ganzen Vorganges und die höchste Stufe aller Offenbarung im echtesten Sinne des entferntesten Alterthumes. — Solche Gottesworte oder -sprüche, welche der fragende menschliche Geist vernahm, sind nach der ältesten Sprache die O r a k e l. Sobald dann der Mensch dem klaren Worte Gottes, welches er so vernommen hat, auch treu zu folgen sich entschliesst und ihm wirklich nachlebt, so entsteht das ganz neue und weitere göttlich-menschliche Verhältniss, welches wir nach der Bibel richtig als die Gottesfurcht oder Religion bezeichnen, und wenn die Gottesfurcht sich kräftig regt, wirkt sie auf die Offenbarung läuternd und fördernd zurück.

So denkt sich Hr. *Dr.* Ew. den Ursprung der Offenbarung und Religion. Die weitere Entwicklung derselben aber ist stufenweise also erfolgt: Das Suchen und Finden von Offenbarung ist ursprünglich oder doch zunächst Sache des Einzelnen, wie alles aus einem tieferen Ringen des Geistes Hervorgehende. Ueber dieser tiefsten und nothwendigsten Stufe erhebt sich dann eine andere, die Offenbarung des Propheten. Hier wird ein bestimmter Gott mit seinen Eigenthümlichkeiten vorausgesetzt, dessen Offenbarung schon Vielen zum Heile diente und dessen Wort nur vermittelst eines solchen Menschen gesucht wird, welcher es hervorzulocken fähig ist. Diese Offenbarung wird, als von dem nicht blos den Suchenden sondern auch Anderen bekannten Gotte ausgehend, ein gleicher Geist durchziehen, wodurch die Gottessprüche mehr Bestand und höhere Gleichmässigkeit gewinnen und immer vollkommener werden. Alle die Kraft, welche der Offenbarung einwohnt, muss sich so verdoppeln und kann von Stufe zu Stufe höher wachsen. Darum gründet auch zuerst das Orakel, das mit der Entwickelung der menschlichen Dinge immer unentbehrlicher wird, „die Anfänge einer auf der Gleichheit des Geistes und der geistigen Bestrebungen beruhenden immer grösseren und festeren Gemeinschaft der Menschen".

Ein Prophet war auch Mose und der Zeit nach nicht der erste in Israel. Er wurde nur der grösste Prophet nicht blos dieses Volkes sondern des gesammten Alterthums, als der Stifter einer Gemeinde der wahren Gottesfurcht, in welcher wie alles Geistige so auch das Wirken des prophetischen Geistes erst seine rechte Richtung und damit auch erst seine volle Freiheit empfing. Dies wurde Mose dadurch dass er „zum ersten Male in aller menschlichen Geschichte von dem vollkommenen Begriffe und Gefühle des wahren Gottes ausging". Zwar hat er den Gedanken an den einzig wahren Gott nicht zuerst gefasst, denn denselben hatten schon die Erzväter erkannt und verehrt; aber die reine Geistigkeit dieses Gottes hat Mose wie niemand vor ihm in ihrem Wesen erkannt, in welcher er entsprechend seinen eigenen Geist zu läutern und zu stärken suchte und zu welcher er auch das ganze Volk dauernd zu erheben für die höchste Aufgabe seines irdischen Lebens hielt. Weiter dadurch, dass es ihm gelang, sein ganzes Volk aus der sowol leiblichen als geistigen Knechtschaft zu befreien, es um den wahren Gott und sein unerschöpflich heilendes Wort zu sammeln und aus ihm eine Gemeinde des wahren Gottes zu bilden — „rein durch die geistigen Mittel des Prophetenthums, durch die eingeborene Wahr

heit und Richtigkeit dieser Offenbarung und durch den Zauber ihres Wortes“ (S. 109).

Mose's Offenbarung wird aber von Christus' Offenbarung überragt. Christus „brachte die Vollendung aller Offenbarung, soweit sie ein einzelner in die Schranken des irdischen Leibes eingeschlossener Geist bringen kann“ (S. 132). Er fühlte sich von dem ersten Augenblicke seines öffentlichen Wirkens an bis zu dem letzten — und dem letzten Worte, was sich seinem sterblichen Munde entwand, immer nur vollkommen als den von allen wahren Propheten längst erwarteten und von der reinsten Sehnsucht aller Frommen in Israel herbeigewünschten Messias. Damit aber Jesus als Christus das rechte Werkzeug der höchsten Offenbarung wurde, musste dreierlei hinzukommen: 1. die sachliche Möglichkeit, dass der einzelne schwache sterbliche Mensch zu einem solchen Werkzeuge auch wirklich genüge. Diese Möglichkeit ist nach den hier in Betracht kommenden Seiten gegeben. Einerseits kann der menschliche Geist unmittelbar am göttlichen theilnehmen und muss es, wenn er den Willen Gottes wirklich erfüllen will. „Kann der Wille Gottes von Menschen überhaupt vollkommen erfüllt werden, so muss ihn erst einer so erfüllen oder er wird nie im menschlichen Geschlechte vollkommen erfüllt und dadurch der ganze Zweck der menschlichen Schöpfung verfehlt.“ Andererseits „besteht alles menschliche Erfüllen des göttlichen Willens bei den einzelnen Menschen in einer ununterbrochenen Reihe von sei es leichter oder schwerer überwundenen Versuchungen zum Gegentheile; allein wenn auch nur eine von dem einzelnen Menschen überwunden werden kann (was niemand leugnet), so vermag ein einzelner auch alle zu überwinden“ [??]. 2. handelt es sich hier nur darum: die wahre Gottesfurcht in keinem Augenblicke zu verletzen und in ihr dem göttlichen Willen auch da wo es am schwersten wird, im Denken und Reden wie im Handeln und Leiden rein zu folgen, und dazu kann der Geist, welchen ein einzelner empfangen hat, auch da ausreichen, wo das grösste Mass von ihm erfordert wird, da Christus selbst sagt, dass Gott den Geist nicht massweise, sondern ganz gibt. — Zu jener sachlichen und dieser so zu sagen persönlichen Möglichkeit kam bei Jesu als Christus noch 3. die eine hinzu, welche zur Wirklichkeit gemacht zu haben sein eigenes und sein unsterbliches Verdienst ist: „das in jedem uns wahrnehmbaren Augenblicke seines öffentlichen Wirkens ungetrübte vollkommene Eingehen in den göttlichen Willen und Zusammenwirken mit ihm — in einem Lebenswerke, welches das für das Heil der alten Gemeinde und durch diese der ganzen Menschheit unvergleich-

lich wichtigste aber auch eben so unvergleichlich versuchungsreichste, schwerste und leidenvollste war und dessen Freude rein in der göttlichen Zuversicht und Hoffnung bestand" (S. 137 f.)

Wir übergehen die weitere Ausführung dieses Wirkens sowie die Abschnitte, die von der Vollendung der Offenbarung und den Folgen oder den Früchten derselben, nemlich *a.* der höheren Gemeinschaft unter Menschen, *b.* dem Priesterthume, *c.* der Durchgeistung der Menschheit und ihrer Bestrebungen handeln, um noch die Hauptsätze aus der Erörterung der zweiten Hauptfrage: warum die Offenbarung schon im Alterthume vollendet sei, aber durchaus unter keinem andern Volke des Alterthums als nur in Israel diese ihre Vollendung erreicht habe, kurz herauszuheben. Diese Erörterung trägt die Ueberschrift: von der Offenbarung im Heidenthume, und ist in drei Abschnitte: *a.* die Stiftung einer wahren Gemeinde Gottes, *b.* der Kampf gegen jede Entartung der Offenbarung (oder) der Gegensatz des Heidenthums und der wahren Religion, *c.* die Bildung der Macht des heiligen Geistes, gegliedert. — Hier werden folgende Gedanken entwickelt: Das ganze Alterthum habe das Bedürfniss der Gründung einer höheren Gemeinschaft unter den Menschen oder der Stiftung einer echten Gemeinde, in welcher der göttliche Wille an oberster Stelle walte, lebhaft empfunden. Auf Befriedigung dieses Bedürfnisses seien alle grossen Bestrebungen der Menschheit gerichtet gewesen. Im ersten Zeitalter habe der menschliche Geist die hohe Arbeit der Ausbildung der menschlichen Sprache vollbracht; sodann, als die Menschheit in verschiedene Völker und Sprachen sich getheilt und die Auflösung und Trennung der Menschheit immer weiter ging und ihr Uebel empfindlich wurde, sei die Macht der Offenbarung und der von dieser ausgehenden Gottesfurcht das festeste Band geworden, welches die Menschen unter einander zu kleineren oder grösseren Gemeinschaften näher zusammenführen und zusammenhalten konnte. Dieses Bedürfniss aber sei bei den verschiedenen Völkern auf höchst verschiedene Weise sowol empfunden als befriedigt worden. Zuerst traten unvollkommene Befriedigungen hervor in mannichfacher Weise, in der Bildung von Gemeinden fünferlei Art, welche die Menschen durch das Bedürfniss höherer Wahrheiten einigen und leiten. Es sind die Gemeinden 1. der Propheten (d. h. um berühmte Orakelstätten sich sammelnde Gemeinden), 2. der Propheten und Priester (Orakelstätten in Verbindung mit einem grossen Opferheiligthume und einem dazu gehörenden Priesterstande), 3. der Reinen, an Zarathustra's Namen und Ruhm anknüpfend, 4. der Hei-

ligen (Buddhaismus), 5. der Gelehrten, durch Kung-tsô (Confucius) im Sinesischen Reiche gegründet. Aber durch alle diese Stellungen der Gottesfurcht unter den Menschen wurde das Bedürfniss einer wahren Gemeinde weder im Alterthume befriedigt, noch kann es heute befriedigt werden (S. 200). Allein bei dem Volke Israel ist es durch Mose befriedigt worden, weil hier alle Vorbedingungen dazu schon in den Urzeiten eintrafen, nemlich zunächst eine einfachere und wahrere Art der Vorstellung über Gott selbst und der Heiligung seines Willens, zu welcher schon Abraham und ähnliche Geister sich erhoben, sodann die Erfahrung, welche das Volk Israel in Aegypten machte, wo es das gerade Gegentheil einer echten Gemeinde Gottes erleben und schmerzlichst erdulden musste, endlich die Ankunft und das gesammte Wirken eines so einzigen Gottgesandten wie Mose, welches in der Gründung einer Gemeinde der wahren Gottesfurcht gipfelt, die auf der vollkommenen Erkenntniss des wahren Gottes selbst und seiner allumfassenden Bedeutung für die Menschen beruht. „Wer so wie Mose erkannt hat, 1. dass es nur einen wahren Gott gebe und alle Menschen ohne Unterschied vor ihm gleich seien, 2. dass allein die Herrschaft dieses Gottes und sein Wille auch in allen menschlichen Dingen unzerstörbar ewig ebenso wie bei allem Wechsel der menschlichen Zustände unwandelbar gleichmässig, und 3. dass dieser eine wahre Gott der ist, welcher alle Menschen mit dem gleichen Masse wie seiner ihre Abirrungen von seinem Willen strafenden Macht, so noch mehr seiner ihnen entgegenkommenden unendlichen Liebe umfasst: der wird, wenn er zugleich von einer so reinen und stets gleichen aber auch so brennenden Liebe zu seinem Volke, wie zu allen Menschen, wie Mose beseelt und wie er zum Führer und Bildner seines Volkes geeignet ist, auch die richtigen Grundzüge jener Gemeinde des wahren Gottes entwerfen können, welche die einzig ächte ist; und wird diese Grundzüge nicht blos lehrend vorzeichnen und gesetzgeberisch einführen, sondern auch so wie Mose selbst durch sein ganzes Leben und Wirken lebendig und in ihrer eigenen Klarheit leuchtend genug in die Welt einführen“ (S. 204). — Eine solche Gemeinde der wahren Gottesfurcht aber wird, einmal eingeführt und in gutem Fortgange begriffen, zur bleibenden Hut gegen alle neu eindringenden verkehrten Bestrebungen und zum besten Schutze aller weiteren guten Fortschritte (S. 207).

Soviel zur Kennzeichnung der theologischen Anschauung des Verf.'s über göttliche Offenbarung. — Wie verhält sich nun die eben skizzirte Ansicht zur biblischen Lehre von der Offenbarung Gottes? Darin zunächst stimmt Ew. mit der

Schriftlehre überein, dass er nicht nur die Erschaffung der Welt und der Menschen als eine That der Allmacht des persönlichen Gottes anerkennt, sondern auch in dem Schöpfungsakte eine Uroffenbarung Gottes an die Menschen annimmt, durch welche ein näherer Zusammenhang und ein Wechselwirken des göttlichen und des menschlichen Geistes für alle Zeiten festgegründet sei, und dass er von dieser Uroffenbarung Gottes im Menschen sowol die Fähigkeit desselben Gott zu erkennen als auch die Möglichkeit der Offenbarung durch das Wort Gottes herleitet. Aber schon seine Vorstellung von dem Urstande des Menschen und von der geschichtlichen Entwickelung des durch die Schöpfung begründeten Wechselwirkens des göttlichen und des menschlichen Geistes ist grundverschieden von der biblischen Lehre über das Verhältniss Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott. Nach Ew.'s Lehre hat Gott den menschlichen Geist, den leuchtenden Abglanz und entzündbaren Funken des göttlichen, in einen sinnlichen Leib wie in ein Dunkel eingeschlossen, aus dem er durch eigene Thätigkeit sich zu Gott, der ihm eben so unsichtbar und dunkel als unvernehmbar und stumm gegenüber steht, emporringend erheben muss, bis es endlich nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden mühsamen Ringens ihm gelingt, eine Gottesstimme in seinem Innern zu vernehmen und Gott zu finden. „Denn — so ist S. 227 wörtlich zu lesen — vom Anfange der Schöpfung an setzte Gott den Menschen zwar mit dem Willen und der Bestimmung auf die Erde, Seinen Willen immer vollkommener zu verstehen und zu thun, nemlich mitten aus der Welt heraus den Willen und daher deutlicher die Stimme und die Worte des nicht sinnlich Redenden zu vernehmen und das ganze Wesen des nicht sinnlich Schauenden zu schauen, überliess ihm aber wie in der nothwendigen Anstrengung dazu sich zu üben, so die rechten Mittel dazu selbst zu finden und anzuwenden, je wie sie auf der Stufenleiter dieses Suchens und dieser Anstrengung nöthig würden“. Diese „hohe Arbeit aller Offenbarung fiel keineswegs in den ersten Zeitraum“, wenn auch damals die Menschheit schon Begriffe und Namen für Gott und göttliche Dinge haben mochte. Aber „die früheste hohe Arbeit und unsterbliche Frucht alles Ringens des menschlichen Geistes musste die Ausbildung der menschlichen Sprache selbst seyn, als des ersten festen Grundes für alles weitere Bestreben. Nichts ist gewisser, als dass ihre Ausbildung den ganzen ersten Zeitraum aller menschlichen Geschichte ausfüllt und dass sie diese ihre für ewige Zeiten unwandelbare Vollkommenheit und Festigkeit keineswegs so leicht erreichen konnte“ (S. 178 f.). — Dagegen nach der

Schriftlehre hat Gott dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen, dem er seinen Geist eingehaucht, gleich nach der Schöpfung sich in sichtbarer d. h. seinem leiblichen Auge wahrnehmbarer Gestalt offenbart und mit seinen Leibesohren vernehmbaren Worten seinen Willen ihm kundgethan. Auch nachdem der Mensch durch Uebertretung des ersten ihm gegebenen Gebotes in Widerspruch mit seinem Schöpfer getreten war, hat Gott noch ferner in sinnenfälliger Weise sich den Menschen offenbart und durch Verhängung von Strafe wie durch hilfreichen Beistand und tröstliche Verheissungen ihre Erziehung und Entwicklung unmittelbar geleitet. — Diese in der Schrift berichteten Erscheinungen des persönlichen Gottes verwirft Ew. als Mythen mit der gesammten bibl. Urgeschichte.

In nicht geringerem Widerspruche mit der Schriftlehre steht Ew.'s Theorie über die Offenbarung durch Gottes Wort in Orakeln und Prophetensprüchen. Nach der heil. Schrift hat Gott, als die Menschheit sich in Völker mit verschiedenen Sprachen getheilt und in die Länder zerstreut hatte, den Semiten Abram durch ein zu ihm gesprochenes Wort aus seinem Vaterlande und seiner Verwandtschaft auszuziehen bewogen, sodann im Lande Canaan durch Erscheinungen ihm seinen Rathschluss, ihn zu einem grossen Volke und zum Segen für alle Geschlechter der Erde zu machen, wiederholt kundgethan, einen Bund mit ihm geschlossen und diesen Bund hernach durch die Berufung Mose's zum Erlöser der zu einem zahlreichen Volke erwachsenen Söhne Israels aus der Knechtschaft Aegyptens und durch die Annahme des erlösten Volkes zu seinem Eigenthumsvolke am Sinai aufgerichtet und weiter durch die fernere specielle Leitung dieses Volkes fort und fort aufrecht erhalten, während er die Heiden ihre eigenen Wege wandeln liess, ob sie ihn doch fühlen und finden möchten (Apgsch. 14, 16. 17, 27). Nach dem Zeugnisse alten und neuen Testaments ist die Erwählung und Führung Israels ein Werk der göttlichen Gnade, die diesem Volke zutheil gewordene göttliche Offenbarung eine Heilsthat, wodurch die Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes von dem Fluche der Sünde, dem Tode und Verderben vorbereitet und, als die Zeit erfüllet war, durch die Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes in Christo Jesu vollbracht wurde. Ein Ausfluss des mit Israel aufgerichteten Gnadenbundes ist dann auch die Prophetie oder die Erweckung und Sendung von Propheten in und an Israel, welche demselben den göttlichen Willen und Heilsrath klar und deutlich offenbarten, während die Heiden durch allerlei Mittel der Divination und Mantik den Willen der Gottheit zu erfragen sich bemühten, ohne des Lichtes

göttlicher Offenbarung sich zu erfreuen. Dagegen lehrt Ew.: die Offenbarung des Wortes Gottes sei zwar weder aus der Vernunft abzuleiten, noch sei das Gewissen der unsichtbare Grund und die strömende Quelle derselben (S. 34), aber doch sei sie keine freie Liebesthat des lebendigen Gottes, sondern nur ein Vernehmen göttlicher Antwort im menschlichen Geist infolge angestrengten menschlichen Ringens und Suchens nach Licht und Rath in den Dunkelheiten und Widerwärtigkeiten des irdischen Lebens. Die Orakel oder Gottesstimmen, welche der Mensch vernimmt, sind zwar nicht blosse Einbildung, sondern wirkliche Stimme des göttlichen Geistes, welcher dem Menschengeiste entgegenkommt; aber die Prophetie, die sich aus jener tiefsten Stufe göttlicher Offenbarung entwickelt, ist Gemeingut aller alten Völker, und zwischen dem biblischen Prophetenthum und der heidnischen Mantik besteht blos der Unterschied, dass jenes durch die rein geistige Religion des A. B. zur reinsten Gestalt und Fassung geläutert wurde, diese hingegen durch Ueberspannung, Selbsttäuschung und Missbräuche ausgeartet sei. Und Mose wurde der grösste Prophet nicht blos Israels, sondern des gesammten Alterthums dadurch, dass er die reine Geistigkeit Gottes wie niemand vor ihm erkannte und durch die eingeborene Wahrheit dieser Offenbarung eine Gemeinde der wahren Gottesfurcht stiftete. Endlich Jesus wurde als der erwartete Messias dadurch der Vollender aller Offenbarung, dass er den Willen Gottes wirklich vollkommen erfüllte und alle Versuchungen zum Gegentheile siegreich überwand, soweit überhaupt ein Mensch durch völliges Eingehen in den göttlichen Willen und Zusammenwirken mit ihm dies zu leisten vermag. — Ein übernatürliches Eingreifen des lebendigen Gottes in die Leitung der Menschheit zu dem ihr durch die Schöpfung gesetzten Ziele, eine Offenbarung in Thaten der Allmacht und Gnade zur Heilung des durch den Sündenfall in die Menschenwelt eingedrungenen Verderbens, zur Erlösung der Sünder aus der Gewalt des Todes und der Hölle, erkennt Ew. nicht an. Während nach der Schriftlehre der Mensch erst durch den Sündenfall sich von Gott losgerissen hat und durch die Sünde der Tod mit allen Uebeln in die Welt gekommen ist, und die Gründung des Reiches Gottes in Israel mit seiner Vollendung durch Christum, den menschgewordenen Sohn Gottes, ein Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit zur Rettung der Verlorenen ist, statuirt Ew. vom Anfange der Schöpfung an eine Trennung des Menschen von Gott, die der Mensch durch langes schweres Ringen mit allen Kräften seines Geistes aufzuheben sucht, bis es ihm endlich gelingt, Gottes Stimme in

seinem Innern zu vernehmen, und den Gott zu finden, der ihm bisher starr und stumm gegenüber gestanden. Der Unterschied des Heidenthums im Gegensatze zur wahren Religion, wie Mose sie durch Stiftung einer Gemeinde der wahren Gottesfurcht in die Welt eingeführt und Jesus als Messias durch sein eigenes und unsterbliches Verdienst vollendet hat, besteht nach Ew. S. 219 darin, dass „das wahre Heidenthum überall da ist, wo die einmal schon gewonnene Offenbarung und Gottesfurcht, mag sie schon hoch oder noch so gering ausgebildet seyn, wieder in Rückschritte verfällt und den Weg nicht wiederfinden kann, welcher sie aus der steigenden Macht der Verirrung und Abschwächung herauszuführen vermag. Das Kennzeichen der wahren Religion und der Offenbarung als ihres treibenden Feuers und hellen Lichtes ist, dass sie immer noch zur rechten Zeit den Weg wiederfinden, welcher sie von ihrer schon sicher gewonnenen Urwahrheit aus über jede neue Finsterniss und Trübung hinausführt, welche ihren Fortschritt hemmen wollen“.

Diese Ansicht von göttlicher Offenbarung und wahrer Religion ist nicht Lehre der Bibel, sondern doctrinärer Theismus, entsprossen aus dem Boden des englischen Deismus und deutschen Rationalismus, und mittelst pantheistisch vertiefter Fassung der zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste bestehenden Wechselwirkung veredelt und der Schriftlehre von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt und Menschheit durch den Geist und das Wort Gottes soweit angepasst, als die Grundverschiedenheit der natürlichen Religion und der in Christo offenbar gewordenen Gnade und Wahrheit es zuliess, ohne dem Pelagianismus, nach welchem der Mensch, ohne der Gnade zu bedürfen, durch richtigen, angestrengten und ausdauernden Gebrauch seiner Geisteskräfte und Gaben sein Heil schaffen kann und soll, zu nahe zu treten.

Die Darstellung des Verf.'s leidet an grosser Breite und vielfachen Wiederholungen; der Stil ist schwerfällig und reich an stereotyp gewordenen Redewendungen. Die typographische Ausstattung des Buches ist tadelfrei. [Ke.]

2. C. Bahr, *P.*, Die heilige Taufe nach den Einsetzungsworten dargestellt. Halle (Fricke). Ohne J. [1872?] 68 S. 6 Gr.

Der Verf. schliesst sich dem Urtheil verschiedener Dogmatiker an, dass in Betreff der Taufe unsere kirchliche Dogmatik der Fortbildung und Verbesserung sehr bedürfe, allen bisherigen Versuchen aber der Fortbildung stellt er sehr scharfen, und es lässt sich nicht leugnen, meistens sehr berechtigten Tadel entgegen, und sieht dann das Heil in einer schlichten, einfältigen Bibellehre, in einer Entwickelung der Lehre

von der Taufe aus dem Taufbefehl des Herrn. Und allerdings wenn Martensen sagt: „Das tiefste Geheimniss des Sacraments besteht darin, dass Christus hier nicht nur nach seiner Geistigkeit, sondern auch seiner verklärten Leiblichkeit nach sich dem Menschen mittheilt“ (Dogmatik S. 394), oder wenn Wangemann sagt: „Vielleicht besteht die Einwirkung des Sacraments auf den Leib darin, dass die im Leibe herrschenden Lüste unterdrückt werden und dass der menschliche Leib zur Aufnahme des heil. Leibes Christi im Abendmahl geschickt gemacht wird“ (Glaubenslehre S. 294), oder wenn Thomasius sagt: „In das verborgene Gebiet, auf dem das selbstbewusste, wollende Ich als auf seiner Naturbasis ruht, senkt sich in der Taufe der Geist Christi ein“ (Christologie 3, 2 S. 6): dann ist es wohlthuend, wenn der Verf. betont, nach den Einsetzungsworten sei die Taufe „Aufnahme in die christliche Gemeinde“ (S. 11 ff.), sowie „Aufnahme in den Gnadenbund Gottes mit den Menschen“ (S. 17 ff.). Nicht die physische Gemeinschaft mit Gott, sondern das neue Verhältniss, die Zugehörigkeit zu Gott, und insofern die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott ist in der Taufe gegeben — alles Uebrige, was sich sonst noch von der Taufe sagen lässt, sind erst ethische oder dogmatische Consequenzen. Soweit sind wir mit dem Verf. ganz einverstanden, nicht aber darin, dass er die wichtigste schriftgemässe Consequenz nicht ziehen will, dass in der Taufe die Wiedergeburt geschehe. Unter Wiedergeburt versteht er „nichts Geringeres als eine gänzliche Umkehr der natürlichen menschlichen Denk- und Sinnesweise, als eine völlige Umwandlung des seinen fleischlichen Lüsten und Begierden hingegebenen, unter die Feinde verkauften, gottentfremdeten, ja gottfeindlichen Menschen in einen solchen, der sich in Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen ganz an Gott hingibt, nur dem Willen Gottes leben mag und in Gott seine Ruhe findet“ (S. 26). Die *conditio sine qua non* bei der Wiedergeburt ist der Glaube (S. 27), der Glaube kann nur durch das gepredigte und gehörte Wort Gottes geschehen (S. 28), folglich schliesst der Verf.: „Von einer Wiedergeburt der Unmündigen in der Taufe darf daher nach den vorliegenden Zeugnissen der heil. Schrift nicht geredet werden. Man ist nicht berechtigt zu einem kleinen Kinde nach seiner Taufe mit dem Taufbüchlein Luthers zu sagen: Gott hat dich wiedergeboren durch Wasser und Geist“ (S. 29). Damit schlägt nun aber der Verf. der Aussage der Schrift ins Angesicht, und die unbequeme Stelle Tit. 3, 5 muss vor allen Dingen umgeschmolzen werden. Das *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* darf vor allen Dingen kein Wasser-

bad seyn, sondern nur ein Gleichniss. „Das Wirken des hl. Geistes (in Wiedergeburt, Erneuerung und Läuterung) wird durch das vorangestellte *λουτρόν* als ein Reinigungsbad bezeichnet. Es ist aber ein geistiges Bad, das der heil. Geist, den Gott zu dem Ende reichlich ausgegossen hat, den Menschen bereitet. Von der Taufe als dem Bade der Wiedergeburt wird daher die Stelle Tit. 3, 5 nicht auszulegen seyn" (S. 45). Zu solcher gekünstelten Exegese würde aber der Verf. nicht greifen, wenn er sich entschliessen wollte in der Wiedergeburt besonders das Moment der Rechtfertigung, der Adoption anzuerkennen. Er scheint es sich nicht klar gemacht zu haben, dass in dem Worte „Wiedergeburt" eine *πολυσημία* und Dehnbarkeit enthalten ist, und dass, wie schon die Concordienformel (Art. III, 16. 22, besonders 19) erklärt, man diesen Ausdruck bald in engerem bald in weiterem Sinne nehmen darf, nur dass man sich klar bleibt und nicht dieselbe *πολυσημία* in den Begriff der Rechtfertigung hineinträgt. Wenn der Glaube, der doch nicht aus eigener Vernunft noch Kraft entstehen kann, durch die Wirkung des göttlichen Wortes im Menschen geboren wird, so ist dies bereits Wiedergeburt zu nennen, und Johannes kann sagen (1 Joh. 5, 1): *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.* Sobald aber Glaube im Menschen ist, wird das ganze Verhältniss des Menschen zu Gott ein anderes, als es durch Adams Sünde geworden war, der Mensch wird adoptirt, aus Gnaden von Gott an Kindesstatt angenommen, und Gott erklärt dies neue Kindesverhältniss in einem declaratorischen, justificatorischen Spruch. Dies wird *υἱοθεσία* genannt Gal. 4, 5. Ephes. 1, 5; und von nun an nennt uns Gott seine Kinder (1 Joh. 3, 1: *ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν*), und der Sohn Gottes nennt uns seine Brüder (Hbr. 2, 11: *οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν*). Ist aber das Verhältniss zu Gott ein anderes geworden, so wird auch sein Verhalten ein anderes durch den Trieb desselben Geistes, der den Glauben erzeugt hat; der ganze Mensch wird von innen heraus umgewandelt; was todt war, wird lebendig; was alt war, wird neu; und diese ganze auf jenes neue Verhältniss gegründete Wandelung heisst in der Schrift Wiedergeburt und Erneuerung (Tit. 3, 5). Es ist die ethische Seite der Wiedergeburt, aber auch hiermit ist der Begriff noch nicht erschöpft, denn auch die Verklärung der Welt, die Auferstehung der Todten, die Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit wird *παλιγγενεσία* genannt (Matth. 19, 28). Wenn nun die Taufe das *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως* genannt wird, so wird sie freilich wol eine Beziehung haben

zu der ganzen Fülle der Begriffe und Momente, die in dem Worte „Wiedergeburt“ eingeschlossen sind, man wird aber doch gut thun das Nächstliegende zunächst festzuhalten, und wenn der Verf. selber die Taufe als „Aufnahme in den Gnadenbund Gottes mit den Menschen“ auffasst, was ist das anders als Adoption, *υἱοθεσία*, Geburt aus Gott? Ist eine Taufe auf den Namen des Vaters denkbar ohne Wiedergeburt, eine Taufe auf den Namen des Sohnes denkbar ohne Sündenvergebung, eine Taufe auf den Namen des heil. Geistes denkbar ohne Mittheilung des Geistes? Nimmt man also die Einsetzungsworte nur in ihrem Vollsinn, dann wirkt auch die Taufe Wiedergeburt, nemlich in dem Sinne der Begnadigung und der Adoption, aus welcher das ethische und das ewige Leben entspringt. *Ex his consequitur,* sagt deshalb die Concordienformel (II, 65), *quam primum Spiritus Sanctus (ut dictum est) per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Sp. S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat.* Und II, 67: „*Ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Quum enim juxta Pauli doctrinam (Gal.* 3, 27*) omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint, et revera sint renati, habent illi jam liberatum arbitrium h. e. rursus liberati sunt, ut Christus testatur.... Quum enim in hac vita tantum primitias Spiritus acceperimus, et regeneratio nondum sit absoluta, sed solummodo in nobis inchoata: manet perpetua lucta inter carnem et spiritum etiam in electis et vere renatis hominibus.*“ Wenn wir dies recht beachten, werden wir uns also nicht hindern lassen, Luthers Taufbüchlein auch ferner zu gebrauchen und nach vollzogener Taufe zu dem Kinde zu sagen: „Gott hat dich anderweit geboren aus Wasser und Geist.“ Will aber der Verf. nicht so sprechen, so ist seine versprochene „Fortbildung“ der Tauflehre eine Rückbildung zu den Reformirten. Er sagt S. 49: „Die heil. Schrift ist der Meinung wenig günstig, die jedem Menschen, auch dem neugeborenen Kinde eine höhere göttliche Reinigung seines Wesens, eine innerliche Neuschöpfung durch den Akt der Taufe zu theil werden lässt. Wenn nun aber auch nach dem Sinn des Taufbefehls und nach den Belehrungen des göttlichen Wortes über die Wiedergeburt diese in und mit der Taufe nicht ohne Weiteres gespendet wird: so legt doch die Taufe den Grund zur Wiedergeburt des Menschen. Denn Gott kommt ihm, dem sündigen, verlorenen Menschenkinde, in der Taufe mit unendlicher, erbarmender Liebe entgegen und bietet ihm in seinem Gnadenbunde sich selbst und damit Rettung vom Verderben und volles Heil in Ewigkeit an und ruft und weckt

ihn dadurch zum beugenden Bewusstseyn seiner Bedürftigkeit, zum Glauben, zur Gegenliebe, zur völligen Sinnesänderung auf.“ Diese Scheidung von Taufe und Reinigung, Taufe und Wiedergeburt ist ziemlich dieselbe wie im Heidelberger Katechismus. „72. Ist denn das äusserliche Wasserbad die Abwaschung von Sünden selbst? Nein, denn allein das Blut Jesu Christi und der heil. Geist reinigt uns von allen Sünden. 73. Warum nennt denn der heil. Geist die Taufe das Wasserbad der Wiedergeburt und die Abwaschung von Sünden? Gott redet also nicht ohne grosse Ursach: nemlich nicht allein, dass er uns damit will lehren, dass, gleichwie die Unsauberkeit des Leibes durchs Wasser, also unsere Sünden durchs Blut und Geist Christi hinweggenommen werden: sondern vielmehr, dass er uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen will versichern, dass wir so wahrhaftig von unsern Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden.“ Es ist also ein vergebliches Unterfangen, wenn der Verf. am Schluss seiner Arbeit sich noch in Uebereinstimmung meint mit den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, die überall auch in der Kindertaufe eine Wiedergeburt annehmen. Ein Einwand nur muss noch berücksichtigt werden, wie es in der Kindertaufe mit dem Glauben steht. Fehlt er? wird er später nachgeholt? wird er vertreten durch den Glauben der Kirche oder der Pathen? Der Verf. nimmt ein Fehlen des Glaubens an, da „die *infantes* zu dem *verbum visibile* sich nicht anders verhalten können, als zu dem *verbum audibile*“ (S. 60), und dies entspricht seiner zwinglianischen Ansicht; wir dagegen behaupten nach der Schrift einen Kinderglauben (Luc. 1, 41. Matth. 18, 6) und sagen mit Luther im Gr. Katechismus: „Das Kind tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, dass es gläube, und bitten dass ihm Gott den Glauben gebe — aber darauf täufen wirs nicht, sondern darauf, dass es Gott befohlen hat.“ Ohne diesen Glauben könnte zwar von einer Taufe die Rede seyn („denn mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe“), nicht aber von einer Wiedergeburt und Rechtfertigung. Von wannen ist aber dieser Glaube im Täufling? Luther sagt: „wir bitten darum“ d. h. in der Taufliturgie, und auf diese Fürbitte von Prediger, Pathen und Eltern schenkt Gott dem Kinde den Glauben das Heil in der Taufe aufzunehmen. Wir sehen nun das zu taufende Kind als ein glaubendes an (*apportamus hac spe atque animo quod certe credat*, wobei auf das Präsens, nicht Futur, zu achten ist) und sind gewiss, dass es gerechtfertigt, wiedergeboren aus der Taufe hervorgeht. Diese Lehre vom Glauben des Täuflings

auf Fürbitte Anderer hat Luther am ausführlichsten in der Kirchenpostille über das Evang. am 3. S. nach *Epiph.* (Walch XI; Erl. A. 11) ausgesprochen, und die lutherische Kirche in ihrer liturgischen Thätigkeit steht noch heute auf diesem Standpunkte, während Melanchthon, Chemnitz, Jo. Gerhard die Meinung entwickeln, dass durch die Taufe selbst der Glaube gewirkt wird. *Illam operationem Sp. S. in infantibus vocamus fidem, et dicimus infantes credere* (Chemnitz, *Examen, ed. Preuss pag.* 283). Ob nun dadurch diese *quaestio difficilior et obscurior*, wie Chemnitz sie nennt, glücklicher gelöst ist, als durch Luthers „Fürbitte", möchten wir immer noch bezweifeln, obwol alle besseren Dogmatiker und Katecheten, die überhaupt einen Kinderglauben annehmen, bis auf Philippi und Zezschwitz herab, dem Chemnitz folgen.
[H. O. Kö.]

3. E. Hory (Garnisonsprediger auf Hohen-Asperg), Die Taufe als Kindertaufe, auf Grund heiliger Schrift untersucht und dargestellt. Stuttgart (Belser) 1872. 132 S. gr. 8. 24 Gr.
4. Das Wunder im heil. Abendmahl nach der altkirchlichen Lehre. Ein Beitrag zur friedlichen Verständigung der streitenden Confessionen. Breslau (Dülfer) 1872. 87 S. gr. 8. 12 Gr.

Zwei in der Grundrichtung entgegengesetzte Beiträge zur Lehre von den heil. Sakramenten. — Der lutherische Schulinspektor des Bezirks Ludwigsburg, Hory, beleuchtet zur Feststellung des „Rechtes" der Kindertaufe in 6 Abschnitten „die Kinder und das Reich Gottes", „die Kinder und den Taufbefehl", „Wesen und Begriff der Taufe im Allgemeinen", „Wort und Sakrament in ihrem gegenseitigen Verhältniss", „die Kindertaufe", und „die Kindertaufe und Weiterentwickelung des christlichen Lebens". Er gelangt auf diesem Wege zu dem schriftmässigen Ergebniss: „Auch die Kindertaufe ist eine Taufe in dem Namen des trinitarischen Gottes, eine Taufe in den Tod Christi wie in seine Auferstehung; es erfolgt in ihr ein Neugezeugtwerden aus Wasser und Geist und damit eine Aufnahme in das Reich Gottes." In exegetischem, wie in psychologischem, anthropologischem und manchem andern Betracht verdient die Arbeit wirklich den ihr schon in der frühesten handschriftlichen Gestalt vom würtembergischen Kirchenregimente gezollten Beifall. Aber unverkennbar geht doch durch das Ganze nebenbei auch ein rationalisirender Zug, dem sich mehrfach die Keime gefährlicher Gedankenreihen, ja geradezu Irrthümer (wie der von der „Kenosis" des Logos, des Heil. Geistes, überhaupt Gottes) ansetzen. — — Einen eigenthümlichen Eindruck macht das (nobel ausgestattete) Schrift-

chen vom „Wunder im h. Abendmahl". Der anonyme Verf. repräsentirt auf seinem, dem römischen (oder „altkatholischen"?), Standpunkte eine dem officiell preussischen Unionismus homogene und freundlich zugethane Geistesrichtung. Mit dem scholastischen und tridentinischen System in wesentlichen Stücken zerfallen, will er den Christenglauben auf die „nach der altkirchlichen Lehre" und der „Vernunft-Theorie" zu interpretirende h. Schrift gegründet wissen und betrachtet das apost. Symbolum als hinreichendes Einigungsband für alle Confessionen. Zur Weiterbildung der preussischen Union hält er die allgemeine Annahme der eucharistischen „Wandlungs"- und Opfertheorie für geboten und dringt energisch auf Anerkennung des sacrificiellen „Wunders", weil durch dessen Approbation eine thatsächliche „Verständigung" der streitenden Partheien am leichtesten erreicht werde. Wir bestreiten den relativen Werth des Büchleins durchaus nicht. In ernster, würdiger Sprache übt es eine gediegene Polemik wider Zwingli, Calvin und deren alte und neue Anhänger, desgleichen wider solche „Katholiken" wie *Dr.* J. Hamberger in München, besonders aber gegen den religionsfeindlichen Zeitgeist und seine Pavianismen. In diesen Beziehungen lässt sich von unserm Anonymus gar manches lernen. Sehr übel berathen ist aber, wer bei ihm Auskunft über Luther's Reformation, insbesondere über unsere Abendmahlslehre, sucht. Wird er gefragt: wie lauten in Wirklichkeit die Einsetzungsworte, und wie lauten sie nicht? was heisst das lutherische „In, mit und unter", und was heisst es nicht? was ist die „*Consubstantiatio*", und was ist sie nicht? u. s. w. u. s. w., so gibt er jederzeit eine verkehrte Antwort. Wüsste er die richtige, dann würde ihm niemals eingefallen seyn, durch Messopfer und Wandlungsmirakel eine Kirchenvereinigung stiften zu wollen. [Str.]

5. Religiöses Glaubensbekenntniss eines Laien der evangelischen (lutherischen) Kirche. Altenburg (Pierer) 1872. 32 S. 8.
6. *Med. Dr.* C. Barth, Es ist ein Gott, ein heiliger Wille lebt! Ein Beweis aus der Naturanschauung. Eichstätt (Hugendubel) 1872. 40 S. 8.

Als zweckverwandte Aeusserungen von Nichttheologen stellen wir beide Schriftchen zusammen. — Das „Glaubensbekenntniss" des „Laien" dringt auf „religiösen Fortschritt", versteht aber darunter den längst ausgepfiffenen Rationalismus von 1790, dessen pedantische Albernheiten hier auf's neue feilgeboten werden. Dergleichen Waare armseligsten Zopfstyls hat auf keinen Applaus mehr zu rechnen, wenn sie auch „als das Ergebniss langjähriger Prüfung und Forschung in der hl.

Schrift" angepriesen wird und „für denkende Laien niedergeschrieben" seyn soll. Was mag das wol für ein „Denken", „Prüfen" und „Schriftforschen" seyn, das sich in den rationalistischen Haferstoppeln herumtreibt! — — Ungleich schätzbarer ist die Gabe des *Dr.* Barth, über die er selbst sich so ausspricht: „Ich weihe diese wenigen Bogen allen Denjenigen, welche mit ihrem Bekenntnisse (Confession) gebrochen haben, mit ihrem Himmel nicht im Klaren sind, und blos in das Materielle versenkt, weder des Geistes Wehen, noch viel weniger dessen Flüstern vernehmen." Für Solche wird in 5 Abschnitten „der Raum", „der Stoff oder die Materie", „die Kraft", „die Form" und „der Geist" beleuchtet und hierbei das Ergebniss gewonnen, dass der Materialismus „aus der Naturanschauung" sich nicht beweisen lasse, auch auf die Dauer keinen Bestand habe; denn „trotz des gerechten Stolzes des Menschen als vollkommenste Creatur, hat er dennoch soviel Demuth, dass er zu allen Zeiten und bei allen Völkern höhere Geister willig annahm und verehrte". Im 4ten Abschnitte ist die Rede von der jetzt in der Naturforschung so berühmt gewordenen „Zelle". Mit Bezug hierauf heisst es am Schlusse des Büchleins: „Die Weltzelle ist unser Markstein. Was darüber hinausliegt, gehört in das Reich des Glaubens. Möge es niemand anmassend finden, dass ich den Markstein des Wissens so weit hinausrückte; das Gebiet des Glaubens wird hierdurch nicht beeinträchtigt werden, denn dieses ist für ewig das Gebiet des Unendlichen." Und „in inniger Ueberzeugung" ruft Verf. „zum Abschiedsgrusse" seinen Lesern noch nach: „Es ist ein Gott, ein heiliger Wille lebt!" Das Büchlein ist in einem ansprechenden Tone, dabei mit liebenswürdiger Naivität und biederer Offenherzigkeit, auch guter Sachkenntniss geschrieben, und zu seinem Verständniss „gehört nur eine mässige Schulbildung". Es dürfte der Beachtung wohl werth seyn. [Str.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. O. Ramsauer (Pastor zu Osternburg), Wie sollen wir unsere Predigt machen? Ein Conferenzvortrag. Oldenburg (Schulze) 1872. 29 S. 8.

Eine recht anziehende Broschüre, geeignet bei Pastoralkonferenzen den Gegenstand einer eingehenderen Besprechung zu bilden. Der Verf. hat am Schlusse seine Hauptgedanken in zwölf Thesen zusammengefasst, die wir mit wenigen Restriktionen unterschreiben können. Vor Allem stimmen wir ihm darin bei, dass die Predigt als das gewürdigt werden

müsse, was sie ist, nemlich als die hauptsächlichste Macht, die uns zur Wirksamkeit für das Reich Gottes verliehen ist, und dass sie darum auch das eingehendste Studium und die gründlichste Vorbereitung erfordert. Er eifert daher mit heiligem Ernste gegen jene Nachlässigkeit, die sich oft schon jüngere Geistliche angewöhnen, die es sich zutraut, nach flüchtiger Meditation jeden Stoff zu behandeln. Andererseits müssen wir jedoch auch eine gewisse Freiheit des Geistlichen dem Verf. gegenüber auch in diesen Stücken vertheidigen. Der Pfarrer soll sich zum Sklaven keiner Methode machen, so dass er ein unliebsamer Pedant würde. Wie er Allen Alles seyn muss, so muss er auch Alles können. Deshalb soll er neben der gewissenhaften Ausarbeitung seiner Predigten sich auch als Ziel vor Augen stellen, nach gründlicher Meditation mit Parrhesie zu reden, ja in einzelnen Fällen selbst auch ohne alle Vorbereitung sofort das Wort Gottes zu verkündigen. Hat das Erstere die Regel zu verbleiben und wird es als solche segensreich auf die übrigen Arten einwirken, so sollen doch auch diese nicht ungeübt bleiben, noch viel weniger geradezu verboten werden. Auch bezüglich des wörtlichen Memorirens, des fortwährenden Corrigirens, des Vorzugs der gebildeten Sprache vor der populären in allen Fällen, des Lobes auf die Rhetorik liesse sich Manches entgegnen; allein wir wollen ja nur dazu anregen, dass das Büchlein selbst als Grundlage einer Conferenz-Besprechung dienen möge. [E. E.]

2. J. de Liefde, Des Christen Einnahme u. Ausgabe. Einige Seiten aus dem Tagebuche eines Geistlichen. Basel (Spittler). Ohne J. 11te A. 45 S.

Ein Büchlein, durch dessen Titel Niemand sich wolle abschrecken lassen, als enthielte es Finanzielles. Es gibt in der wohlthuenden erzählenden Form eines Geistlichen-Tagebuches so beifallswerthe kernhaft evangelische Erinnerungen und Belehrungen zur Führung des geistlichen Amtes, dass es insbesondere jüngeren Geistlichen angelegentlich empfohlen werden darf, obwol — bei der theilweisen Gesuchtheit der Form und Breite des Inhalts in aller Knappheit — sein Erscheinen bereits in 11ter Auflage denn doch nicht völlig zu fassen ist. [G.]

XVIII. Homiletisches.

Emil Frommel (Kö. Garnisonpfarrer u. s. w. in Berlin), In Fest- und Fastenzeit. Allerlei Festreden. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1872. 302 S. 1 Thlr.

Es ist aber nicht die Weihnachtszeit mit ihrem Lobgesang, die Passionszeit mit ihrem Trauerlied, die Osterzeit mit

ihrem Auferstehungsgruss, was der Verf. unter Fest- und Fastenzeit versteht, sondern allerlei Jahresfeste von Gustav-Adolfs-Vereinen, Diaconissenanstalten, Missionsgesellschaften, Jünglingsvereinen u. s. w., bei deren Gelegenheit er die hier gesammelten Vorträge gehalten hat, ausserdem auch Antritts- und Abschiedspredigt in Wupperfeld, denn dieser Gemeinde zum Andenken ist die Sammlung veranstaltet. Er meint, dass gerade in solchen „Festreden sich die Individualität des Predigers leichter weil freier auspräge als in andern Predigten"; und diesen Zweck hat der Verf. auch gewisslich erreicht. Benutzt wird das Wort Gottes genug und überall, aber eigentlich gepredigt zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit wird es hier nicht. Ich könnte mir nicht denken, dass ein Christ diese Predigten und Reden zu seiner Erbauung liest; dagegen sind sie anregend, interessant, lebhaft in ihren Gedanken und in ihrer Sprache, voll Salz und Gewürz, die Bibel als Fackel, als Zuchtruthe und als Wegweiser benutzend. Und so bekenne ich, dass ich diese Reden mit der grössten Aufmerksamkeit und gern gelesen habe, will sie auch Andern bestens empfohlen haben. Besonders gern werden sie aber sicherlich in Preussen gelesen werden, und dies charakterisirt die Reden noch ganz besonders. Der Verf. hat am Kriegsbettage 1866 eine im preussischen Sinn ganz normale Predigt gehalten, die in ihrer Art sogar ausgezeichnet genannt zu werden verdient (S. 218 ff.), und nachdem der „Erfolg" für Preussen sprach, führt er die Erinnerung mit Vorliebe zurück an jene Zeit, wo die Unschuld angegriffen wurde und siegte. In der Rede am Jahrestage des Gefechts von Uettingen (S. 260 ff.) heisst es: „Erinnert euch der vergangenen Tage für einen Augenblick. Als dort im Bundespalais der österreichische Gesandte den Vertrag mit Preussen zerriss und seine Fetzen auf den Tisch streute, als in jener Abstimmung gegen Preussen sich der Bundestag selbst das Todesurtheil sprach, und unser König sein Volk zu den Waffen rief, da hiess es „Feinde ringsum", in Front, Seite und Rücken. Es konnte der König nur trauen auf die Gerechtigkeit seiner Sache, die Opferwilligkeit und Vaterlandsliebe seines Volkes, auf den Muth und die Kraft seiner Armee; vor Allem aber traute er auf den HErrn, der Preussen aus sechs Trübsalen gezogen und es auch in der siebenten nicht verlassen noch versäumen werde. Und so ist er selbst in den Kampf gezogen u. s. w.... Die Aufgabe aber, an der Ihr Soldaten und Landwehrleute der Mainarmee standet, war keine geringere. Denn ihr standet, eine Hand voll Leute, wider einen grossen und tapfern Feind; einem Heere gegenüber, das,

weil es in Verblendung in Preussen Deutschlands Feind sah, mit Erbitterung kämpfte — einem Heere, das nicht aus fremden Völkern und Horden, sondern aus deutschen Brüdern bestand; in dessen Reihen durch Gehorsam gebunden manch edles deutsches Herz schlug, das in Preussen den Hort Deutschlands sah, nun bestimmt durch deutsche Kugeln zu fallen — es war eine grosse, eine wehmüthig-schmerzliche Aufgabe, die ihr zu lösen hattet. Aber euch half der Herr. Die zahlreichen und tapferen Feinde, er hat sie mit Verwirrung und Zwiespalt geschlagen, rathlos und planlos fielen sie euch in die Hände. Was euch an Zahl der Soldaten gebrach, ward durch die Kühnheit und Ausdauer eurer Heerführer ersetzt, die es dazu noch verstanden, nutzlosem Blutvergiessen zu wehren und so die schmerzliche Aufgabe auf milde Weise zu lösen." Wer in so correcter Weise die Vaterlandsreligion zu predigen weiss, wer so an die preussischen Gedankenreihen sich zu acclimatisiren versteht — der Verf. ist nicht von Geburt Preusse, sondern stammt unsers Wissens aus Baden —, der ist wie geschaffen zum königl. Garnisonpfarrer und Divisions-Prediger der ersten Garde-Infanterie-Division. Wir wüssten nicht, wie man eine glücklichere Wahl hätte treffen können. [H. O. Kö.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Geschichte, Ethnographie, Philosophie, Poesie, Verschiedenes.)

1. Martin Kähler (Prof. der Theol. in Halle), Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des deutschen Kaiserreichs und seine erste Krise. Gotha (Perthes) 1872. VIII u. 235 S. 8.

An vorliegendes Buch muss der aufschlusssuchende Leser zwei Fragen richten, zunächst die: Wie heissen die starken Wurzeln unserer, der deutschen, Kraft? Darauf erhalten wir die Antwort: ihre Namen werden *implicite* zugleich genannt mit „dem Christenthume, das nicht blinden Gehorsam, sondern begründeten Glauben fordert", mit „dem deutschen Protestantismus; er ist die stärkste, tiefste Wurzel unserer Kraft, von der die anderen sich nur abzweigen". Unumstösslich wie diese Antwort ist auch ihre weitere Entwickelung in den 4 Abschnitten: „Protestantismus und Katholicismus auf der Wage der Völkergeschichte", und: „Die erste Krise des deutschen Reichs, eine religiöse", und: „Der Protestantismus die sittlich bildende Macht unsers Volkslebens, im Vergleiche mit dem Katholicismus (Wahrhaftigkeit; Geistes-

freiheit; Toleranz; bürgerliche Sittlichkeit; Kirche und Staat; kirchenpolitische Toleranz)", und: „Die Ueberwindung der gegenwärtigen Krise hängt davon ab, dass das evangelische Christenthum seine Macht über unser Volk behalte (Kirche und Staat; Sittlichkeit und christlicher Glaube; confessionelle Schule und Luther's Bibel)". Goldene Worte werden in diesen Abschnitten gesprochen; nur vergesse man dabei nicht, dass noch eine zweite Frage übrig bleibt, in deren Beantwortung erst der Schlüssel zum Ganzen liegt, — die Frage nemlich: Wo finden sich jene starken Wurzeln der deutschen Kraft? Wo findet sich der begründete Glaube des Christenthums? Wo der den blinden Gehorsam verwerfende deutsche Protestantismus mit seinen „Abzweigungen"? Alles das, erwidert der Verf., finde sich reichlichst in Preussen. Eine verfehltere Antwort konnte er gar nicht geben; sie verstösst schon gegen die allbekannte Thatsächlichkeit. Die elementarste Kirchengeschichte zeigt, wie Brandenburg-Preussen, nach einer höchst kühlen Stellung zum „deutschen" Protestantismus (in den Jahren 1517—1613), bereits seit Joh. Sigismund dem schweizerischen Protestantismus angehörte, nachher aber, seit Friedrich II. bis auf den heutigen Tag (mit der kurzen Unterbrechung von 1786—97), sich dem französischen Naturalismus in allen seinen Gestalten und Wandlungen ergab. Und wie erstaunlich klingt nun vollends die Behauptung, in Preussen habe man, „zumal seit 1797", lauter „treue Pfleger des Christenthums schauen können", da doch gerade in der Zeit von 1797—1840 die „Evangelischen", die Bekenner des reinen Christenthums, in Preussen auf's härteste verfolgt und der „deutsche Protestantismus" wissentlich und absichtlich unterdrückt ward, während Rationalismus und Pantheismus sich der höchsten Gunst erfreuten! Unser Verf. hat sich über Preussen's Religions- und Unionspolitik total getäuscht — und das hat für sein ganzes Buch die nachtheiligsten Folgen. Was er im „Eingang" und in den beiden Abschnitten: „Wie Preussen, Deutschlands Schwert, des deutschen Reiches Keim und Kern ward", und: „Preussen, der deutsche Staat, und die Wurzeln seiner Kraft (der Staat der Intelligenz; der Staat der Pflicht; der protestantische Staat)" — auszuführen versucht hat, das sind wirklich „nur Betrachtungen, mit denen ein Dilettant sich unter den grossen Erschütterungen der letzten sechs Jahre an der Hand Anderer in der Gegenwart zurechtzufinden gesucht hat". Haben sich ihm doch bei diesen „Betrachtungen" allmählich die leitenden Begriffe ganz verwirrt und nicht selten in ihr Gegentheil umgesetzt. Ja, im „Schlusswort" spricht sich deutlich

das Gefühl aus, etwas Anderes als das Gesuchte gefunden zu haben. „Nicht von fern", heisst es hier, „ist bei allen unseren Erörterungen an eine Verherrlichung der Preussen, oder auch nur der Deutschen, als des auserwählten Volkes gedacht." Nicht einmal „gedacht"? Wie ist das überhaupt möglich? Bestehen die „Erörterungen" in der Wahrheit, so sind ja wirklich die Preussen „das auserwählte Volk", und ihre „Verherrlichung" gegenüber allen anderen Völkern, zumal den französ. „Erbfeinden" und den Oesterreichern und Italienern, ist gerechtfertigt und findet sich von selbst. Unser Verf. will nur darum nicht daran „gedacht" haben, weil sich ihm die Incongruenz seiner „Erörterungen" mit den Thatsachen instinctmässig aufdrängt. In Preussen finden sich eben nicht die starken Wurzeln der deutschen Kraft, wohl aber ein anderes Wurzelwerk, das die mangelhafte Botanik unsers Vf.'s für „deutschen Protestantismus" ansieht. Es geht ihm wie einst dem „Rheinischen Merkur": als dieser „die Deutschen zum Glauben zurückrief, so konnte seine Stimme nicht recht zum Herzen dringen, denn er verstand die grösseste That des deutschen Geistes, die Reformation, nicht". Und weil auch Hr. Kähler die Reformation nicht versteht, so verwandelt sich ihm unter der Hand der „deutsche Protestantismus" in den preussischen Militarismus, der die stärkste Wurzel unserer Kraft seyn soll, weil er „den blinden Gehorsam" lehrt. Ganz consequent folgt hieraus die Behauptung, „dass der Krieg ein Jungbrunnen ist für die sittliche Kraft der Völker". Dagegen ist es auf diesem Standpunkte eine arge Inconsequenz, wenn das römische Pabstthum als „die Kirche des Gesetzes, des verdienstlichen, blinden Gehorsams", verworfen wird; wie kann der Katholicismus verderblich seyn, wenn die Völkerwohlfahrt auf dem blinden Gehorsam gegen menschliches Gesetz beruht? So verwickelt sich unser Verf. in einen unauflöslichen Widerspruch; was er an der einen Stelle lobt, das tadelt er an der andern. Im Grunde ist das bei ihm nicht auffallend. Er nennt sich im „Vorwort" einen „bekehrten Partikularisten". Auf diesem Standpunkte werden aber nur gar zu leicht die specifischen Unterschiede von Politik und Religion, von Romanistisch und Protestantisch, von Gesetz und Evangelium, von blindem Gehorsam und begründetem Glauben, von Preussisch und Deutsch u. s. f. in graduelle verwandelt, woraus kräftige Widersprüche mit Nothwendigkeit erwachsen. Wir wünschen dem ehrenwerthen Verf. einen klaren, vorurtheilsfreien Einblick in alle diese Umstände; dann wird er selbst erkennen, wie vielfach er die Idee für die Wirklichkeit, den Wunsch für die Erfüllung, das *Jus* für das

Factum, das Präteritum für das Präsens, den Imperativ für den Indicativ angesehen hat. Das gilt vorzugsweise von seiner Schilderung des „neuen deutschen Reichs“, bei der ihm die platonische Republik vorgeschwebt haben mag. Dass diese neue politische Schöpfung bis jetzt ohne „geistigen und sittlichen Gehalt“, also auch ohne allen Zusammenhang mit der evangelischen Reformation und dem deutschen Protestantismus dasteht, weiss Hr. Kähler sehr wohl. „Unser deutsches Reich ist der Sachlage nach überwiegend auf die materiellen Interessen begründet worden.“ Nun denn, da er das selbst bekennt, so muss die einfachste Logik den Verf. lehren, dass „unser deutsches Reich“ mit dem Materialismus, nicht mit dem „deutschen Protestantismus“, stehe und falle. Das zeigt auch schon ein Blick auf „des Reichs erste Krise“: den Zusammenstoss mit der römisch-katholischen Kirche, der gar nicht erfolgt wäre, wenn Rom in Deutschland noch auf evangelische Protestanten, statt auf nihilistische Voltaireaner sich hätte gefasst machen müssen. Der Verf. erwartet noch eine zweite Krise: den Kampf mit der socialdemokratischen Internationale. Wol möglich, wenn nicht geradezu unabwendbar! Doch noch mehr als diese beiden gewaltsamen Krisen scheinen uns 3 andere, friedfertige, dem „neuen Reiche“ verhängnissvoll werden zu wollen: der Aufschwung der Industrie, der Lehrermangel und die zunehmende Auswanderung. Hier wird sich zeigen, ob der Materialismus eine starke Wurzel des Völkerlebens sei. — Hiermit verlassen wir das Buch, welches mehr als manches andere unter die apostolische Regel (1 Thess. 5, 21) gestellt zu werden bedarf und verdient.
[Str.]

2. G. A. Süskind (Pfarrer in Bissingen), Der Krieg wider Frankreich 1870—1871 im Lichte des göttlichen Wortes für Deutschlands Jugend, Volk und Heer. Stuttgart und Leipzig (Risch) 1873. 77 S. 8.

„Eine Gabe aus Süddeutschland“, — leider ein Danaergeschenk, vor dem wir nur warnen können. Wer den Krieg von 1870 „im Lichte des göttlichen Wortes“ zeigen will, der muss ihn unbedingt unter das Richtmass von Luk. 13, 1—9 stellen. Denn vor Gott gilt kein Ansehen der Person; sein Wort ist ein zweischneidiges Schwert, und seine Gerichte gehen mit derselben Schärfe über Zion und Jerusalem wie über Babel und Ninive. Oder versteht das der süddeutsche Pfarrer vielleicht besser? Hält er die Propheten und Apostel für Vergötterer von Menschen und Erfolgen? Erzählen sie ihm vom Siege der deutschen Heiligkeit über die gottlosen Franzosen? Wo dann melden sie ihm, es sei ein „phari-

säisches Gewimmer" gewesen, dass „die Gesandten und Geschäftsträger in Paris Verwahrung gegen die Beschiessung einlegten"? Wo? Doch nicht etwa gar „Spr. Sal. 26, 26"? Wer sagt ihm, dass Jesaias 2, 12. 17 unter „alles" und „alle" just „Napoleon III." verstanden werde? Wer sagt ihm, dass England's Vermittlungsversuch zwischen Frankreich und Preussen von Sirach (26, 28) geweissagt, dass die Uebertragung des Präsidiums der vollziehenden Gewalt an Thiers eine Erfüllung von Ps. 78, 41 sei? u. s. w. u. s. w. Solches alles sagt ihm nicht „Gottes Wort", sondern Herr Zeitgeist und Frau Politika, welche beide es gern hören, wenn ihr Denken und Thun als biblisch kanonisirt dargestellt wird. Dass „die Art der Behandlung Beifall fand und der Wunsch laut wurde, die Sache weiteren Kreisen zugänglich zu machen" (denn sie trat anfangs blos theilweise in Völter's süddeutschem Schulboten hervor), wundert uns also gar nicht; der nämliche „Beifall" und „Wunsch" würde sich auch geregt haben, wenn irgend ein süddeutscher Rheinbundspfarrer den Krieg von 1806 auf diese „Art", also zu Ehren des Siegers von Jena und zu Unehren der unterlegenen Macht, in das „Licht des göttlichen Wortes" gestellt hätte, — was eben so leicht gewesen wäre, als die Abfassung „des vorliegenden Kriegsbüchleins". Ueber derartige Geistesprodukte geht sicherlich die Nachwelt zur Tagesordnung über. Sie wird auch entscheiden, ob ein schreiender Missbrauch des göttlichen Wortes „den jungen Leuten zur nützlichen Beschäftigung dienen" könne. „Sieg und Zukunft bleiben dem Worte", nicht seinen Verdrehern. [Str.]

3. *Dr.* Philipp Wolf (evangel. Stadtpfarrer in Rottweil in Württemberg), Jerusalem. Nach eigener Anschauung und den neuesten Forschungen geschildert. Mit 66 Abbildungen und e. Grundriss von Jerusalem. 3., nach einer wiederholten Pilgerfahrt ganz umgearb. A. Leipzig (Weber) 1872.

Dr. Philipp Wolf, nach Titus Tobler der genaueste und zuverlässigste Kenner der palästinischen Geographie und Reiseliteratur, gibt hier in zierlichem Rothbande die Ergebnisse seiner zweiten Orientreise. Am 5. Oktbr. 1869 ist er mit Frau und Tochter voll Muthes und Freudigkeit aus der Schwäbischen Heimath ausgezogen, und hat am 1. Nov. „wonnetrunken" den Boden des h. Landes in Jaffa betreten. „Die Schöne", vom Meere aus gesehen, trägt den Stempel der Lieblichkeit von aussen und des Schmutzes im Innern, — die von der europäischen Cultur beleckten Hauptplätze abgerechnet, — welcher allen morgenländischen Städten gemeinsam ist. — Die bemerkenswertheste Neuigkeit Jaffa's ist die „deutsche Colonie", eine 10 Minuten von der Stadt gegen Norden ge-

legene, von dem Amerikaner Adams gegründete, und nun von der Gemeinde des „Deutschen Tempels“ unter Chr. Hoffmann (dem Bruder des weil. Berliner Generalsuperintendenten) übernommene Ansiedlungsstätte, deren Gasthof „das Jerusalemshotel“ im Besitze des Deutschen Hardegg jun. den deutschen Reisenden das billigste und bequemste Unterkommen bietet. Durch die Orangengärten, deren Lobes der Reisende voll ist, führt der Weg nach Jerusalem, auf dem noch immer die Fahrgelegenheit fehlt, über die paradiesische Ebene Saron zuerst nach Jasur (vielleicht das alte Hagar) und von da an nach 2 Stunden nach Ramleh (vielleicht Arimathia), wo man in dem Franziskanerkloster Nachtquartier nimmt, da die 12—14 Reisestunden bis Jerusalem sich nur mit schnell gehenden Pferden in einer Tagestour zurücklegen lassen. Das früher „blühende“ Ramleh an der alten Handelsstrasse von Kairo nach Damaskus ist heutzutage eine sehr ärmliche Stadt von 4000 Einwohnern mit der einzigen Merkwürdigkeit eines alten hohen Wartthurmes aus der Zeit der Kreuzzüge. — Bricht man von Ramleh mit Sonnenaufgang auf, so erreicht man, die sagenhafte Schächersheimath Latrum (von *latro*) und Ammas, in welchem Robinson mit Eusebius und Hieronymus das alte Emmaus, freilich schwerlich mit Recht, sucht, bei Seite lassend, über Abu ghosch, dem alten Kiriath Jearim, und Kulonieh (nach Sepp: Emmaus) am Abend Jerusalem, El Kuds, d. h. die Heilige. — Wolf gibt im dritten Abschnitte eine detaillirte Uebersicht der Strassen, Plätze, Häuser und Neubauten in und ausserhalb der Stadt. Der gelungenste Prachtbau ist die neu hergestellte Kuppel der heiligen Grabkirche. Unter den Neubauten ausserhalb der Stadt verdienen das Syrische Waisenhaus und das anglikanisch bischöfliche Schulhaus, beide unter der Leitung zweier Württemberger, vor anderen Erwähnung. Auf sieben Gängen durch die Stadt und ihre nächste Umgebung lässt uns Wolf zuerst einen Rundgang vom Damaskusthor aus am zugemauerten Herodesthor, dem Storchenthurm mit dem Anblick des Oelberges, dem „Badeteich meiner Frau Maria“, dem Stephansthor, dem Goldenen Thor aus der Zeit Hadrians, jetzt vermauert, mit dem Anblick der Brücke über den Kidron, des Gartens Gethsemane, der Marien-Grabkirche, des Standortes des über Jerusalem weinenden Herrn am Oelberg, und der Himmelfahrtskapelle, an der Südostecke der Stadtmauer mit dem Anblick der Grabmonumente des Josaphat, Absalom, St. Jakobus und Zacharias, sowie des Jüdischen Begräbnissplatzes, am Mist- und Zionsthor mit dem Anblicke Siloahs, der alten Königsgärten, des Hauses des Hohenpriesters Kaiphas und des das Grab Davids und den Abendmahlssaal

einschliessenden Häuserkomplexes, am Jaffathor mit seiner Strassenbörse und endlich am Russenbau vorbei, um die Stadt machen. — Auf der zweiten Tagestour führt er uns durch das Stephansthor über das Kidronthal nach Gethsemane und in die Höhle oder Kapelle des Blutschweisses. Nach einem Besuche der Marien-Grabkirche mit den Gräbern Joachim's und Anna's und des Pflegevaters Joseph, und ihrer grössten Merkwürdigkeit, des Grabes der h. Jungfrau selbst, steigen wir den Oelberg hinauf. Vom Minaret der Pelagenmoschee übersehen wir im Westen die ganze Stadt, in prachtvollem Vordergrund den Tempelplatz; im Osten erreicht das Auge über ein wellenförmiges Kalkgebirge das Jordanthal und das todte Meer; im Süden die Berggränze des todten Meeres und die Gegend von Hebron; im Norden die Gebirge Samariens. Steigen wir den südwestlichen Abhang des Oelberges hinunter, so finden wir im alten Bethanien das Haus und Grab des Lazarus und die besonderen Häuser seiner beiden Schwestern. Den Heimweg machen wir über den grossen Judenkirchhof, von wo wir uns den Berg des bösen Rathes und die vermuthliche Lage von Bethphage betrachten. — Den dritten Tag widmen wir mit Wolf der heiligen Grabkirche und den Klöstern. Den vierten Tag der evangelischen Kirche auf der Baustätte des Herodespallastes und dem Judenviertel. Wir betrachten auch das Johannisstift, nunmehr im Besitze der Deutschen, wo an dem Bau einer Kirche gearbeitet wird. Am fünften Tage suchen wir den Hieramsplatz und die Omermoschee auf. Der sechste Tag gilt den Teichen und den Quellen, dem Hiskiasteich und dem Bethesdateich, sowie der Mariaquelle und dem Teich Siloah. Am siebenten Tage heisst uns Wolf unsere Gänge mit dem Besuche alter Todesstätten im Halbkreise vom Damaskus- bis zum Zionsthor beschliessen. — Im fünften Abschnitt beschreibt uns der Verf.: „Sieben Ausflüge in die nähere und fernere Landschaft“. Auch auf die Schilderung des Lebens und Treibens, des Klima's, der politischen Verhältnisse u. s. w. in Jerusalem, sowie der Pflanzen- und Thierwelt geht Wolf ein. Die „Reiserathschläge“ im „Anhange“ sind durchaus praktisch, aber: *non cuivis licet adire Corinthum.* — Einen besseren und zweckmässigeren Führer nach und durch und über Jerusalem hinaus mag es wol nicht geben. [Ei.]

4. Hermann von Scharff-Scharffenstein, Das geheime Treiben, der Einfluss und die Macht des Judenthums in Frankreich seit 100 Jahren. Stuttgart (Killinger) 1872. 160 S. 8.

Ein eigenthümliches Buch, einerseits höchst anziehend

durch interessante Aufschlüsse über das wühlerische Treiben des modernen Judenthums, Alles belegt durch die mannichfaltigsten Notizen aus den verschiedensten Journalen und Schriftwerken; andererseits jedoch, wenigstens hie und da barock durch sonderbare Ansichten und Auslegungen, welche den Eindruck machen, dass dem Verf. in einer Art fanatischen Hasses gegen das Judenthum der nüchterne Sinn in der Beurtheilung der verschiedenen Ereignisse und die kritische Klarheit abhanden gekommen ist. So führt er gleich zu Anfang seines Büchleins die heillosen Bestrebungen des Philipp Egalité auf einen Talisman zurück, den ihm der Rabbiner Falk-Scheck gegeben, ohne die tieferen Gründe des Treibens jenes Mannes zu würdigen. Es sind ihm nur Judenkniffe gewesen, welche jenen Herzog anfeuerten nach der Krone der Bourbonen zu streben. Das Büchlein macht fast den Eindruck, als sei es im Interesse der Bourbonen geschrieben. Heinrich V. ist dem Vf. der edle, wahrheitsstolze Prinz, der lieber seine Rechte aufgibt, als seiner Gesinnung untreu wird. Juden sind es ihm gewesen, welche hauptsächlich den Tod Ludwig's XVI. verschuldeten. Dieses Judengetriebe wird erst sein Ende finden, wenn die Krone des hl. Ludwig in neuem Glanze strahlen wird. Ein Jude hat diesen Prinzen durch den Verkauf eines sich überschlagenden Pferdes unglücklich gemacht. Napoleon stammte aus einer Judenfamilie, die zum Schein christlich wurde; der Schuster Simon, der den armen kleinen Ludwig so schändlich misshandelte, rühmte sich seiner jüdischen Abkunft. Napoleon III. verdankte seinen Thron dem Juden Fould, an seinem Hofe hatten die Juden den grössten Einfluss. Philipp von Orleans stieg, angetrieben durch den Talisman seines Vaters, den wieder Juden ihm gaben, um sich bei ihm einzuschmeicheln, auf den Thron von Frankreich. Immer drängten sich die Juden in die Nähe der neu auftauchenden Machthaber und spielten die Hetzer und Spione und gewannen auf diese Weise den grössten Einfluss. Ja wir hören aus diesem Buche, dass auch Pabst Pius IX. aus der einst jüdischen Familie Mastai stammt und daher darauf bedacht war, den Ghetto zu öffnen.

Obgleich nun in diesem Tone so ziemlich das Ganze geschrieben ist und man von dem Ganzen den Eindruck erhält, dass der Verf. zu kritiklos Alles aus den verschiedensten Blättern und aus mündlichen Mittheilungen sammelt, was das Judenvolk als ein verworfenes hinstellt, und obgleich er in fast blindem Hasse auch das Unrecht billigt, das man gegen Israel begeht; — so z. B. findet er es ganz in der Ordnung, dass jüdische Militärs bei der Frohnleichnamsprocession Dienst thun

müssen und dass man jüdische Waisen ohne Weiteres in ein Kloster steckte und taufte —: so müssen wir doch auch hervorheben, dass das Buch in der zahllosen Menge seiner Mittheilungen von jüdischen Schurkereien eine sehr ernste Seite hat, welche gewiss alle Beachtung verdient. Das ist sonnenklar und durch die entschiedensten Fakta hier nachgewiesen, dass sich ein böser Geist des modernen Judenthums bemächtigt hat. Ueberall, wo sich die höllischen Kräfte in der Geschichte unserer Tage kund thun, sind die Juden die thätigsten, schlauesten, energischesten Agitatoren, gehen mit einer Keckheit vor, welche die guten Elemente verblüfft, wissen ihren Einfluss in einer zugleich so verborgenen und doch durchgreifenden Weise geltend zu machen, dass sie alle Fäden der Agitation in ihren Händen behalten. Da nun Frankreich das Land ist, das vorzugsweise den infernalen Mächten Einfluss auf sich gestattet, so ist es ganz natürlich, dass sich das moderne Judenthum hauptsächlich auf dieses Land geworfen hat, und es ist nun höchst lehrreich, wie der Verf. durch reichlich beigebrachte Thatsachen nachweist, wie sowol die grosse Revolution des vorigen Jahrhunderts, als vorzüglich die Aufstände dieses Jahrhunderts hauptsächlich durch Juden oder Judensprösslinge herbeigeführt wurden und wie das Judenthum besonders die Presse ganz zu beherrschen verstand. Diese Notizen sind einer ernsten Beherzigung werth. [E. E.]

5. Georg Jellinek, Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauer's. Inaugural-Dissertation. Wien 1872.

Eine auch dem Theologen zu empfehlende Lectüre. Das Interessante ist die Nachweisung, wie die beiden Weltanschauungen des Morgen- und Abendlands, so durfte sie Verf. einfach nennen, Ergebnisse der auf- und absteigenden Volkskraft seien, und zwei Philosopheme erzeugten, welche denselben polaren Gegensatz aufweisen. Leibnitz' Optimismus ist Ergebniss der mächtig aufsteigenden Entwicklung des Volksganzen. Schopenhauer's Pessimismus ist nothwendige Erscheinung der nun eintretenden Erschlaffung. Hören wir einmal den Verf.: „Diese grosse Epoche, in deren Beginn die Wirksamkeit L.'s fällt, sie war fast völlig abgelaufen, als Arthur Schopenhauer zu denken anfing. Ströme Blutes waren geflossen, die Greuelscenen der endlosen Kriege, welche die nimmersatte Ruhmgier Napoleon's heraufbeschworen hatte, zogen an dem Auge des Jünglings vorüber. Als der korsische Löwe endlich gebändigt und Frankreich in seine alten Grenzen zurückgewiesen wurde, war die Thatkraft der Völker erschlafft. Alles trieb nach rückwärts, die Politik zur Restauration, die Literatur zur Romantik. Eine öde Leere hatte das

ganze Zeitalter ergriffen, kein bedeutender Geist findet sich in der nichtigen Gegenwart befriedigt. Ein Sehnen nach vergangenen besseren Zeiten tritt ein, geträumte Paradiese werden mit der schalen Wirklichkeit verglichen und diese trostlos befunden. Die Periode des Weltschmerzes beginnt. Byron, Heine, Lenau gaben ihr poetischen Ausdruck, Schelling hat ihr den philosophischen gegeben. Dieselbe innere Zerrissenheit, welche jene Dichter charakterisirt, sie bildet einen Grundzug in dem Wesen Schopenhauer's." „Es ist eine unmögliche, in sich selbst sich widersprechende Forderung fast aller Philosophen, dass der Mensch innere Einheit seines Wesens, Eintracht mit sich selbst erlangen soll." „Theoretische Abwendung von der Sinnlichkeit und doch praktische Unmöglichkeit, ihr zu entsagen, Versenkung in die Anschauungsweise untergegangener Culturen und fremder Religionen, Preisen längst entschwundener Perioden als der geistig höherstehenden, Abneigung gegen den Protestantismus und Hochhaltung des Katholicismus, laute Klagen über das Elend dieser Welt und tiefe Sehnsucht nach Erlösung, dies Alles ist nicht nur in dem Leben und den Schriften Sch.'s zu finden, sondern bildet den Grundzug der geistigen Tendenzen, die in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts besonders in Deutschland herrschend waren. Das maschinenhaft todte Staatswesen konnte den strebenden Geist nicht anziehen, der Gemeinsinn verminderte sich, auf gesellschaftlichem Gebiete trat Atomismus ein, der Einzelne erhob sich über das Ganze, der Selbstcultus des Genie's nahm überhand. Der Geniale sieht sich als ein höheres Wesen an und blickt auf die übrigen Menschen mit Verachtung herab. Diese Selbstüberhebung, die sich bei Friedrich Schlegel und Schelling zeigte, sie erreicht ihren Gipfelpunkt in Schopenhauer. Er wird nicht müde, die trostlose Einsamkeit zu schildern, in der sich das geniale Individuum befindet, die weite Kluft zu betonen, die es von dem „Menschenpack" trennt, und seine liebevolle Schilderung des Genius, die zum grossen Theile Selbstschilderung ist, gehört zu dem Schönsten, was er geschrieben. Das Rückwärtsschauen in die Vergangenheit erzeugt Verkennung der Gegenwart, Gleichgiltigkeit gegen die Zukunft. Da das Interesse für das Gemeinsame überhaupt nachgelassen hatte, wird die Idee eines stetigen Fortschrittes in der Geschichte nicht begriffen. Die Geschichte ist blos ein ewiges Einerlei stets sich wiederholender Greuelscenen, ihre Devise lautet: *Eadem, sed aliter.*" — Damit zeichnet Jellinek die Epoche vortrefflich. Auch jetzt finden wir einen Theil dieser Symptome nach dem letzten Kriege eintreten. Uns liegt daran, die Schrift von wenig Bogen den Lesern zu empfehlen. [Ro.]

6. Sander (Diaconus zu Gronau), Dante Alighieri, der Dichter der göttlichen Komödie. Vortrag im evangel. Verein zu Hannover geh. Hannover (Meyer) 1872. 80 S. $7^1/_2$ Gr.

Der geistreiche Verf., in welchem der Ref. einen jugendlichen, inzwischen zum Manne herangewachsenen Freund begrüsst, stellt sich die Aufgabe in kurzen Zügen den grossen Dichter zu schildern; dazu gehörte aber nicht blos das Zeitgemälde, welches den Rahmen bildet für unsern Helden, sondern auch die Zeichnung der Beatrice, die Erläuterung über Virgil, den treuen Geleitsmann auf der Osterreise, endlich der ganze Gang des Gedichtes, wie es uns im Geiste durch Hölle, Fegfeuer und Himmel führt. Wir haben das Alles mit grossem Interesse gelesen und finden das Bild treu wiedergegeben; mit der grössten Theilnahme indessen verweilen wir mit Recht bei der Schlussfrage, wie Dante zur römischen und zur evangelischen Kirche stehe. Dass er „diejenige Grenze, welche eigentlich den Unterschied beider Confessionen begründet, nicht überschritten hat“, ebenso dass er sich „ganz innerhalb des katholisch-kirchlichen Ideenkreises seiner Zeit bewegte“, weist der Verf. ganz richtig, aber auch ohne grosse Schwierigkeiten nach; aber es scheint uns nicht genug gewürdigt, dass Dante das in der Vermischung von Geistlichem und Weltlichem bestehende römische Antichristenthum erkannt und den grossen Abfall von Gottes Wort gegeisselt hat. Zum Reformator war allerdings Dante nicht berufen, wol aber zum Vorläufer und Propheten der Reformation in seiner Weise; zum Theologen war er noch weniger berufen, wol aber zum Kritiker der Kirche und ihrer Obrigkeit. Und wenn nun solches zwei Jahrhunderte vor Luther geschah, und auch Dantes Wünsche wesentlich, obwol überschwänglich durch Luther erfüllt worden sind, so hat auch Flacius immer noch Recht ihn unter die *testes veritatis* zu rechnen, *qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae.* Von ihm sind an 400 Männer aus allen Jahrhunderten aufgeführt, und jeder liefert sein Zeugniss, bald weniger bald mehr central, und alle Fäden laufen zusammen in Luther. Und zu diesen Vorboten, derer wir mit Flacius dankbar gedenken, gehört auch Dante, obwol wir seine positive Hoffnung, dass die Reformation der Kirche durch den Reichsadler kommen würde, nicht theilen. Der Ref. erlaubt sich in dieser Beziehung auf seinen Artikel in dieser Zeitschrift „Flacius und Dante“ (1867, S. 684 ff.) erinnernd hinzuweisen. Der Verf. aber wird an sein Versprechen erinnert (S. 74), „an einem geeigneten Orte demnächst die hier nur berührte Frage ausführlicher zu behandeln“. Den Dank dafür statten wir ihm vorläufig schon hier ab. [H. O. Kö.]

7. *Dr.* E. Wilken (Docent an der Univ. Göttingen), Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland. Göttingen 1872. 306 S. gr. 8.

Der Verf. lenkt mit diesem Werke unsere Aufmerksamkeit auf ein Gebiet, das erst in der letzten Zeit neu erschlossen werden musste, weil die vorausgehenden Generationen den Brunnen dieses reichen Lebens, das sich früher in unserm Volke geoffenbart hatte, ganz verschütteten, theils aus Missverständniss des edeln Gehaltes, der in demselben beschlossen war, theils weil allerdings zuletzt sich unreine Elemente beigemischt hatten, die der ursprünglichen Keuschheit dieser Spiele fremd waren, theils endlich, und das darf man doch wol auch behaupten, weil ihre Zeit wenigstens in der Gestaltung, in der sie auftraten, und in der Ausbreitung, in welcher sie verbreitet waren, abgelaufen ist. Jene Ansicht zwar, die im vorigen Jahrhundert vorherrschend wurde, als gehörten diese Spiele nur in die Zeit der Kindheit des Volkes und als vermöchten sie den Anforderungen der Neuzeit nicht zu entsprechen, hat das Oberammergauer Spiel glänzend widerlegt. Im Gegentheil eben dieses heilige Spiel, dieses Spiel, das so recht aus dem Volksgeist herausgewachsen, dieses Spiel, das eine ganze Gemeinde in Anspruch nimmt und mit gewaltigen Massen operirt, macht einen wunderbar ergreifenden Eindruck und hat entschieden den erhabensten Vorwurf sich zur Darstellung gewählt, gegen den alle anderen Objekte zurücktreten. Allein andererseits wird man nicht leugnen können, dass die Anforderungen, die heutzutage an ein solches Spiel gemacht werden, um seinen Zweck wirklich zu erreichen, so gross sind, dass unmöglich viele Gemeinden dies auszuführen vermöchten. Es wird daher die künftige Fortsetzung des, wie sich jetzt zeigt, uralten Brauches unseres Volkes sich wol nur auf diese und höchstens ein oder zwei andere Gemeinden beschränken.

Aber eine alte und interessante Geschichte haben diese Spiele, das hat uns der Verf. hier gezeigt, und das ist das Verdienst seines Werkes, dass er uns bis ins Einzelste die Entwicklung derselben erschlossen hat. Merkwürdig ist es gewiss, dass wir im südlichen Bayern die Ursprünge dieser geistlichen Spiele finden und dass auch heutzutage, nachdem dieselben fast überall erloschen sind, ebendort sich dieselben trotz vieler Anfechtung erhalten haben. Das Ammergauer Spiel ist allerdings kein sonderlich altes, es hebt erst an, als diese Darstellung der hl. Geschichte an den meisten Orten schon in bedeutender Abnahme begriffen ist, zur Zeit des dreissigjährigen Krieges; aber es hat sich auf alten Grundlagen, die im bayerischen Volke vorhanden waren, aufgebaut,

und ich denke, wir brauchen nicht mit dem Verf. einen Einfluss der französischen Spiele auf diese bayerischen anzunehmen; es war in jener Zeit, da wir die ältesten Spiele oder wenigstens anschauliche Darstellungen der hl. Geschichte in den bayerischen Klöstern entdecken, also im 11. Jahrhundert, ein sehr reges geistiges und speziell künstlerisches Leben in denselben, so dass sowol der Gedanke an solche Veranschaulichung, als auch die Kraft zur Ausführung derselben wol vorhanden war. Es ist dankenswerth, dass uns der Verf. wenigstens diese ältesten Versuche des geistlichen Spiels mittheilt und erläutert. Auch müssen wir seine Anordnung durchaus billigen, indem er die Besprechung dieser Spiele an die Zeiten des Kirchenjahres anreiht, an welche sich dieselben anschlossen. Er führt uns also zuerst die Spiele des Weihnacht-Cyklus, sodann des Oster-Cyklus vor Augen, welche den ergibigsten Stoff für diese Darstellungen lieferten. Das Pfingstfest, das um seines geistigen, weniger geschichtlichen Stoff darbietenden Charakters willen sich nicht zu einer derartigen Bearbeitung eignete, musste natürlich ausser Ansatz bleiben. Aber Himmelfahrtspiele sind vorhanden, denen sich später noch Frohnleichnamspiele anschlossen. Ausserdem finden sich Antichrist-Weltgerichtsspiele und vereinzelte Legendenspiele. Nachdem er so sämmtliche bis jetzt aufgefundene geistliche Spiele aufgezählt, gruppirt und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse dargelegt hat, gibt er noch eine Uebersicht der Entwicklung dieses Spieles theils in chronologischer Hinsicht, theils indem er die verschiedene Stellung zur Benutzung des alten Testamentes aufzeigt, theils indem er die komischen Elemente und Teufelsscenen würdigt. Es ist nemlich dem deutschen Volke zumal ganz eigenthümlich, sich dadurch die hl. Geschichte recht lebendig zu vergegenwärtigen, dass es sie gleichsam in den eigenen Lebenskreis hereinzieht, ähnlich wie seine damaligen Maler die chronologischen Verhältnisse in naivster Weise unbeachtet liessen und die Alten in ihren damaligen Costümen darstellten. Der Verf. unterscheidet unter diesen komischen Zügen zufällige und traditionelle, indem er den Begriff „komisch“ in weiterem Sinne nimmt und darunter all das begreift, was mehr das wirkliche Leben nachahmt, als die biblische Geschichte treu wiedergibt. Mit Recht hat jedoch bereits Hase bemerkt, dass Manches uns in diesen Mysterien als komisch erscheint, was nur ein uns fremder Sprachgebrauch, Naivität, Rohheit oder Ungeschicklichkeit des Mittelalters ist, und, wir setzen hinzu, was oft der höchste Ernst der Zeit war, welche dieses Spiel schuf. Wir setzen einige solche Züge hieher. Im Jahre 1589 wurde am Berliner Hofe eine „kurze Komödie

von der Geburt des Herrn Christi“ durch die Prinzen und junge Adelige beiderlei Geschlechts gespielt. Das Christkind stellte der junge Markgraf Friedrich dar. Da wird nun das Christkind mit folgenden Versen angeredet:

Sei friedenreich! Dein Reich vermehr —
Eine gute Nacht Gott Euer Gnaden bescheer!

Bis zur Unnatürlichkeit steigert sich freilich in der traurigen Zeit nach dem 30jährigen Kriege diese Sonderbarkeit in dem 1650 erschienenen Freudengedicht des Nürnbergers Joh. Kley von der Geburt Christi, wo folgende Verse die Engel beschreiben:

Die Engel in der Luft wie Regimenter ziehen
Zum Schlagen angefrischt, jetzt scheinen sie zu fliehen.
Man höret in der Luft die Kürissire rasseln,
Der Flügel Schlagen rauscht, die Stückenräder prasseln!

Aehnliche Züge treten nun allerdings so manche auf, die unsern jetzigen Begriffen durchaus seltsam erscheinen. Doch gilt dies: je älter diese Spiele sind, desto reiner und zarter sind sie gehalten. Es ist ein heiterer Kindersinn, der sie charakterisirt, aber durchaus lauter und fromm. Es spiegelt sich hier so recht das ächte deutsche Wesen ab und es bezeichnet jene Periode des vorigen Jahrhunderts, welches sich in diese Spiele nicht mehr finden konnte, als eine von fremdem Gifte durchsogene. Der Verf. hat nun in den letzten Kapiteln auch diese nationale Seite, sowie auch die kunst- und kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Spiele hervorgehoben, die Stellung derselben zu Kirche und Staat gewürdigt und falsche Ansichten hierüber gründlich widerlegt, auch ihre Bedeutung als Sprachdenkmäler genügend anerkannt. Es ist also im Ganzen des Stoffes so viel und die Durcharbeitung desselben eine so gründliche in diesem Werke, dass der Leser einen deutlichen Einblick in die Bedeutung dieses Gegenstandes erhält. [E. E.]

8. Hermann Dalton, Schwind's sieben Raben und die treue Schwester. St. Petersburg (Schmitzdorff) 1872. 60 S. kl. 4.

Ein sehr anziehender in blühender Sprache geschriebener Vortrag, gehalten im fernen Petersburg zur Jahresfeier des Todes des grossen Meisters Schwind. Mit der hingebendsten Liebe führt er uns in das schöne, ächt deutsche Familienleben des verehrten Hingeschiedenen ein und zeigt uns an diesem lieblichen Meisterwerke des ächt deutschen Künstlers, welch ein tiefes Verständniss deutscher Eigenart derselbe besessen und wie er gerade im Mährchen das rechte Kleinod deutscher Tiefsinnigkeit gefunden habe, das er denn mit der holden Gabe, die ihm vor Andern verliehen war, verherrlichte. Ein frommer, gottesfürchtiger Ernst erfüllte seine Seele, gepaart mit urkräftigem Humor; hievon gab er ein beredtes Zeugniss

in der herrlichen Darstellung dieses Mährchens, die bei der Münchener Kunstausstellung im Jahre 1858 Aller Herzen entzückte und seitdem in den Besitz der Grossherzogin von Weimar überging, welche das Kunstwerk im Weimarer Museum aufstellte. Da nun durch photographische Vervielfältigung das Bild in Vieler Besitz übergegangen ist, wird es so manchem Besitzer von Interesse seyn, die geistvolle Deutung desselben hier zu lesen. Sie ist mit genauer Kenntniss all der Motive, die Schwind hiebei geleitet haben, all der Familienverhältnisse des Entschlafenen, die aufs innigste in die gewählte Darstellung eingreifen, und der Tendenz, die der Künstler in seinem Bildwerk verfolgte, geschrieben und wird gewiss jedem Freunde der Kunst Freude bereiten. Das Büchlein eignet sich besonders zu kleinen Festgeschenken für sinnige Leute.

[E. E.]

9. J. F. Wucherer, Kleeblätter. Biblisches, Christliches, Kirchliches in mancherlei Form. Nördlingen (Beck) 1869. 188 S.

Diese „Kleeblätter" sind eigentlich schon vor 30 und 40 Jahren gewachsen, als in Franken der neu aufstehende evangelische Glaube mit dem Rationalismus im Kampfe war, und die Gläubigen sich neu zur Kirche sammelten. Löhe ging voran, aber Wucherer folgte ihm als einer der ersten nach, um nur zu erwähnen dass er 1835 bis 1844 Herausgeber des (Nördlinger) Sonntagsblattes war, sowie 1843 bis 1861 Herausgeber der kirchlichen Mittheilungen aus und über Nord-Amerika, seit 1855 aber auch noch Herausgeber des Freimund, kirchlich politischen Wochenblatts für Stadt und Land. Was nun in jener Anfangszeit die Herzen bewegte, „was wir vor mehr denn 30 Jahren mit einander verstehen, erkennen, bekennen und verfechten lernten, was wir erlebt und errungen, wessen wir uns gemeinschaftlich gefreut und worüber wir uns betrübt haben", das ist der Inhalt der vorliegenden Briefsammlung. Alles ist frisch und populär, dabei aber aus tiefem Geiste und in würdiger Form. Die hier behandelten Themata sind: 1. Von der Versuchung Abrahams. 2. Vom Kampfe Jakobs. 3. Von Josephs Treue. 4. Vom versiegelten Stein. 5. Von der Auferstehung des Leibes. 6. Von der Heiligung des Sonntags. 7. Von alten und neuen Kirchenliedern. 8. Vom Nebenauslaufen (d. h. Kirchenbesuch bei einem andern Prediger, als wo man eingepfarrt ist). 9. Von falscher geistlicher Freiheit. 10. Vertraulicher Briefwechsel zwischen Gottlieb und seinem Herrn Vetter (über Synoden, Agenden, Gottesdienste u. s. w.). Man sieht, es ist mannichfaltig genug, und das biblische Wort wirkte christliches und kirch-

liches Leben. Der Verf. hat uns eine schöne Gabe, wenn auch aus älterer Zeit, dargereicht, und was das Beste ist, er hat noch Vorrath und will noch mehr arbeiten in Gesprächen, Erzählungen und Betrachtungen, wenn nemlich die „Briefe" freundliche Aufnahme finden. Ob sie solche gefunden haben seit 1869 — denn erst kürzlich bekamen wir das Büchlein zu Gesicht —, vermögen wir nicht zu sagen, empfehlen aber allen wahren Volksfreunden und Kirchenmännern diese gesunde Speise und bitten den geehrten Verf. um Fortsetzung seiner Mittheilungen.. [H. O. Kö.]

10. Eugenia von Mitzlaff, Promadeni, ein Lebensbild aus der Mission in Ost-Indien. Halle (Fricke) 1872. 89 S. 8 Gr.

Dem Büchlein fehlt einigermassen die Einheit, indem ausgesprochenermassen (Vorrede S. IV) und auch merklicherweise in die Aufsätze und Excerpte des Miss.-Predigers Däuble von der englisch kirchlichen Gesellschaft die Bekehrungsgeschichte einer jungen vornehmen Hindufrau eingeflochten ist, so dass bald das Culturhistorische vorwiegt, und häusliche Sitten und Gebräuche der Hindu im nordwestlichen Indien, besonders die Sitten der Frauen gezeichnet werden, bald dagegen die Berufung einer solchen Frauenseele in den Weinberg Gottes in recht ansprechender Weise erzählt wird. Der Verlauf der Erzählung ist dieser, dass Mohan sich früher für das Christenthum interessirt und in der Bibel forscht als seine Gemahlin Promadeni; in trostloser Lage bei schwerer Krankheit ihres einzigen Kindes tröstet er sie aus der Schrift und säet so den ersten Samen. Dieser Samen wächst und gedeiht, sie kommt vorwärts, er aber rückwärts besonders durch den Verkehr mit ungläubigen englischen Beamten und andern Europäern, sie begehrt und empfängt die Taufe, er sucht nach Perlen heidnischer Gelehrsamkeit. Je schmuckloser nun diese Erzählung mit ihrer inneren Wahrheit vorgebracht wird, um so ergreifender finden wir sie, und erinnern uns an alles das, was wir über den wachsenden Rationalismus der zwischen Heidenthum und Christenthum schwankenden gebildeten Hindu sonst wol gelesen haben, an die Bramasomaj oder unitarischen Gottesverehrer, welche dem Protestantenverein gleichen wie ein indisches Hühnerei einem heidelberger, an Jung-Bengalen, welches englische Cultur und englische Titel lieb hat und am Christenthum vorübergeht, an die Uebersetzung von Renan und Colenso in indische Sprache u. s. w. Es ist nicht zu verwundern, dass es dem armen Mohan schwer wird zum Christenthum vorzudringen, da die Christen

selber ihm die grössten Hindernisse entgegenstellen, während Promadeni, nicht anders mit Europäern in Berührung als mit der Frau eines Missionars, nur die heidnischen Vorurtheile zu überwinden hat und zum Ziele durchdringt. — Was das Frauenleben betrifft, so erinnert das Buch an „Prasanna" von H. Mullens (Stuttgart bei Steinkopf 1868), obwol das Frauenleben und Hochzeitsgebräuche im eigentlichen Bengalen wieder andere sind als im Pendschab und Duab, wo Mohan wohnt. Man muss immer bedenken, dass Lahore und Calcutta durch 200 Meilen getrennt ist, was der Entfernung von Leipzig bis Palermo, oder von Marseille bis Krakau, oder von Paris nach Cadiz einigermassen entspricht, und ähnliche Völkerunterschiede wie in Europa finden sich auch in Indien. [H. O. Kö.]

11. Miss.-Insp. Plath, Der christliche Hausfreund für äussere und innere Mission. Berlin (Selbstverlag des Missions- und Frauen-Kranken-Vereins) 1872. Der Jahrgang von 12 Heften 20 Gr.

12. Miss.-Insp. Plath, Die Biene auf dem Missionsfelde. 1872. Der Jahrgang $12^1/_2$ Gr.

Nachdem der Herausgeber 8 Jahre lang im Dienste der Berliner Missionsgesellschaft für Südafrica gestanden hatte, trat er im März 1871 zur Gossner'schen Mission über und gibt nun die vorgenannten Missionsschriften heraus. Vom Jahrg. 1872 liegen uns vor die Hefte vom Januar und Februar. Die „Biene" gibt ihrer Gewohnheit nach Briefe und Berichte von den beiden Gebieten der Gossner'schen Mission (am Ganges bei Ghazipur und unter den Khols bei Chota Nagpur); der „christliche Hausfreund" dagegen bietet in diesen beiden Monatsheften einen sehr guten Ueberblick über den Stand der Mission in der ganzen Welt, in Heft I. mehr von der heimathlichen Thätigkeit ausgehend, in Heft II. das heidnische Ausland beschreibend. Der Ref. hat diese Ueberschau mit Interesse und mit Nutzen gelesen. Der Herausgeber ist eben gut unterrichtet, liest viele fremdländische Zeitungen und hat eine schöne populäre Darstellung ohne sich von der Gründlichkeit zu entfernen. Zu rügen hätten wir nur folgenden Satz, der es nicht verbirgt, wie in ganz unapostolischer Weise die Geldwirthschaft für den *nervus rerum gerendarum* auch auf diesem Gebiete gehalten wird: „Das leidige Geld ist nun einmal das Oel, welches zu dieser edlen Maschine gehört, um sie in gutem Gange zu erhalten: beginnt es zu fehlen, oder bleibt etwa ganz aus, so knarrt und pfeift und schrillt es auf allen Seiten, und das Ende ist nicht abzusehen. Oder ohne Bild zu reden — man stelle sich nur vor, es sind kostspielige Bauten im Gange, viele Eingeborenen stehen im höhern oder niedern Dienste der Mission und bekommen Lohn, die Missionare selbst sind auf Sendungen von Hause angewiesen, oder sie ziehen Wechsel auf die heimische Missionskasse — und mit einem Male geräth alles ins Stocken. Solch ein Schlag drohte dem eben wieder aufblühenden Werke der reformirten Franzosen unter den Bassuto." (S. 16.) Man suche in der Apostelgeschichte oder in den paulinischen Briefen nach einer Parallele!! Der Herausgeber verspricht (S. 2) fortan jedesmal mit einem solchen Jahresbericht den „christlichen Hausfreund" zu eröffnen, und wir wünschen dass er Wort hält und uns noch oft durch seine Mittheilungen belehrt. [H. O. Kö.]

13. Schlaraffiade u. s. w. In poetische Form gebracht von Hilarius Anthropos. Reading, Pa. (Pilger-Buchhandlung. Wackernagel & Bendel) 1873. 72 S. gr. 8.

Um „Kraft und Stoff" in klingende Münze umzusetzen, machte neulich Büchner eine Pavianisten-Reise nach dem Cap der guten Dollar's. Die Spekulation gelang nicht ganz nach Wunsch. Hier und da wurden zwar profitable Geschäfte gemacht, doch aber fand die öffentliche Meinung den Kraft- und Stoff- und Affenhymnus für freie Völker darum unbrauchbar, weil er sich nur nach der Melodie: „Was ist des Deutschen Vaterland?" singen lasse. O ihr kimmerischen Barbaren! Ja, nun schicken sie der wieder heimgesegelten „Wissenschaft" gar noch eine pikante Satyre nach: diese „Schlaraffiade oder treuer Bericht Meister Urians über seine Reise in's Schlaraffenland, allwo er Ursprung und Endziel der Welt, besonders der Menschen, erforschen wollte". Der Verf., ein halber Namens- und ganzer Geistesvetter von Bürger's *M.* Hilarius Jocosus, erzählt in 9 Kapiteln (mit geharnischtem „Prolog"), wie der ächte Claudius'sche Urian, nach einem „Rückblick auf die Reise, so er einstens um die Welt gemacht", jüngst zur Erweiterung seines Wissenskreises, von „Morpheos" berathen und geführt, in's Land der „Schlar-Affen" wanderte und von ihrem König in feierlicher Audienz huldvoll aufgenommen ward; wie er dabei zunächst diverse Abenteuer mit den überflüssig dort vorhandenen Bratwürsten, Knödeln, vollen Bierkrügen, Schnapsflaschen und Tabakspfeifen zu bestehen hatte; wie er sodann des Königs Thronrede und seiner eben von Missionsreisen zurückgekommenen „Lehr-Affen" (der weltberühmten Herren „Darwel, Vögtel, Kraftstoffel, Brille, Schnauz, Schnatterschnabel und Lümpel") Berichterstattung mit anhörte, auch der Ordensvertheilung beiwohnte; wie er weiter von dem „Cultus-Affen" selbst in die Mysterien und Zwecke der neuen Weltanschauung eingeweiht wurde; und wie er schlüsslich „die Nationalhymne der Schlaraffen noch singen hört und bald darauf plötzlich die Heimreise antritt". Das Ganze bezeichnet man wol am besten als eine launig-poetische Vorlesung über den gesunden Menschenverstand, für neudeutsche Grautheoretiker und ihren köhlergläubigen oder politisch-pfiffigen Anhang gehalten von einem praktischen Nordamerikaner. Der ätzende Humor des Erzählers birgt jedoch einen tiefen christlichen Ernst, und dadurch gewinnt die „Schlaraffiade" dauernden Werth. Als kleinen Vorschmack geben wir einige von den Schlussstrophen. Bei'm Abschiednehmen sagt Urian den Schlaraffen rund heraus: „Was Euch fehlt, merk' ich gut genug: Euch plagt ein bös Gewissen, und das zu schweigen durch Betrug seid Ihr mit Ernst beflissen; auch schreckt Euch der gerechte Gott, da helft Ihr Euch mit Lug und Spott." Hierauf dem Schlaraffenzorne durch einen Luftmarsch entrinnend, referirt Urian aus der Vogelperspective von Amerika: „Zufällig blick' ich 'mal zur Erd'; nun denkt, was da gewahr ich werd'! *Dort* lief ein Aff' mit Hosen an, mit Rock, Hut und Pantoffel. Morpheos sagte: ‚Urian, sieh, dort laufet der Kraftstoffel'. Ich fragt': Wo läuft der hin so toll? Ist er am Hasenfangen wol? ‚*Nein*, sondern Eseln läuft er nach', Morpheos d'rauf thät sagen, ‚weil Lümpel ihm vorhin versprach, er sollt' umsonst nicht jagen, brächt' er in seiner Colonie zusammen alles Eselsvieh'. *Ich* dacht': So lauf denn immer fort und pack' sie bei den Ohren; was sich bei jenen Lümpeln dort den Eselsstall erkoren, das sollte sicher auch hinein, weil's ihm ja dort behagt allein. *Nun* dacht' ich nochmals d'rüber nach, was ich dort hab' erfahren. Ich seufzt': Es ist doch eine Plag', dass jene Affenschaaren, die's auf Betrug nur angestellt, durchzieh'n als Lehrer uns're Welt. *Nun*, mir soll Gottes liebes Wort von jetzt an Lehrer bleiben, und will der Affen wüste Hord' sich ferner an mir reiben, so sag' ich: Pack' dich, Unverstand! Scher' heim dich in's Schlaraffenland!" — Schade, dass der Verlagsort so weit entlegen

ist! Doch *procul a Germania, procul a vexationibus.* Wie leicht könnte Urian noch in seinen alten Tagen als „Jesuit“ oder „Majestätsbeleidiger“ verklagt werden! [Str.]

14. *Dr.* **A. Ostertag, Bilder aus dem Reiche Gottes. 3. Bdchn. Stuttgart (Steinkopf) 1872. 216 S. geb. 15 Gr.**

Nicht ohne Ueberraschung empfangen wir hier geraume Zeit nach des Verf.'s Abscheiden und ohne alles Vorwort noch ein 3tes Bändchen von (9) Ostertag'schen Bildern; die Ueberraschung aber ist eine angenehme. Was etwa rein im Geiste des Vollendeten aus seinen Papieren sich hier darbietet, wird jeder der ihn Liebenden gern noch aufnehmen. Was aber (und Ref. vermuthet das von nicht so Wenigem) dann von anderer Hand in Sache oder Form noch zugethan seyn möchte, und unter des Abgeschiedenen Auspicien zugethan, verräth eine nicht verringerte, sondern offenbar eine noch erhöhte Durcharbeitung und Objectivität, und insbesondere die historischen Darstellungen von Sam. Gobat's Jugendgeschichte, von 14 Tagen bei Sam. von Fellenberg, von Erinnerungen an Cäsar Malan und von der „grossen Karthause“ (bei welchen zwei letzteren Stücken wir allerdings einestheils die possirliche Einmengung des unschuldigen Pastor Seiler in Halle, anderntheils die Uebertreibung im Antipapismus hinweg wünschten) nehmen des Lesers vollstes Interesse in Anspruch. [G.]

15. Theod. Bindewald, Ernst und Humor. Neue Historien aus Oberhessen. Frankfurt a. M. (Heyder & Zimmer) 1873. VIII u. 190 S. 8. 10 Gr.

Das vorliegende Büchlein bildet (und zwar jetzt erst unter des Verf.'s eigentlichem Namen) — als selbstständiges Ganze — das zweite Bändchen der vor einigen Jahren erschienenen „Historien aus Oberhessen, dem deutschen Volk erzählt von Heinr. Scharfenberg“. Aus dem wirklichen Bereiche des oberhessischen Volkslebens sind, anknüpfend an hessische Oertlichkeiten, auch die (wahren) Erzählungen dieses Bändchens geschöpft und sie spiegeln in Gutem und Bösem, in Scherz und Ernst den heimathlichen Boden ab, wobei der würdige Verf. (luther. Pfarrer zu Grossen Eichen bei Grünberg), wenn schon immerhin auch ein Mann der Zeit, die gute alte Art des ungefärbten evangelischen Glaubens und der festen väterlichen Sitte mit nichten verleugnet, sondern treu und eindringlich geltend macht. So verdienen diese schlichten, treuherzigen, volksmässig und anziehend geschriebenen Erzählungen nicht blos innerhalb, sondern auch ausserhalb der hessischen Kreise weitere Verbreitung und ernste Beherzigung. [G.]

16. Schule und Leben. Eine Erzählung aus der Gegenwart. Von der Verfasserin von „Mathildens Heimgang“. Basel (Spittler). Ohne J. geb. 120 S.

Die Erzählung bildet zwar nicht eine recht abgerundete Einheit, die einzelnen Hauptglieder und Hauptpartieen fallen allzusehr sachlich und zeitlich auseinander. Immerhin jedoch verbindet der Beruf und das Geschick der Hauptperson, einer jungen gottesfürchtigen und treu schwesterlich liebenden Lehrerin, nachher plötzlich Gattin und Institutsvorsteherin, und der sie am nächsten Berührenden alle Theile zu einem Ganzen, und die Darstellung der Ungezogenheiten in einer höheren Töchterschule und der praktischen Stellung dazu in würdigen und in albernen Familienkreisen ist so schlagend aus dem Leben gegriffen, und die der Haltung und Lebensentwicklung der jungen Lehrerin (ohne allen Heirathsspuk) so würdig, versöhnend und wohlthuend, dass das Büchlein der Beherzigung unserer Töchter recht warm empfohlen werden darf. [G.]

17. J. E. Glökler, Der Patriot J. J. Moser. Ein Lebensbild aus d. 18. Jahrh. 151 S. — H. Wiessner, Wild gewachsen. Eine Gesch. aus d. Leben, für das Volk erzählt. 151 S. — Marie Güntisberg, Eine Deutsche im Osten. 116 S. — G. Flammberg, Vom treuen Kunrat ein wahr Geschicht aus der Zeit des Böhmenkarls, gezogen aus e. verbrannten Strassburger Handschr. u. dem deutschen Volk erzählt. 120 S. — 4 Bdchn. der „deutschen Jug.- u. Volksbibliothek". Stuttgart (Steinkopf) 1872. Jedes geb. 7½ Gr.

Wiederum 4 neue Büchlein der bewährten deutschen Jugend- und Volksbibliothek, die von Volk und Jugend zur anziehenden Lectüre und zur Erzeugung christlicher Gottesfurcht und Sitte herzlich willkommen geheissen zu werden verdienen. Ref. freut sich insbesondere hier noch anderen, als den gewöhnlichen Erzählern dieses Ortes zu begegnen. Vor Allem das schlicht historische Bild des wahren christlichen Patrioten Moser begrüsst er dankbar; aber auch der reichhaltigen und für Leser aus dem Volke wahrhaft bauenden ernst romantischen Darstellung des „Wild gewachsen" darf er seine Anerkennung aussprechen und zu dem historischen Roman „eine Deutsche im Osten" aus der indischer Zustände so kundigen Feder einer liebenswürdig bescheidenen Verfasserin den Leserinnen Glück wünschen; endlich auch die „wahr Geschicht aus der Zeit des Böhmencarls vom treuen Künrat", mit dem Refrain, „dass zu einem dütschen Kaiser ein Zoller sich bass schicket, weder ein Böhm", obwol nicht ohne Manierirtheit geschrieben, als wohl gemeint und gelungen bezeichnen. [G.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

III. Patrologie. Ziegler. V. Exeget. Theol. Dächsel. Luther (revid.). Weiss (2). v. Hofmann. Lang. Caspers. VII. Jüd. Geschichte. Fürst. IX. Kirchengeschichte. Christlieb. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitie. Gess. Schultze. Becker. Sohm. Beyschlag. Zahn. Dieffenbach u. Schlosser. Krüger u. Hermann. Wagner. Renatus. Hörger (2). v. Leonhardi. v. Holtzendorff. Oncken. Ungenannt. v. Samarin. XII. Symbolik u. katechet. Theol. Krawutzcky. Diedrich. Münchmeyer. Heine. XIII. Apologetik u. Polemik. Stutz. Reiff. XIV. Dogmatik. Ewald. Bahr. Hory. Ung. (2). Barth. XVII. Pastoraltheol. Ramsauer. de Liefde. XVIII. Homiletisches. Frommel. XX. Die an die Theol. angrenz. Gebiete. Kähler. Süskind. Wolf. v. Scharff. Jellinek. Sander. Wilken. Dalton. Wucherer. v. Mitzlaff. Plath (2). Anthropos. Ostertag. Bindewald. Ung. Glökler, Wiessner, Güntisberg, Flammberg.

Berichtigung.

S. 459 Z. 11 ist statt „dann" zu lesen: „abgekürzt" und in der nächsten Zeile das „abgekürzt" zu streichen. — S. 465 Z. 7 v. u. lies statt „von Basilides gekannt" „absichtlich vor Basilides genannt". — S. 531 Note Z. 4. st. Sebauspiel l. Schauspiel.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

I. Abhandlungen.

Josua's Befehl an die Sonne
nach Zeit und Ort betrachtet

von
August Vogel,
Pastor zu Hohen-Reinkendorf b. Gartz a. O.

In dem Aufsatze „Von Gilgal bis Aseka und Makkeda" (Zeitschr. 1873 H. 1.) wurde der Versuch gemacht, mit Hülfe der bibl. Geographie eine Schlussfolgerung aufzustellen, aus welcher sich ergibt, dass in Jos. 10, 12 ff. ein wirkliches Wunder, bestehend in einer Verlängerung des Tages von Gibeon, berichtet wird. Es fragt sich aber nach den Einzelheiten jenes geschichtlichen Vorganges in Zeit und Ort.

Zu welcher Tageszeit hat Josua den Befehl an die Himmelskörper gerichtet? — Eine Reihe von Auslegern (Keil, Zöckler, Knobel, Hitzig, Fay) denkt an den Vormittag, die meisten an die frühesten, einzelne an die letzten Stunden desselben, Hitzig an den frühen Morgen, Fay an die Zeit gegen den Mittag hin. Allein gegen diesen ganzen Zeitraum erheben sich unübersteigliche Schwierigkeiten. Befand sich nemlich Josua in der Nähe von Gibeon, während soeben die Schlacht noch tobte, welchen Sinn konnte dort sein Wunsch nach Verlängerung des Tages haben? Dies Verlangen ist doch wol im Anfange eines wenn auch siegreichen Kampfes noch vollständig unbegründet; es kann erst während der Verfolgung der Feinde entstanden seyn, als das Gebiet der zu leistenden Tagesarbeit sich bereits übersehen liess. Ebenso wenig ist anzunehmen, dass jemand am Morgen, wenn der Tag soeben erst angebrochen ist, schon daran denken sollte, dass er eine längere Dauer haben möchte. Wie sollte auch Josua in der Nähe von Gibeon schon auf das Thal Ajalon kommen? Ganz anders lässt sich die Situation begreifen, wenn man annimmt, dass der Führer der Israeliten auf der Höhe von Beth-horon stand, wo er während der Verfolgung mit einem Blick Gibeon und Ajalon überschaute. Ist aber dort das wunderbare Wort ge-

sprochen worden, so kann auch darum nicht mehr die Morgenzeit angenommen werden, weil nun bereits die Schlacht bei Gibeon und das Stück der Verfolgung von dort bis Bethhoron der Vergangenheit angehörte. Diese Ereignisse müssten, wenn der Ueberfall auch des Morgens geschah, schon einen nicht unbedeutenden Theil des Vormittags wegnehmen, eine Erwägung, die wol Fay zu der Annahme gedrängt hat, das Wunder sei gegen den Mittag eingetreten. Aber seine Ansicht findet in dem Berichte keinen Anhalt. Durch den Ausdruck „Es stand die Sonne mitten (in der Hälfte) am Himmel" wird sie nicht bewiesen, während die Hypothese vom frühen Morgen allerdings dadurch gänzlich abgewiesen wird; denn wenn auch keine absolute, so wird doch sicher eine relative Höhe der Sonne am Himmel dadurch bezeichnet. Der gleiche Grund würde freilich auch gegen den Abend sprechen, während nichts hindert, an den Nachmittag zu denken (so auch Ewald, Gesch. 2, 325).

Ein Wort des Berichts schliesst aber den Vormittag geradezu aus. Es heisst dort: „Es stand die Sonne mitten am Himmel und beeilte sich nicht unterzugehen u. s. w." Beeilte sie sich nicht mit dem Untergang, so musste sie doch wenigstens schon auf dem Wege dazu seyn. Es war also Nachmittag, oder im Sinne der Israeliten bereits Abend, denn bei ihnen hat dieser Begriff einen weiteren Umfang als bei uns. Nach Raschi zu Ex. 12, 6 (s. Caspari, Chronol.-geogr. Einleitung in das Leben Jesu S. 4—5) „wird die Zeit von der 6ten Stunde an (12 Uhr) בין הערבים (zwischen den beiden Abenden) genannt, weil die Sonne sich zum Untergange neigt. — Der Abend des Tages beginnt um die siebente Stunde, weil dann die Abendschatten sich zu neigen anfangen; der Abend der Nacht aber beginnt mit Anfang der Nacht." Ferner ist zu beachten, dass sich der Sonnenuntergang in der Breite von Palästina zwischen 5 und 7 Uhr bewegt. Bringen wir dazu das Hagelwetter in Anrechnung, das, wenn auch wunderbar, doch eine natürliche Grundlage haben musste, so werden wir damit in die Winterzeit gewiesen zwischen Ende October und Anfang April, da die Sonne zwischen 5 und 6 Uhr untergeht. Vergleichen wir ausserdem die Bemerkung Robinsons (Phys. Geographie des hl. Landes S. 289): „Während des ganzen Winters sind die Wege in Palästina, die man freilich kaum Wege nennen kann, äusserst schmutzig und schlüpfrig, so dass der Reisende in dieser Jahreszeit allem möglichen Ungemach unterworfen ist", und vergessen wir nicht, dass der ganze Weg, den die Israeliten auf ihrer Verfolgung noch vor sich hatten, von den heftigsten Hagelschauern durch-

nässt war, dass ferner in jenen Gegenden nach Sonnenuntergang ohne lange Dämmerung die Nacht hereinbricht, so vermögen wir es wohl zu begreifen, dass Josua, auf der Höhe von Beth-horon stehend, als bereits der Nachmittag angebrochen war, in der Voraussicht einer noch weiten und schwierigen Verfolgung[1]), die zu der völligen Ausnutzung des ihm geschenkten Sieges nothwendig erschien, das Verlangen haben konnte, dieser Tag möchte nicht so bald zu Ende gehen.

Aber wie nun? Lässt sich denn mit dieser Auffassung auch die geographische Lage von Gibeon und Ajalon vereinigen? Ist nicht die Lage dieser Orte zu einander den Exegeten hauptsächlich die Veranlassung gewesen, das Wunder Josua's in die Morgenstunde zu verlegen? In der That kann ja von Beth-horon aus gesehen die Sonne am Nachmittag nicht über der Stadt Gibeon stehen, denn diese liegt nicht südlich oder südwestlich sondern eher östlich von Beth-horon. Aber es gibt einen Weg, den scheinbaren Widerspruch auszugleichen. Bedenken wir nemlich, dass das Thal Ajalon nicht ein mathematischer Punkt sondern eine Meilen lange Gegend ist, so dürfte schon der Parallelismus fordern, dass auch unter Gibeon in dem Ausspruch Josua's nicht die Stadt, sondern vielmehr ihr Gebiet zu verstehen sei. Nun wissen wir aber, dass Gibeon als „königliche Stadt" (Jos. 10, 2) über eine ziemlich weite Strecke des Gebirgslandes die Herrschaft führte. Nach Jos. 9, 11 u. 17 war es das Haupt der Tetrapolis Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjath-Jearim, von denen das zweite südwestlich, das letzte südlich von Beth-horon lag. Josua sah also von hier aus am Nachmittag die Sonne über dem ihm bekannten (9, 17) Gibeonitischen Gebiete stehen, während der Mond mehr westlich über dem Thale noch in mattem Schimmer vor seinem Untergange zu sehen war, nachdem er vielleicht seit Mitternacht „die ganze Nacht hindurch" den Kriegsleuten Josua's auf ihrem Marsche geleuchtet hatte. Man wird nemlich diese Constellation des Mondes annehmen müssen, nach welcher allerdings auf den Untergang der Sonne nicht sobald der Mondschein zu erwarten stand. Um so mehr musste in diesem Falle Josua nach Verlängerung des Tages verlangen, und zugleich würde sich daraus am einfachsten erklären, weshalb in dem Berichte bei der Wiederholung der Thatsachen der Mond ganz unbeachtet bleibt und es nur von der Sonne heisst, sie habe fast einen ganzen Tag länger geschienen. Es ist eben nur von einer Verlängerung des Tages, nicht von einer darauf folgenden mondhellen Nacht die Rede.

---

1) 5—6 geogr. Meilen.

Was sollte auch diese nach dem so langen Tage? Der Mond hatte nur, so lange die Sonne schien, als ihr Trabant ebenfalls stehen zu bleiben und den Untergang seiner Verehrer mitanzusehen. Eine selbständige Bedeutung hatte er nicht.

Schlüsslich möchten wir noch daran erinnern, dass der Befehl Josua's an Sonne und Mond uns allerdings in poetischer Form überliefert ist. Knobel hat ganz Recht, wenn er in dem poetischen Parallelismus des Ausspruchs Gibeon und Ajalon nicht als zwei mathematische Punkte denken will. Nur geht er zu weit mit der Behauptung, die Vertheilung der beiden Gestirne an die Oertlichkeiten habe dabei gar nichts zu bedeuten. Die Ortsbezeichnung gehört aber mehr zu dem angeredeten Subject als zu der Thätigkeit, die von demselben ausgesagt wird. Darum steht auch nicht in dem Bericht, dass die Sonne in Gibeon still gestanden habe. — Oder sollten wir gar annehmen, der Ausspruch Josua's setze Sonne und Mond zu Gibeon und Ajalon nicht in ein räumliches sondern ein zeitliches Verhältniss? Sollte es heissen: Sonne über Gibeon (d. h. die du dort geleuchtet hast) und Mond über Ajalon (d. h. der du dort scheinen wirst)? Nicht unmöglich, aber nach dem vorher Bemerkten nicht wahrscheinlich.

Ueber 1. Korinther 8, 1—3.

Von

E. Wetzel zu Mandelkow.

Dass die Worte des Apostels Paulus 1. Kor. 8, 1—3 mancherlei Anstösse bieten, erfährt jeder Leser und geben die Ausleger durch die mancherlei Wege zu erkennen, die sie einschlagen, um dieselben zu beseitigen. Wer nun durch einen derselben vollkommen befriedigt ist, der kann diesen Aufsatz überschlagen. Schreiber dieses kann das von sich nicht sagen. Alle vorgeschlagenen Wege liessen ihm Bedenken übrig, und das wurde ihm ein Antrieb, sich nach einem andern umzusehen. Die Auffassung der Stelle nun, die er bei seinem Suchen gefunden, und die ihn befriedigt hat, will er den verehrten Lesern, die sich bisher noch mit ihm in gleicher Verlegenheit befinden, hiemit zur Prüfung vorlegen.

Unmöglich kann Paulus im Ernste sagen: „Wir wissen, dass wir alle Erkenntniss haben“, in einem Zusammenhange, worin er veranlasst ist, später zu bezeugen: „Aber die Erkenntniss ist nicht in allen“, und etwas früher: „Die Erkenntniss blähet auf“. Denn wenn man auch sagen wollte, der

Apostel habe gemeint, alle hätten einige Erkenntniss, weil sie ja Christen wären, aber vielleicht nicht diese, die er V. 4 ff. darstellt: so kann er von der Erkenntniss, die alle Christen als solche haben, nicht behaupten, dass sie aufblähe, man mag nun „die Erkenntniss“ von der Erkenntniss überhaupt oder von der christlichen Erkenntniss insbesondere verstehen. Denn wenn er sagt: „Wir wissen, dass wir als Christen alle Erkenntniss haben“, so kann seine Absicht nicht die gewesen seyn, auszusprechen, dass uns mit dem Christenthum auch eine nicht unbedenkliche Gabe, die Erkenntniss, zu theil geworden sei, insofern diese nemlich ganz allgemein die Wirkung habe, ihren Besitzer aufzublähen. Denn ungerechnet, dass überhaupt dies in der Erfahrung zwar sehr oft der Fall ist, aber doch nicht immer zutrifft, sondern wir nehmen auch wahr, wie gründliche Erkenntniss gründlich demüthig macht: so kann man doch von der christlichen Erkenntniss am wenigsten als allgemeine Eigenschaft behaupten, dass sie blähe; sondern wenn irgend eine Erkenntniss geeignet ist, uns Demuth zu lehren, so ist es doch gewiss die Erkenntniss des Vaters unsers HErrn Jesu Christi. Hat Paulus allen Christen als solchen Erkenntniss zugeschrieben, so kann er damit nur einen dankenswerthen Vorzug (wie 12, 1 ff.) gemeint haben; und er konnte die betrübende Erfahrung, dass auch die christliche Erkenntniss bisweilen oder nicht selten mit Dünkel zusammen gefunden werde, nicht in einem so unbeschränkten Satze aussprechen: „Die Erkenntniss blähet auf“. Noch weniger denkbar ist es aber, dass er bei dem artikellosen „Erkenntniss“ an eine bestimmte, eigenthümliche und alle ihre Besitzer aufblähende Erkenntniss gedacht, und diese allen Christen und sich selber zugeschrieben haben sollte. Das leidet das Wort nicht, und den Gedanken konnte Paulus weder aussprechen noch haben. Man hat daher das „alle“ oder den Satz, „die Erkenntniss blähet auf“, oder beide irgendwie beschränkt gefasst; allein das leiden die Worte auch nicht. Paulus kann V. 1—3 nicht als seine Meinung im Ernste ausgesprochen haben.

Darum haben einige Ausleger gesagt, die erste Hälfte des 1. Verses enthalte nicht Worte des Paulus, sondern Worte aus dem Briefe der Korinther an ihn, denen er im Folgenden seine Bedenken und Mahnungen gegenüberstelle. Sie fanden sich dann genöthigt, auch V. 4—6 als diesem Briefe entnommen anzusehen, und in V. 7 ff. eine weitere Belehrung der Briefschreiber zu finden. Diese Auffassung hat vor der ersteren den entschiedenen Vorzug, dass alle vorhin bemerkten Anstösse verschwinden. Gegen sie spricht aber, dass Paulus

mit keinem Worte andeutet, dass er hier fremde Worte anführe. Insbesondere das „also wissen wir" in V. 4 lautet nicht so, als wenn er abgebrochene fremde Rede, sondern seine eigene wieder aufnehme. Haben wir also zwar den Eindruck bekommen, dass diese Ausleger auf richtiger Fährte sind, so wird doch ihre Erklärung noch etwas anders gewandt werden müssen, um alle Anstösse zu vermeiden.

Schreiber dieses hat nun aus wiederholter aufmerksamer Lesung die Ueberzeugung gewonnen, dass die Parthei, die sich allein nach Christo nannte, die Anhänger spekulativer Juden waren, welche in ihrer Gnosis nicht allein ein pharisäisches Judenthum mit der griechischen Philosophie zu einem System spekulativer Theologie verarbeiteten, sondern durch die geistige Bedeutsamkeit der evangelischen Predigt gereizt, in dieselbe eine Christologie einfügten, worin der Christus des A. Testaments zu einer Idee verflüchtigt wurde, die schon im Gesetze zur Erscheinung gekommen sei, die Person Jesu Christi des Gekreuzigten (2, 2) dagegen bedeutungslos wurde. Diese Gnosis machte bei den spekulativ angeregten Korinthern grosses Aufsehen und Unruhe, und sie war es, die ihre Anhänger wie ihre Verkündiger aufblähte. Ihnen gelten Stellen wie Kap. 4, 6. 8. 18 ff.; 5, 2. Ihnen gilt auch in unserer Stelle das Wort: „Die Gnosis blähet auf". Unter dem Einflusse dieser Art von Leuten hatte der Theil des Briefes der Korinther, worin sie sich über den Genuss des Götzenopferfleisches aussprachen, den Ton stolzer Sicherheit bekommen, und in diesem Tone hatten sie anerkennenswerthe Wahrheiten, aber ohne liebende Rücksicht auf die schwächeren Glieder der Gemeine ausgesprochen. Aus dieser Sicherheit heraus hatten sie das stolze „wir wissen" gebraucht, das Paulus zunächst von ihnen aufnimmt. Aber ehe er den Satz vollendete, in dem er das, was sie an Wahrheit ausgesprochen hatten, sich aneignen und in dieser Form anerkennen wollte, wie er dies nachher in V. 4 ff. thut, indem er von neuem auf seinen Anfang zurücklenkend schreibt: „Also von dem Genusse des Götzenopferfleisches wissen wir, u. s. w.": tritt ihm der Hochmuth und die Lieblosigkeit vor die Seele, womit Viele in der Gemeine durch diese Gnosis angesteckt wurden, und er setzt strafend hinzu: „denn wir haben alle Gnosis", d. h. er weist auf das schädliche Ansehen hin, das jene stolze Gnosis in der Gemeine gewonnen hatte. Wie einmal die Hegelsche Gnostik gewisse Kreise in Berlin und anderswo beherrschte, so dass in Aller Munde die Kunstausdrücke dieser Philosophie als unverdaute Redensarten ertönten, und die Sprecher sich selber einbildeten und bei Andern die Meinung erwecken wollten, als verstünden sie etwas

von Philosophie: so konnte man einst in Korinth die Redensarten jener Gnostiker überall in dem Munde von Leuten hören, welche nichts davon verstanden, und gar nicht merkten, dass durch die hohen, hohlen Worte das Kreuz Christi zu nichte wurde (vgl. 1, 17 ff.). Wie nun Paulus 4, 8 schreibt: „Ihr seid schon satt geworden; ihr seid schon reich geworden; ihr seid schon Könige geworden ohne uns“, nicht in der Meinung, das anzuerkennen, sondern ihren Dünkel zu rügen, denn er fährt fort: „O wäret ihr doch Könige geworden“: ähnlicherweise sagt er hier: „Denn wir haben alle Gnosis“, und meint mit „wir“ nicht sich und alle Christen, sondern die, welche das stolze Wort „wir wissen“ in den Brief gebracht hatten, und will in den folgenden Worten über diese Gnosis das christliche Gericht ergehen lassen: „Die Gnosis (d. h. diese, deren ihr euch rühmt) blähet auf, die Liebe erbaut. So aber sich jemand dünken lässt, er wisse etwas, der weiss noch nichts, wie er wissen soll. So aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt.“ Nach diesen Worten, die hier nicht brauchen erklärt zu werden, da jeder gute Kommentar das Nöthige darbietet, kehrt nun Paulus zu seinem angefangenen, aber durch seine Abschweifung unterbrochenen Satze zurück, indem er fortfährt: „Also vom Genusse des Götzenopferfleisches wissen wir, u. s. w.“ Das „also“ ist demnach so gemeint, als hätte Paulus geschrieben: „Ich wollte sagen“. Was dann folgt, muss nach der hier vorgeschlagenen Fassung als Aufnahme dessen verstanden werden, was die Korinther darüber geschrieben hatten. Wir werden uns bescheiden müssen, nicht näher bestimmen zu können, wie weit Paulus auch ihre eigenen Worte aufgenommen habe, können es sogar für wahrscheinlich halten, dass die Fassung in V. 4—6 dem Paulus eigenthümlich angehöre. Nur das werden wir festhalten müssen, dass diese sich zu den Behauptungen der Korinther bekennen will. Paulus fährt darum auch fort: „Aber die (d. h. diese) Gnosis ist nicht in allen“, tadelt also nicht diese Erkenntniss selbst, sondern das rücksichtslose Verfahren danach.

Bei dieser Auffassung scheinen alle Anstösse zu verschwinden, und unsere Stelle tritt mit manchen andern in eine Reihe, wo die Ausleger auch mit Unrecht die Worte des Paulus für Worte von Gegnern genommen haben, während eine genauere Prüfung gezeigt hat, dass der Apostel in seinen Worten die Gedanken seiner Gegner nur hat durchscheinen lassen.

Die Lehre des Origenes von der Auferstehung der Todten.

Dargestellt von

Wilh. Engelhardt,

Stadtpfarrer und Decan in Weiden.

Origenes, ein von heidnischen und christlichen Zeitgenossen angestauntes Wunder von Gelehrsamkeit, ein Mann mit seltnen Gaben ausgerüstet, durch christliche Frömmigkeit, durch hohen sittlichen Ernst, durch glühenden Eifer für die heilige Reichssache Gottes ausgezeichnet, auf allen Gebieten der Theologie gleich bewandert, durch seine wissenschaftlichen Bestrebungen, seine seltene Ausdauer und seinen eisernen Fleiss des Namens *Adamantinus* und *Χαλκέντερος* gewürdigt, das Vorbild der grössten Theologen in der griechischen Kirche, dessen *immortale ingenium* Eusebius und Hieronymus gebührend anerkennen, der gefeierte Begründer einer theologischen Schule zu Cäsarea, war im Jahre 185 zu Alexandrien geboren und starb 254 in Tyrus eines martervollen Todes. Seine eminente Bedeutung besteht nicht sowol darin, dass er der Anfänger einer neuen Geistesrichtung in der Kirche gewesen wäre, sondern vielmehr darin, dass er die in der Kirche vorhandenen Elemente und Bestrebungen des christlichen und wissenschaftlichen Lebens in sich concentrirte, das Vorhandene in sich aufnahm und verarbeitete, es im Dienste der Wahrheit weiter bildend. So hat er den entschiedensten Einfluss auf die wissenschaftliche und dogmatische Entwicklung seiner und der folgenden Zeiten ausgeübt, und obschon von seinen Gegnern vielfach verdächtigt und verkannt, von Vielen auf das widersprechendste beurtheilt, wie z. B. Mosheim ihn charakterisirt: „*sapiens insipiens, acutus hebes, prudens imprudens, superstitionis hostis idemque patronus, christianae religionis acerrimus vindex et simul corruptor*", steht er doch unbestritten als ein Stern erster Grösse, als ein gewaltiger Geist in der Kirche da, und sein Lobredner und Schüler Gregorius Thaumaturgus, den man den zweiten Moses nannte, hat schwerlich übertrieben, wenn er ihm den höchsten Beifall spendet. Insonderheit aber hat seine Lehre von der Auferstehung der Todten eine ganz entgegengesetzte Beurtheilung erfahren. Schon wenige Decennien nach seinem Tode trat der Bischof Methodius von Olympus in seiner Schrift περὶ ἀναστάσεως dagegen auf und widerlegte sie mit dialektischer Schärfe. Der Erzbischof Epiphanius von Salamis auf Cypern nannte Origenes „den Urvater der

arianischen und aller übrigen Ketzereien“ und warf ihm vor, dass er „die Lehre von der Auferstehung bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt habe“. Und als die origenistischen Streitigkeiten sich von Aegypten bis Constantinopel ausdehnten und den Sturz des Johannes Chrysostomus herbeiführten, da war es namentlich diese Lehre des Origenes, der man eine besondere Aufmerksamkeit schenkte und die den Patriarchen Theophilus von Alexandrien veranlasste, gegen sie entschieden Front zu machen, was er dann mit mehr Leidenschaftlichkeit, als Gründlichkeit und Tiefe that. Ja selbst in dem vom Kaiser Justinian an den Patriarchen Mennas hinsichtlich des Origenismus gerichteten Edicte, sowie in den berühmten 15 Anathematismen der *σύνοδος ἐνδημοῦσα* zu Constantinopel (543) war die Auferstehungslehre des Origenes mit aller Entschiedenheit als grosse Ketzerei verworfen. Dagegen fand Origenes in dem Bischof Eusebius Pamphili (gest. 338) einen gewandten Apologeten, der in seiner *ἀπολογία* ihn und seine Bestrebungen vertheidigte; in seine Fusstapfen traten Pet. Dan. Huetius (gest. 1721), der Herausgeber des Origenes, und Carl de la Rue, gleichfalls Herausgeber des Origenes, die beide darin einig sind, dass eine Harmonie der origenistischen Auferstehungslehre mit dem kirchlichen Dogma sich herstellen lasse, wenn man den Kern derselben im Auge behalte. Versuchen wir deshalb auf Grund der vorhandenen Schriften eine Darstellung dieser Lehre.

Was nun diese Quellen selber betrifft, so ist es entweder Unverstand oder absichtliche Verdrehung, wenn man in Abrede stellt, dass Origenes eine Auferstehung der Todten gelehrt habe. Nach dem Bericht des Eusebius (*hist. eccl. lib.* 6 c. 22) schrieb Origenes in Alexandrien zwei Bücher *περὶ ἀναστάσεως*, von denen noch einige Fragmente vorhanden sind; nach der Mittheilung des Hieronymus *(ap. Ruf. in apol. II. adv. Hier.)* verfasste er zwei Dialoge über den gleichen Gegenstand und ausserdem finden sich zerstreute Bemerkungen hierüber in seiner umfassenden Schrift *περὶ ἀρχῶν*, in seinen *τόμοι* zu Jesajas, zu den Psalmen, zu Matthäus, in seinen 8 Büchern *κατὰ Κελσοῦ*, in seinen Homilieen zu Josua, so dass wir aus diesen gelegentlichen Aeusserungen ein ziemlich vollständiges Bild über den beregten Gegenstand gewinnen. Treten wir darum dem Gegenstande näher und suchen wir die von ihm dargelegten Anschauungen zu entwickeln.

Origenes geht von dem Satze aus, dass die Gewissheit der Auferstehung des Leibes ein wesentliches Moment der *regula fidei* sei und in der ausdrücklichen Bezeugung der Schrift wurzle, ihre Bürgschaft aber in der Auf-

erstehung Christi habe, vgl. *fragm. comment. in ep. ad Titum, Hom.* 8 *in Jos. n.* 4, *Tom.* 17 *in Mtth. n.* 29, *Tom. I. in Joh. n.* 42, *fragm. lib. II. de resurr. ex apol. Pamphili.* Eben darum protestirt er ganz entschieden gegen die doketisch-gnostische Leugnung dieser Auferstehung, weist die ihm angesonnene Behauptung, als participire er selber an dieser Leugnung, unter energischer Berufung auf die Glaubensquellen zurück und sagt: „Niemand schöpfe auf Grund unserer Aeusserungen den Verdacht, als ob auch wir zu denen gehörten, welche, obschon sie sich Christen nennen, trotzdem das durch die Schrift verbürgte Dogma von der Auferstehung leugnen. Wir halten fest an der Lehre der Kirche Christi und an dem ganzen Inhalt der Verheissungen Gottes; denn wir wissen, dass Himmel und Erde vergehen werden und Alles, was darinnen ist, aber die Worte dessen, der im Anfang das Wort und als Gott bei Gott das Wort war, vergehen nicht" (*Tom.* 13 *in Joh. n.* 59. *C. Cels.* V, 22). Dem Celsus gegenüber, der in seiner platonischen Weisheit die Auferstehung als ein Ding der Unmöglichkeit, das mit der christlichen Vorstellung von einem Weltbrand unvereinbar sei, hingestellt und sogar bespöttelt hatte, weil sie eine Wanderung der Seele in einen andern Körper (μετενσωμάτωσις) zur Voraussetzung habe und zum Zweck des Gottschauens in Aussicht gestellt werde, erwidert er (*c. Cels.* V, 14. VII, 32. 33): „Nicht zu diesem Zwecke sind Körper nothwendig; denn was Gott schauen wird, ist nicht das körperliche Auge, sondern der gottebenbildliche, sündenfreie Geist; die Gewissheit der Auferstehung des Leibes liegt vielmehr darin, dass der Geist an einem körperlichen Orte in einer dieser Oertlichkeit entsprechenden körperlichen Umhüllung weilen könne, und gesetzt auch, die Todten stehen nicht wieder auf, so lebt ja doch die Seele fort und nimmt wenn auch nicht diesen Leib so doch einen ätherischen und besseren an. Aber der im Grabe zerfallene nnd vermoderte Leib und zwar derselbe Leib, den wir hier hatten, nicht ein anderer wird auferstehen; denn wenn überhaupt die Leiber auferstehen, so ist kein Zweifel, dass sie darum auferstehen werden, damit wir wieder damit bekleidet werden, und wenn wir je wieder in Körpern leben sollen, so müssen es unsre eignen seyn." *De princ.* II, 10, 1. *De resurr.* II. *Vol.* 1. 34.

Aus diesen Worten geht klar hervor, dass Origenes eine Identität des Auferstehungsleibes mit dem Todesleibe anerkennt und diese Identität des Wesens begründet und verbürgt weiss einerseits durch die bestimmten und klaren Aussprüche der heil Schrift, andererseits durch die Analogie „des Erstgebornen von den Todten, welcher mit demselben Leibe, den

Er aus Maria angenommen, auferstanden ist", sowie durch die göttliche Gerechtigkeit, da es völlig ungerecht wäre, wenn die Seele in einem andern Körper, als in dem, in welchem sie gesündigt oder sich dem Herrn geweiht hat, belohnt oder gestraft würde. „Es darf der Körper", sagt er *de princ.* III, c. 6 n. 6, „den wir hienieden in der Niedrigkeit, Vergänglichkeit und Schwäche haben, nicht als ein anderer gedacht werden, verschieden von dem, welchen wir in der Unvergänglichkeit, Kraft und Herrlichkeit haben werden." Mit besonderem Nachdruck betont er die Dieselbigkeit und Consubstanzialität des Auferstehungsleibes, indem er hervorhebt, dass es völlig ungeeignet erscheinen müsste, dass der Leib, wenn er um Christi willen Wunden erduldet und mit der Seele die Pein der Folter, Gefängniss, Bande, Geisselhiebe, den Tod durch Feuer oder Schwert, die Bisse wilder Thiere, das Kreuz oder andere Qualen ausgestanden hat, für solche Kämpfe einer Belohnung nicht gewürdigt werde; denn wenn blos die Seele, die doch nicht allein gestritten hat, die Krone erlangen sollte, und ihr Organ und Gefäss, das ihr mit grosser Anstrengung gedient hat, von jedem Lohn für Kampf und Sieg ausgeschlossen bliebe, dann wäre es widersinnig, dass das Fleisch, welches den natürlichen bösen Trieben und der ihm inhärirenden Lüsternheit um Christi willen Widerstand geleistet hat, hiebei ebenso wenn nicht mehr als die Seele betheiligt, zur Zeit der Belohnung als unwürdig verworfen und nur die Seele mit der Krone des Sieges geschmückt würde" *(fragm. lib.* I. *de resurr.)*.

Trotz dieser bestimmten, unzweideutigen Ausführungen erhob Methodius (*dial. de resurr. ap. Epiph. haer.* 64) gegen Origenes den Vorwurf, er lehre zwar eine Auferstehung des Körpers, aber nicht des Fleisches, und Hieronymus *(epist.* 59 *ad Avit.)* weiss daran auszusetzen, dass Origenes und seine Anhänger mit Absicht des Ausdruckes „Fleisch" sich nicht bedienten, weil sie unter dem ganz allgemeinen Begriff „Körper" bei weitem etwas Anderes verstünden, als den eigentlichen irdischen Leib des Menschen. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass einzelne Aeusserungen des Origenes Anlass zu solchem Tadel geben; allein wenn man dieselben zusammenhält mit seinen anderweitigen Deductionen und sich gewöhnt, das Einzelne aus dem Ganzen zu erklären, so wird man zu dem Resultat gelangen, dass Origenes nur der grobsinnlichen Auffassung widerstrebt, welche soweit geht, den Auferstehungsleib nicht blos der Substanz nach, sondern auch allen äussern Merkmalen nach identisch mit dem irdischen Leibe seyn zu lassen. Nein

diese durchaus falsche Anschauung reprobirt er ebenso, wie er der unrichtigen Hypothese einer gänzlichen Vernichtung des Fleisches die Behauptung einer blossen Veränderung desselben entgegenstellt und zwar auf Grund der Thatsache, dass Jesus Christus in der Auferstehung seinen Leib wieder angenommen und zum Staunen der seligen Geister mit in den Himmel aufgenommen habe (*fragm. in ps.* 15, *v.* 9). In dieser Beziehung sagt er (*c. Cels.* V, 16. *de princ.* II, 1 — 3. III, 6 n. 5), „dass die Meinung weder die ist, dass der Leib seine vorige Beschaffenheit wieder erhalte, noch auch die, dass das Fleisch nach dem Tode so gänzlich zu Grunde gehe, dass selbst von seiner Substanz nichts mehr übrig bleibe. Es ist vielmehr an dem, dass der Leib eine gänzliche Umwandlung im Tode erleiden muss, da Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht besitzen und das Verwesliche das Unverwesliche nicht erben kann, und es zudem zwecklos wäre, wenn der Körper in seinem dermaligen Zustande auferstehen würde; denn er würde dann auferstehen, um wieder zu sterben. Sein Wesen aber wird bleiben und diese seine Substanz wird zu der von Gott bestimmten Zeit wieder in's Leben gerufen werden, aber sie wird geistig auferstehen d. h. mit Ablegung der Sterblichkeit und Verweslichkeit so zwar, dass das durch den Tod aufgelöste und zu Staub und Erde gewordene Fleisch aus der Erde wieder erweckt und entsprechend dem Verdienst der ihm innewohnenden Seele in die Glorie eines geistigen Lebens versetzt wird."

Diese Auferstehung der Körper wird nicht nur einem Theile der Menschen, sondern der Gesammtheit aller Menschen zu gute kommen (*fragm. lib.* II. *de resurr. lib.* 28 *in Jesaiam*), da es mit der Schrift nicht vereinbar ist, die Gottlosen von derselben auszuschliessen (*comment. in Psalm* I, *v.* 5), vielmehr werden am jüngsten Tage Erde, Meer und Todtenreich ihre Todten alle wiedergeben, wobei zu beachten ist, dass Origenes (*de resurr.* II.) unter Meer jedes Feuchte, unter Todtenreich die Luft und unter Tod die Erde versteht. Denn mit dem Tode stirbt die Seele, die an sich unvergänglich ist, nicht; auch nach ihrem Austritt aus dem Leben behält sie ihr eigenthümliches Wesen und empfängt sofort den Lohn für ihr Verhalten auf der Erde. Die Guten verlassen den Schauplatz ihrer bisherigen Kämpfe und Leiden und gehen von der Sünde gereinigt (*anima, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc scelerum culpa detorserit)* in die Regionen, wo die reinen und ätheri-

schen Körper wohnen. Das Haus ihrer Wallfahrt, der grobe, irdische Körper, die *οἰκία*, die er von *σκῆνος*, dem psychischen Leib unterscheidet, zerfällt im Tode und bleibt im Grabe, aber die Hütte, der innere, feinere Leib, der in der äusserlichen, beschwerenden Hülle verborgen liegt, bleibt erhalten und entwickelt sich zu einem dem Aufenthalt in jenen Regionen entsprechenden geistigen Organ: *ζῇ καὶ ὑπάρχει μετὰ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισμὸν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχή· καὶ τῷ λόγῳ παρίσταται, ὅτι ἡ μὲν καθαρὰ καὶ μὴ βαρουμένη ὑπὸ τῶν τῆς κακίας μολιβδίδων μετέωρος φέρεται ἐπὶ τοὺς τόπους τῶν καθαρωτέρων καὶ αἰθερίων σωμάτων, καταλιποῦσα τὰ τῇδε παχέα σώματα καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς μιάσματα* (*in Mtth.* 17, 29). Der Ort aber, an den die Heiligen unmittelbar nach dem Tode versetzt werden, ist das Paradies, das Origenes bald auf die Erde, bald in eine höhere Region, bald in die künftige neue Erde verlegt (*de princ.* II, 11. III, 6. 8), und dieser Ort ist ein Erziehungsort, eine Schule für die Seelen, da der Zustand, in welchem sie die Welt verlassen, nie so vollkommen ist, dass sie bereits reif und fähig wären, die höchste Seligkeit zu geniessen. Deshalb nennt er diesen ersten Bildungsort vielfach das Läuterungsfeuer, in das alle Heiligen kommen (*qui salvus fit, per ignem salvus fit*) (*in Luc.* 14), und verlegt diesen Bildungsprocess bald vor (*de pr.* II, 11; *in Mtth.* 30, 51), bald nach der Auferstehung (*in Luc.* 14). Diese noch unvollkommenen Seelen werden an diesem Orte geläutert: es wird die der Seele eingepflanzte Sehnsucht nach Weisheit und Wahrheit durch das Brod des Lebens gestillt, der innere Mensch zur göttlichen Grösse erzogen; der vorläufige Umriss der Erkenntniss, welchen die Seele schon in diesem Leben durch Uebung und Erforschung gewonnen hat, wird ausgefüllt und zum frischen, vollendeten Bilde himmlischer Schönheit verklärt. Zuvörderst dringt die Seele ein in das Verständniss der Gründe alles dessen, was auf Erden ist und geschieht, in das Verständniss des Wesens des Menschen, der Seele, des sie bewegenden Geistes und der Gaben des heiligen Geistes; sie lernt die verschiedenen Reiche der Lebendigen, die Gattungen und Arten der Geschöpfe, alle Bildungskraft und Samen der irdischen Natur, den Sinn und Zweck eines jeden Dinges und die göttlichen Gedanken, die in der ganzen sichtbaren Welt und in allen einzelnen Erscheinungen derselben ausgeprägt sind, durchschauen und die Gerichte Gottes über die Welt, die Wege seiner Vorsehung begreifen und die ganze Bedeutung des alten Test., seine geheime Typik, den tiefen mystischen Sinn seiner gesammten Einrichtungen, Vorbilder und Gesetze verstehen. Hat sie dieses erste Stadium

durchlaufen und die nöthigen Erkenntnisse gewonnen, dann geht die Seele, schnelleren oder langsameren Ganges, je nachdem sie mehr oder weniger gereift ist, in das Luftreich über, um dort zu lernen was zu lernen ist, und steigt so successive durch einen Himmelsraum in den andern hinauf, bis sie zuletzt in das Himmelreich selber hineingedrungen ist, wo sie das Wesen und die Gründe aller, auch der himmlischen Dinge verstehen lernt und endlich zum rein Unsichtbaren und Uebersinnlichen gelangt; ist sie soweit fortgeschritten, dass sie nicht mehr Fleisch und Leib, sondern Vernunft und zur Vollendung hindurchgedrungener Geist ist, dann wird sie die vernünftige und intelligible Substanz von Angesicht zu Angesicht schauen, ein Schauen, das sich ganz nach der gewordenen und erschaffenen Natur bemisst, mit welchem die vollkommene Gottähnlichkeit, das höchste Gut, oder die ewige Seligkeit identisch ist (*homil. in Num.* 26, 4. 27, 4. 6. *in Mtth.* 30, 51).

Wenn nun Origenes den Satz aufstellt, es gelange Niemand zur Auferstehung der Gerechten, er habe denn ritterlich gekämpft (*in Mtth.* 17, 33), so ist hier der Gegensatz zu beachten, auf den er reflectirt, und keineswegs der Schluss berechtigt, dass er die Auferstehung der Gottlosen überhaupt in Abrede stelle; ebenso ist seine Aeusserung von der ersten und zweiten Auferstehung, deren erste er auf die Guten, letztere auf die Gottlosen beschränkt, dahin aufzufassen, dass er den Unterschied und die Verschiedenheit des den Gerechten und den Gottlosen eignenden Auferstehungsleibes damit betonen will, keineswegs aber beides im Sinn und Interesse eines falschen Chiliasmus trennt (*lib.* 28. *in Jesaj. Huet. lib.* II. *quaest.* 9 n. 10. *in Mtth.* 14, 9. 17, 35. *in Johann.* I, 42. *in Jerem.* 18, 4). Die Auferstehung selber, welche Gerechte und Gottlose umfasst, wird in Einem Momente erfolgen: denn sie wird nicht durch einen Naturprocess vermittelt, sondern hat ihre wirkende Ursache in dem unmittelbaren Eingreifen der an nichts gebundenen, lediglich durch sich selber bedingten Gottesmacht. Wenn dann in der Schrift von einem letzten Gerichte und einer bei demselben stattfindenden Versammlung aller Völker die Rede ist, so darf weil beides undenkbar wäre diese Aussage weder local noch buchstäblich gefasst werden; vielmehr wird mit ihr die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Menschen, durch welche ihr Gewissen erweckt und alles Heimliche an das Licht gezogen wird, bezeichnet, also ein Act geschildert, der nicht successive, sondern bei Allen zugleich mit Einem Mal und in Einem Augenblick erfolgt. Er wird sich offenbaren

„ante oculos mentis omnium tam bonorum quam malorum. Non in aliquo quidem loco apparebit filius Dei, cum venerit in gloria sua, in altero autem non apparebit, sed sicut fulgur egrediens ab oriente et propterea quod omnia implet apparet usque ad occidentem, sic cum venerit Christus in gloria sua proptereaque ubique futurus est et ipse in conspectu omnium erit ubique et omnes ubique erunt in conspectu ipsius et sic constituentur ante sedem gloriae ejus, hoc est ante regnum ejus et potestatem dominationis ipsius“ (*in Mtth.* 34 *c.* 70).

Um nun diese Auferstehung und Restitution des menschlichen Leibes, die ein unbegreifliches Wunder der Allmacht Gottes ist, klar zu machen und zum Verständniss zu bringen, weist Origenes auf Analogieen in dem Gebiete des Naturlebens hin, daraus nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die dereinstige Realität der Auferstehung begründend. Nach seiner Anschauung gibt es vier Elemente, aus denen alle irdischen Dinge und demgemäss auch der menschliche Körper zusammengesetzt sind; diese sind: Erde, Luft, Feuer und Wasser. Von der Erde stammt das Fleisch, von der Luft der Odem, vom Feuer die Wärme und vom Wasser die Feuchtigkeit des Körpers, der selber so flüssig ist, dass trotz der Dieselbigkeit seiner Gestalt er doch in einem fortwährenden Wechsel sich befindet und kaum einige Tage denselben Stoff beibehält (*c. Cels.* IV, 57), während seine Gestalt der eigentliche Charakter des Menschen, das Gepräge ist, welches die Seele dem Leibe aufdrückt, das Bleibende und Constante in dem beständigen Wechsel, dem er unterstellt ist. Legt nun die Seele τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον ab, dann kehren seine Bestandtheile allmählich *ad matrices suas substantias* zurück, so zwar dass das Fleisch in Staub zerfällt, der Odem in der Luft verschwimmt, die Wärme in den Aether aufsteigt und die Feuchtigkeiten sich niedersenken. Aber in jedem Leibe liegt ein Lebenskeim, ein Bildungstrieb und eine Bildungskraft, die unzerstörbar und das eigentliche Wesen desselben ist; in diesem Bildungstrieb des menschlichen Körpers, *in ratione humanorum corporum* sind gewisse ursprüngliche Ansätze einer künftigen Auferstehung, *quaedam surgendi antiqua principia*, die als das Innerste des Körpers, als Keimstoff der Todten, als *seminarium mortuorum* im Schooss der Erde genährt werden. Wie nemlich das Samenkorn in die Erde gesäet wird und, nachdem es in der Tiefe erstorben ist, als Halm und Aehre hervorwächst vermöge der ihm innewohnenden Keimkraft, welche Erde, Feuchtigkeit, Luft und Wärme anzieht und dadurch das Korn zum Halm und zur Aehre entwickelt —, so fällt auch

der menschliche Leib als Samenkorn in die Erde, um darin zu verwesen; aber das, was gesäet wird, ist nicht der Leib, der wieder hervorkommen soll, da derselbe im Grabe vermodert und zu Staub wird, sondern die allmächtige Kraft Gottes entwickelt mittelst Anziehung verwandter Stoffe aus jenem die vegetabilischen und übrigen animalischen Gebilde an Kraft überragenden Bildungskeim einen neuen Leib, welcher der Eigenthümlichkeit der verklärten Seele entspricht und der Ausdruck ihres Wesens ist, einen geistigen Leib, welcher das Irdische, Herbe und Sterbliche abgestreift hat und zum Aufenthalt in den himmlischen Regionen passt (*λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ c. Cels.* 7, 32. *de princ.* II, 10, 3), so dass also nicht derselbe körperliche Stoff, den wir jetzt an uns tragen, *τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*, nicht der materielle Organismus mit all' seinen Gliedern und Bestandtheilen aufersteht, sondern eine unendlich vergeistigte und verklärte Leibesgestalt; *τὸ εἶδος ταὐτὸν ἔσται· σάρξ μὲν οὐκέτι ἔσται· ἀλλ' ὅπερ ποτὲ χαρακτηρίζετο ἐν σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.*

Es ist demnach dieselbe Gestalt, freilich unendlich verherrlicht und aller Schwachheit und Mängel entkleidet, welche aus diesem Bildungskeim hervorgeht, den Origenes mit den Ausdrücken *λόγος σπέρματος* oder *σπερματικός* oder *λόγος ἐγκείμενος* bezeichnet, die Hieronymus mit *ratio insita, quae substantiam continet corporalem* wiedergibt. Dieser *λόγος* ist ihm das über allen Stoffwechsel erhabene Seyns- und Lebensprincip des menschlichen Leibes, die eigentliche *ἐντεριώνη* des Leibes, die einerseits von den Wandlungen, denen der Körper unterworfen ist, ebenso unberührt bleibt, wie andererseits von der Macht des Todes und der Verwesung, da sie durch göttliche Einwirkung in und mit der Körpersubstanz bewahrt die ihr eigenthümliche Kraft bis zum Tag des Gerichtes in ruhender Activität erhält, um dann den vermoderten und zu Staub gewordenen Leib wieder aus der Erde zu wecken, herzustellen und umzubilden. „*Quibus (corporibus) insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigit ea de terra et restituit ac reparat.*“ *De prin.* II, 10, 3.

Wie kam aber Origenes zu der Idee vom *λόγος σπερματικός*, die doch in der Schrift selber keinen positiven Untergrund hat, wenn man nicht etwa den paulinischen Ausdruck 1 Cor. 15, 44 *σῶμα ψυχικόν* als Voraussetzung dieser Idee gelten lassen will? Aber erwägen

wir, dass Origenes in seiner Gedankentiefe ebenso sehr gegen den Ebionitismus wie gegen den Gnosticismus Front machte und doch von den Ideen beider nicht unberührt blieb, dass er insbesondere das Christenthum gegen die Angriffe eines Mani, Marcion, Valentin u. A., die die Auferstehung des Fleisches geradezu leugneten, vertheidigte, dass er ferner in seinen Deductionen sich an die stoische Philosophie, für welche der λόγος σπερματικός ebenso charakteristisch ist, wie für Plato die Idee und für die Aristotelische Philosophie der Begriff der Energie, anlehnte: so werden wir zu der Annahme veranlasst, dass er letzterer den Ausdruck entlehnte, nur dass er nicht wie jene dabei von dem Grundsatz ausging, dass Alles, was wirklich ist, körperlich seyn und in Folge dessen auch der λόγ. σπερμ. als etwas rein Körperliches gefasst werden müsse, sondern dass er aus dem Gebiet des natürlichen Seyns in die höhere Sphäre des geistigen Seyns übertritt und obschon er einen Uebergang des λόγ. σπερμ. von den Eltern auf die Kinder vermittelst der Zeugung statuirt (*in Joh. t.* 20, 2), doch besonders geistige Bildungskeime festhält, unter welchen er diejenigen Anlagen versteht, welche die Seele, wenn sie sich mit dem Körper vereint, mitbringt und die sich in Folge freier Ausbildung und Entwicklung zur ethischen Bestimmtheit und geistigen Individualität entfalten. Aber trotzdem werden wir den λόγ. σπερμ. nicht mit der ψυχή identificiren dürfen, wenn auch Origenes die ψυχή als das Lebensprincip fasst, welches den todten Stoff des Leibes durchdringt und belebt (*de princ.* III, 4), welches wohl zu unterscheiden ist von der höhern vernünftigen Seele und im Blute seinen Sitz hat, am Körper haftet und eine mehr materielle Substanz, die physische Lebenskraft ist (ἡ ἐνυπαρχούση τοῖς σώμασιν φύσις, ἡ ψυχή, *anima inferior*, *corporalis*, *anima carnis per totam carnem diffusa*, *vitam praestat carni*, *spiritus materialis*, *vitalis*). Von dieser ψυχή unterscheidet er genau die λογικὴ ψυχή, den λόγος, das πνεῦμα, welches der edelste Theil des menschlichen Wesens, das Hegemonische in ihm, sein eigentliches Selbst ausmacht, dessen Kräfte ἡ γνωστικὴ δύναμις, κριτική, τὸ νοητικόν, τὸ διανοητικόν sind, die er näher als λόγοι σπερματικοί, σπέρματα νοητά, πνεύματα, σωτήρια bezeichnet (*de prin.* II, 4. *in Joh.* 20, 3. 5). Allein demungeachtet lässt sich nicht evident nachweisen, ob Origenes den λόγ. σπερμ. von der materiellen Seele klar unterscheidet, und wenn dies der Fall ist, in welcher Weise er diesen Unterschied feststellt. Wir werden uns deshalb bescheiden und auf eine durchaus verständ-

liche Darlegung des Begriffs und Wesens desselben verzichten müssen.

Wie aber Origenes auf der einen Seite gegen häretische Leugnung des Auferstehungsdogma eine Lanze zu brechen und dem Irrthum die Wahrheit des Schriftzeugnisses entgegenzustellen hatte, so sah er sich auf der andern Seite genöthigt, Vorstellungen in den Kreisen solcher, die das Dogma im Princip anerkannten, zu begegnen, die geeignet waren, das Dogma selber seiner höhern, geistigen Bedeutung zu entkleiden und so gewissermassen illusorisch zu machen. Da trat denn vor Allem die Frage nach dem Verhältniss des Auferstehungsleibes zu dem jetzigen, die Frage: ist derselbe in jeder Beziehung mit dem gegenwärtigen identisch, so dass er mit ihm Fleisch und Bein, Gliederbau und Gesichtsbildung und alle Bedürfnisse mit ihm gemein hat? eine Frage, die so crass und widersinnig sie an sich ist doch vielfach ventilirt wurde, an ihn heran und er durfte sich der Beantwortung derselben nicht entziehen.

Es erhoben sich nemlich Stimmen inmitten der Christengemeinde selber, welche diese Identität sich in einer Weise zurechtlegten und den chiliastischen Träumereien jener Zeit in der Art beipflichteten, dass sie die Anschauung vertraten, es werde derselbe Leib, mit dem wir jetzt bekleidet sind, in seiner ganzen Wesenheit (τῆς οὐσίας αὐτῶν ὅλης ἀνάστασις) aus dem Grab erstehen und die Auferstehung sich sogar auf das Blut erstrecken, welches aus einer geöffneten Ader geflossen, auf alle Fleischtheile und Haare, welche je gewachsen; Stimmen, welche wenn sie auch nicht so weit gingen und mit ihren Gedanken etwas tiefer gruben, doch eine Auferstehung des Leibes in dem Zustand, in dem er sich beim Sterben befand (τὸ ἐπὶ τέλει ἡμῶν ἀναστήσεσθαι σῶμα *Orig. l.* II. *qu.* 11, 22 bei *Huet.*; *de princ.* II, 10, 1. 11, 2), befürworteten. Gegen diese widersinnigen Ansichten, die nur Nachklänge der stoischen Lehre von der stetigen Wiederherstellung der Welt nach dem jedesmaligen Weltbrand in einem dem frühern völlig gleichen Zustande sind, gegen diese Sophismen, welche aus der platonischen und pythagoreischen Philosophie, die von einer Restitution der Vorgänge und Erscheinungen der Welt bei der Rückkehr der Gestirne zu ihren ersten Stationen weiss (*c. Cels.* V, 20. 21), entlehnt sind, tritt nun Origenes energisch auf, indem er sie *ad absurdum* führt. Diesen oberflächlich Urtheilenden, die er mit Recht als *homines simpliciores*, ἁπλούστεροι, φιλοσάρκοι bezeichnet, bemerkt er zunächst *c. Cels.* V, 18: „οὔτε μὲν

ἡμεῖς οὔτε τὰ θεῖα γράμματα αὐταῖς φησι σαρξὶ, μηδεμίαν μεταβολὴν ἀνειληφυίαις τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον, ζήσεσθαι τοὺς πάλαι ἀποθανόντας, ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδύντας“ und erwidert, dass wie die Natur des Leibes veränderlich ist, so auch der Leib selber wandelbar sei, dass wenn die Auferstandenen mit einem von dem Todesleibe nicht verschiedenen Leibe umkleidet würden und demgemäss wieder mit Füssen wandeln, mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen arbeiten, einen unersättlichen Bauch und einen Magen zur Verdauung der Speisen haben würden, folgerichtig auch dies der Fall seyn müsste, dass sie Nahrung zu sich nehmen, in eheliche Gemeinschaft wieder eintreten als in ein Bedürfniss ihrer Natur, verschiedene und mannichfaltige Bedürfnisse befriedigen, womit die irdische Unvollkommenheit und das Stückwerk des Lebens von neuem beginnen würde. Er sagt *in Ps.* I, v. 5: „χρὴ σῶσαί τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν καὶ φυλάξασθαι ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ θεοῦ ἀναξίων“, und beruft sich namentlich auf die Analogie aus dem Naturleben, indem er bemerkt: „Wie die Aehre oder der Baum, welche sich aus dem Samenkorn entwickeln, etwas von dem Samenkorn Verschiedenes sind, so wird auch der Leib nach der Auferstehung ein anderer seyn, als er früher gewesen ist; wie ein erstorbenes Getreidekorn nicht wieder zu einem Getreidekorn wird, so wird auch der Leib, nachdem er verwest ist, seine frühere Beschaffenheit nicht wieder erlangen“ (*c. Cels.* V, 23).

Zum Beweise für diese seine Deductionen beruft sich nun Origenes auf die Aussprüche der Apostel, die, wenn sie auch nicht eine vollständig umfassende Auseinandersetzung über diese wichtige Frage geben, doch der Art sind, dass sie eine Verschiedenheit des Auferstehungsleibes von dem jetzigen als unwiderlegliches Dogma aufstellen und der gegentheiligen widersinnigen Annahme keine Nahrung geben (*c. Cels.* V, 19). Er betont ferner, dass nur eine solche Theorie, wie sie der Apostel gibt, dem tiefinnerlichen Sehnen und Bedürfen des Menschen genüge, da seine Seele sich keineswegs nach dem in Verwesung übergegangenen Leibe (τὸ σεσηβὸς σῶμα) sehne, sondern obschon sie zum Zweck der Bewegung im Raume (διὰ τὰς τοπικὰς μεταβάσεις) eines Körpers bedürfe doch durch nüchternes und reifliches Nachdenken (μεμελετηκυῖα τὴν σοφίαν) die Erkenntniss besitze, dass die *οἰκία* verschieden seyn müsse von dem *σκῆνος*, in welchem die Gerechten sich beschwert fühlen und seufzen, von dem Verlangen erfüllt, dessen nicht entkleidet, sondern damit überkleidet zu werden so zwar, dass in Folge solcher Ueberkleidung das Sterbliche

vom Leben verschlungen wird (*c. Cels.* V, 19): *εἰδότες, ὅτι ἡ τῇ ἑαυτῆς φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχὴ ἐν παντὶ σωματικῷ τόπῳ τυγχάνουσα δέεται σώματος οἰκείου τῇ φύσει τῷ τόπῳ ἐκείνῳ, ὅπερ ὅπου μὲν φόρει ἀπεκδυσαμένη τὸ πρότερον ἀναγκαῖον μὲν, πέρισσον δὲ ὡς πρὸς τὰ δεύτερα· ὅπου δὲ ἐνδυσαμένη ᾧ πρότερον εἶχε, δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους* (*c. Cels.* VII, 32). Aus diesen Aeusserungen des Origenes geht soviel klar hervor, dass er bei aller Treue gegen das Schriftwort, welches den Auferstehungsleib als einen dem jetzigen homogenen und doch bedeutend von ihm verschiedenen bezeichnet, doch das Jenseits mehr local auffasst und daher den Leib der Auferstehung räumlich beschränkt; er redet von ätherischen, reineren, himmlischen Räumlichkeiten, welche die Seele bewohnt, weshalb sie auch mit einer feineren, edleren, zarteren Hülle umkleidet seyn muss; er spricht von der Bestimmung des Menschen die Gottähnlichkeit zu erlangen und begründet daraus die Nothwendigkeit, dass der Mensch mit einem andern Leibe angethan werde (*de princ.* III, 6, 1).

Aber wie er sich nun diese Verschiedenheit zwischen dem Leib der Auferstehung und dem jetzigen denkt, darüber geben seine Worte kein völlig klares Bild. Das ist constatirt, dass er die wesentliche Identität beider entschieden festhält und eine Alterirung des Wesens des Leibes entschieden in Abrede stellt; aber wenn er nun diesem Auferstehungsleibe Eigenschaften vindicirt, die dieser Identität des Wesens geradezu Eintrag thun, so geräth er mit sich selber in Disharmonie. Suchen wir das Wichtigste in dieser Sache hervorzuheben. Wir haben oben von dem *λόγος σπερματικός* geredet; die Unveränderlichkeit desselben ist ein wesentliches Moment seiner Theorie, wozu noch kommt, dass er die Fortdauer der Körpersubstanz bis zur allgemeinen Apokatastasis behauptet und trotzdem, dass er eine dereinstige Vernichtung der Körperlichkeit als wohlbegründet anerkennt, doch diese nicht als einen urplötzlich eintretenden Act denkt, sondern als eine in successiver Entwicklung begriffene Auflösung und Verklärung der Materie, als einen allmählichen Uebergang derselben in das Geistige, bis sie zuletzt in das göttliche Wesen verwandelt wird (*caro nostra in gloriam corporis proficit spiritalis*). Ein weiteres Moment in seiner theologischen Auffassung ist das durch alle mit dem Körper vor sich gehenden Veränderungen nicht im Mindesten berührt werdende *εἶδος τοῦ σώματος*, welches er *τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα* nennt. Was dieses *εἶδος* sei, sagt er uns sel-

ber: es ist der Typus oder das eigenthümliche Gepräge im Aeussern eines jeden Menschen, welches ihn als Individuum von dem andern unterscheidet und für Andere kenntlich macht. Von ihm bemerkt er: *ὥσπερ τὸ εἶδός ἐστι μεχρὶ τοῦ τέρατος κἂν οἱ χαρακτῆρες δοκῶσι πολλὴν ἔχειν παραλλαγήν, οὕτως νοητέον καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος, εἶδος ταὐτὸν εἶναι τῷ μέλλοντι, πλείστης ὅσης ἐσομένης τῆς ἐπὶ κάλλιον μεταβολῆς* (*in Ps.* I, v. 5). Es ist also dieses *εἶδος* identisch mit dem künftigen Typus des Leibes und wird keineswegs durch den Tod vernichtet, sondern nur vergeistigt, es erfährt im Tode eine Umwandlung zum Schöneren, während die materiellen Bestandtheile des Leibes, die nur das Substrat des Körpers bilden, nicht aber seine wahre Substanz sind (*materiam intelligimus, quae subjecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt*, *de princ.* II, 1, 4), nicht dieselben bleiben, da sie ihrem Wesen nach formlos sind und nur in der concreten Erscheinung in einer bestimmten Form und Qualität sich zeigen und zudem in alle möglichen und denkbaren Bildungen und Gestaltungen sich fügen, und endlich von den Einflüssen der äussern Welt abhängig sind. Es wird demgemäss der irdische Leib ein geistiger werden und Reinheit (*puritas*), Feinheit (*subtilitas*) und Herrlichkeit (*gloria*) anziehen. Dieses *σῶμα πνευματικόν* ist *σῶμα αἰθέριον*, entkleidet der *ὕλη γηΐνη*, wie die Engel selber feinere Lichtkörper haben. Natürlich haben diese *σώματα πνευματικὰ αἰθέρια* minder dieselbe Form und Gestalt, wie die irdischen Körper: sie haben nicht mehr die Dichtigkeit des Fleisches, die Stärke der Nerven, das Flüssigseyn des Blutes, die Härte der Knochen, das Geflecht der Adern; *soliditas carnium, sanguinis liquor, crassitudo nervorum venarumque perplexio et ossium durities denegatur.* Denn es hört die Geburt der Menschen vom Weibe auf; die Empfindung sinnlicher Regungen hat ein Ende (*de resurr. lib.* II., *de princ.* II, 10, 3); in Folge dessen gibt es keine durch Familiengemeinschaft und Verwandtschaft begründeten Beziehungen mehr; nur ein *ἀνάλογον τῷ καὶ τον σωτῆρα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ* statuirt Origenes, dahin gehend, dass zwischen Eltern und Kindern nähere Beziehungen stattfinden (*in Mth.* 17, 33). Wesentlich den biblischen Aussprüchen gemäss bewegt sich nun Origenes bei der Beschreibung des Auferstehungsleibes, indem er sowol die Differenzirung der Geschlechter wie die Differenz der Alter als in der Ewigkeit aufgehoben hinstellt, womit selbstverständlich gegeben ist, dass auch keine Entwicklung der Menschen nach Altersstufen mehr stattfindet, weil eben die Zeit verschlungen ist von der Ewigkeit, dass

der Unterschied von Männern und Frauen, von Greisen und Kindern beseitigt ist, dass ebenso eine eheliche Verbindung und Gemeinschaft nicht mehr gegründet wird. Im weiteren Verfolge hebt er hervor, dass dieser Leib allen Unförmlichkeiten, Schwächen und Gebrechen entnommen, von allen dem irdischen Leibe anhaftenden Bedürfnissen völlig frei, weil unverweslich und voll Kraft ist; bliebe jener Leib sterblich, schwächlich und gebrechlich, dann wäre seine Wiedererweckung illusorisch, zwecklos und überflüssig, dann wäre seine völlige Vernichtung ein Trost und eine Wohlthat. Daraus folgt, dass ihm auch die äusseren Sinne und Organe, deren er zur Bethätigung des Lebens in seinem Erdendaseyn bedarf, gänzlich fehlen und dass wenn in dem Gleichnisse von dem reichen Mann von der Zunge und dem Finger die Rede ist, dies nicht von der Zeit nach der Auferstehung gelten kann, sondern unzweifelhaft Bezug hat auf die Umhüllung, welche die Seele in dem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung des Leibes zu ihrer Selbstbethätigung braucht und die allerdings dem dichteren Erdenkörper ähnlich seyn mag. Aber nach der Auferstehung fallen diese Organe weg, da das *σῶμα πνευματικόν* deren nimmer bedarf; *σὰρξ οὐκέτι, ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι* (*in Ps.* I, v. 5). Darum spricht Or. den Gedanken aus (*Hieron. ep. ad Pammach.* 38): „*Nunc oculis videmus, auribus audimus, manibus agimus, pedibus ambulamus; in illo autem corpore spirituali toti videbimus, toti audiemus, toti operabimur, toti ambulabimus, et transfigurabit dominus corpus humilitatis nostrae conforme corpori suae gloriae.*“

Eine eigenthümliche, lediglich der platonischen Philosophie, welche die sphärische Gestalt als die allseitig vollendete und der geläuterten Creatur am besten entsprechende ansah, entlehnte, bei Hieronymus, Antipater und Nicephorus gleichfalls wiederkehrende Anschauung, die indess nur an einer Stelle (*περὶ εὐχῆς* n. 31) sich findet, ist die, dass die Leiber der Himmlischen eine runde, sphärische Gestalt haben. Nicht minder kühn ist Origenes in der allegorisch-mystischen Interpretation, indem er hier so weit geht (*hom.* zu Num. 17), den Stab Aarons geradezu als Vorbild des Auferstehungsleibes aufzufassen und deshalb die Eigenschaften des ersteren auf den letzteren *mutatis mutandis* überzutragen. Von jenem heisst es: „*germinabit virga ejus; et produxit frondes et protulit flores et germinavit nuces. Quid igitur est, quod ex iis colligere et contemplari debeamus? Primo omnium resurrectionis ex mortuis sacramentum. Virga enim arida germinat, cum corpus exstinctum coeperit reviviscere. Quae sunt*

autem quatuor ista, quae resurgenti corpori praestabuntur? Ut seminatum in corruptione exsurgat in incorruptione, et seminatum in infirmitate surgat in virtute, et seminatum in ignominia surgat in gloria, et seminatum corpus animale surgat corpus spirituale.“

Obschon nun Origenes das *σῶμα πνευματικὸν αἰθέριον* allen Gestorbenen ohne Ausnahme vindicirt, so lässt er doch die Beschaffenheit dieses *σῶμα*, den Grad seiner Würde und Klarheit durch die Würdigkeit der Seele bedingt seyn; obgleich die Auferstehungskörper unverweslich bleiben und selbst durch die Höllenstrafen nicht zerstört werden können, so findet doch ein Unterschied zwischen den Leibern der Gerechten und denen der Gottlosen statt; *qualis fuerit uniuscujusque vita, talis erit et resurrectio ejus* (*de resurr.* II.). Dieser Unterschied aber geht dahin, dass die Körper der Guten, welche hienieden rein und unbefleckt gelebt haben, glanz- und lichtvolle, lichthelle, engelgleiche *(lucida et gloriosa)* Organe, die Leiber der Gottlosen aber, welche auf Erden die Finsterniss des Irrthums und die Nacht der Unwissenheit liebten, minder strahlende, ja dunkle, hässliche und finstere (*obscura et atra, de princ.* III, 10, 8) Organe seyn werden, so dass einerseits der innere Zustand der Seelen sich auch in der äusseren Hülle abspiegelt, andererseits die Leiber der Frommen in den Wohnungen der Seligen, die der Gottlosen dagegen an dem Ort der Pein sich finden, ohne durch diese Qual vernichtet oder aufgelöst zu werden. Dabei statuirt Origenes eine Verschiedenheit der lichten Körper von einander je nach dem Grad der Tugend ebenso, wie er eine Verschiedenheit der finstern Körper nach dem Grad der sittlichen Verwerflichkeit annimmt (*de resurr.* II., *de princ.* II, 10, 2. 3).

Da nun aber Origenes mit seiner Idee von der Gottähnlichkeit des Menschen, die das letzte und höchste Stadium der Entwicklung der Menschheit ist, mit welcher das Ende in den Anfang zurückkehrt, die Körperlichkeit nicht zusammenreimen konnte, so musste er die völlige Vernichtung der Materie, also auch der geistigen Körper mit in sein System aufnehmen und den Satz aufstellen: *si omnia sine corpore vixerint, consumitur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando facta est de nihilo* (*de princ.* III, 6, 1), woraus sich ergibt, dass obschon Origenes die Idee der ewigen Seligkeit am reinsten und würdigsten auffasste, er doch darin irrt, dass er die ewige Existenz der auferstandenen Leiber negirt und die Ewigkeit der Höllenstrafen, als völlig unvereinbar mit dem Wesen Gottes, in welchem Gerechtigkeit und Liebe identisch sind, geradezu verwirft.

Seine ganze Eschatologie, welche viel Wahres enthält, ist von der neuplatonischen Philosophie durchweht, deren Ideen er in seine christliche Anschauung hineingetragen hat, wodurch in seine Lehre von der Auferstehung Irrthümer sich einschlichen, Verirrungen, die der Ehrerbietung vor diesem grossen, gewaltigen Geiste doch kaum Eintrag thun, da durch dieselben das Streben nach immer klarerer Erfassung der biblischen Wahrheit hindurchblickt, das Streben eines Mannes, der mit aufopfernder Liebe alle seine Kräfte hingab im Dienste des Herrn an der Gemeinde und für die Gemeinde.

Das Oberammergauer Passionsspiel.

Mit Bezug auf W. Dubbers (Pfarrer in Nimburg in Baden), Das Oberammergauer Passionsspiel, nach seiner geschichtlichen, künstlerischen, ethischen und kulturhistorischen Bedeutung und unter Berücksichtigung älterer und neuerer Kritik dargestellt. Frankfurt a. M. (Heyder & Zimmer) 1872. VIII u. 197 S.

Von

Pfarrer *Lic. theol.* **Krummel.**

Das Oberammergauer Passionsspiel zieht seit den letzten Jahrzehenden die Aufmerksamkeit in steigendem Masse auf sich; es ist im letzten Sommer von etwa 50,000 Festgästen besucht gewesen, in allen öffentlichen Blättern angekündigt, besprochen und fast ausnahmslos gerühmt und empfohlen worden. Auf solche Publicationen ist nun nicht allzu viel Gewicht zu legen und ich muss gestehen, ein gewisses Misstrauen, das ich trotz alle dem bewahrt, hat mich abgehalten, dem grossen Wallfahrtszuge dorthin mich anzuschliessen. Ich dachte mir das Spiel erstens für einen Protestanten zu stark katholisch gefärbt und zweitens in künstlerischer Hinsicht den an eine solche Vorstellung zu stellenden Anforderungen zu wenig entsprechend, als dass ich mich zu einer solchen Reise hätte entschliessen mögen; damit vereinigte sich bei mir eine gewisse Furcht, es möchte mir die ehrfurchtsvolle Scheu, die ich vor dem erhabenen Drama, wie es vor 1800 Jahren vorgegangen, in meinem Herzen hege, durch eine wenn auch nur theilweise unbefriedigende Aufführung desselben auf der Schaubühne statt gehoben, vielmehr vermindert werden. Ich freue mich, aus dem vorliegenden Büchlein eines Anderen belehrt worden zu seyn und aus unpartheiischem und sachverständigem Munde ein: Komm und sieh! und ein: Sei nicht ungläubig, sondern gläubig! vernommen zu haben. So will ich auch nicht ver-

säumen, dem Wunsche des Verf.'s zu entsprechen und, in der Hoffnung, etwa im J. 1880 selbst ein Augen- und Ohrenzeuge dieses berühmten Passionsspieles seyn zu können, auf sein Büchlein als ein vortreffliches Hülfsmittel zur rechten Kenntniss und Beurtheilung desselben hinzuweisen.

Hiebei glaube ich zuerst bemerken zu sollen, dass der Verf. nicht etwa katholischer, sondern evangelisch-protestantischer Geistlicher und zwar von gut oder einfach bibelgläubiger Richtung ist. Es ist von Wichtigkeit, dieses zu beachten. Bei einem katholischen Geistlichen könnte man annehmen, dass sein Urtheil ein zu Gunsten seiner Kirche gefärbtes wäre, bei einem Theologen kritischer Richtung, dass es ihm an der für die Beurtheilung einer Kunstschöpfung unerlässlichen Wärme der Empfindung fehle, bei einem blossen Künstler und Nichttheologen, dass er sich zu viel an die Aussenseiten der Sache halten möchte. Die Lebensstellung und der religiöse Standpunkt des Verf.'s erwecken von vorn herein ein günstiges Vorurtheil für sein Buch, und ein Leser desselben kann dies Vorurtheil nur in allen Theilen bestätigen.

Es ist in 5 Abschnitte getheilt. Im ersten wird einiges Geographische und Historische über das schon den Römern bekannte, in reizender Gebirgsgegend gelegene Oberammergauer Thal mitgetheilt, die Reise dahin, etwa 20 Stunden südlich von München, beschrieben und das ganze Passionsspiel mit seinen 17 einzelnen Vorstellungen, seiner Scenerie und dem ganzen Verlaufe des Drama's in lebendig anschaulicher Weise vor die Augen geführt. Auch der Text von Allem, was dabei gesungen wird, ist beigedruckt; der Text von dem, was im Verlaufe der etwa 10 Stunden, in zwei Abtheilungen in Anspruch nehmenden Handlung gesprochen wird, konnte von dem Verf. nicht erlangt werden, er ist ein Geheimniss des Oberammergauer Gemeinderathes. Höchst Interessantes aber, zum Anschauen und Anhören Einladendes wird hier berichtet. Das im Freien liegende Amphitheater fasst 6000 Zuschauer; die etwa 90 Fuss lange und tiefe Schaubühne versetzt nach Jerusalem, dessen Strassen weithin sichtbar werden, im Vordergrunde rechts der Palast des Hannas und links derjenige des Pontius Pilatus. „Der Blick wird aber dadurch nicht beschränkt, er schweift über die Bühne hinaus, nicht in eine gemalte, sondern in eine wirkliche Landschaft. Und einen grossartigen, feierlichen Eindruck macht dieser Blick: rechts sieht man sanfte Bergesformen, die bis zur Spitze mit grünen Wiesen und freundlichem Gehölz bedeckt sind und anmuthig über das Frontispice der Mittelbühne emporragen; links breiten sich die Wiesen, auf denen man kleine Heustadel und zwi-

schen diesen weidende Kühe in der Ferne erblickt, ringsum aus, bis auf den Bergen durch den dichten Schatten der finstern Tannenstrecken das liebliche Wiesengrün abgebrochen wird, während die Berge selbst in imposanter Weise sich erheben und in dem Kofel majestätisch ihr Haupt bis zu den Wolken emporstrecken.“ Um 8 Uhr Morgens wird mit drei Böllerschüssen das Zeichen zum Beginn der Vorstellung gegeben (wozu man sich für 3 fl. bis herab auf 30 kr. seinen Platz nimmt) und die lautlos gewordene Menschenmenge vernimmt die ernsten, edlen Töne einer Ouvertürenmusik. Während dieser stellt sich ein aus 19 Personen, 6 Sängern, 12 Sängerinnen und dem Choragen bestehender Chor in dem Proscenium auf, in lange buntfarbige Tuniken gekleidet, mit weissem Ueberwurf und weitem farbigem Mantel darüber, einen metallenen Stirnreif um das Haupt und Sandalen an den Füssen, und erklärt in Recitativ und Gesang das grosse und erhabene Schauspiel, das der Zuschauer wartet; der Chorführer:

„Wirf zum heiligen Staunen dich nieder,
Von Gottes Fluch gebeugtes Geschlecht!
Friede dir! — Aus Zion Gnade wieder!
Nicht ewig zürnet er,
Der Beleidigte, — ist sein Zürnen gleich gerecht.
  Ich will, — so spricht der Herr —
  Den Tod des Sünders nicht; vergeben
  Will ich ihm; — er soll leben!
  Versöhnen wird ihn meines Sohnes Blut!“ —

der ganze Chor:

„Preis, Anbetung, Freudenthränen, Ew'ger, dir!
Die Menschheit ist verbannt aus Eden's Au'n,
Von Sünd' umnachtet und von Todesgrau'n.
Ihr ist zum Lebensbaum der Eingang, ach! versperrt.
Es drohet in des Cherubs Hand das Flammenschwert.“

Sofort hebt sich der Vorhang der Mittelbühne und zeigt in zwei lebenden Bildern, deren Bedeutung durch Chorgesang erklärt wird, nach einander die Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradiese und sodann ein hohes leeres Kreuz von anbetenden Gestalten umringt. Bei diesem letzteren Anblicke sinkt auch der Chor anbetend auf die Knie; nach einer Weile erhebt er sich wieder, singt rasch vortretend:

„Folget dem Versöhner nun zur Seite,
Bis er seinen rauhen Dornenpfad
Durchgelaufen und im heissen Streite
Blutend für uns ausgekämpfet hat“

und nun erst beginnen, nach diesem Vorspiele, die eigentlichen Vorstellungen. Die erste zeigt den von etwa 300 Personen ausgeführten Einzug Jesu in Jerusalem und bei einer zweiten Hebung des Vorhanges die Tempelreinigung. Man muss, um

den weiteren Verlauf der Handlung richtig zu verstehen, auf diese letztere Scene seine besondere Aufmerksamkeit richten; denn auf sie ist die ganze Weiterentwicklung des Drama's gegründet. Die Oberammergauer stellen sich die grosse Katastrophe im Leben Jesu so vor: die Priester und Tempelhändler sind über sein Auftreten im Tempel, das Umstürzen der Wechslertische und das Hinaustreiben der Taubenkrämer völlig in Wuth versetzt; sie schreien „Rache, Rache“ und wiegeln, um den angeblich an dem mosaischen Gesetze begangenen Frevel zu rächen, die Obersten und das Volk gegen Jesum auf; Einer der Tempelkrämer, der den Judas kennt, macht den Vorschlag, diesen durch Bestechung zu gewinnen und zum Verrathe seines Meisters zu bringen.

Der hohe Rath stimmt diesem Vorschlage bei, dies zeigt die zweite Vorstellung, die das ganze Collegium mit seiner stürmischen Verhandlung vorführt. Sie wird aber, wie alle nachfolgenden, einerseits durch passende Chorgesänge erklärt und anderseits durch eine alttestamentliche Type, hier die Vorführung des Verkaufes Joseph's durch seine Brüder in einem lebenden Bilde, eingeleitet. Vorst. 3 bringt den Abschied und die Salbung Jesu in Bethanien, als alttest. Vorbilder den Abschied des jungen Tobias von seinen Eltern und die Klage der Braut des Hohenliedes. In Vorst. 4 sind wir wieder nach Jerusalem versetzt, nachdem wir im Vorbilde die Königin Vasthi von Ahasverus verstossen und die Esther an ihre Stelle erhoben gesehen; Jesus weint über die heilige Stadt und verkündigt ihr Gericht; er trifft die nöthigen Anordnungen zur Feier des Osterfestes, und hier tritt Judas wieder in den Vordergrund, wie er, der sich in Bethanien über die kostbare Salbe der Maria aufgehalten, die Bemerkung machte: „Wie gut kämen uns jetzt die für jenes Nardenöl verschwendeten 300 Denare!“ Jesus weist ihn sanft zurecht, Judas aber meint, bei diesem Verschwender möchte er nicht länger Säckelmeister und Jünger seyn, und bald naht sich ihm der bestellte Tempelkrämer und weiss ihn listig für 30 Silberlinge zum Verrathe seines Meisters zu bewegen.

Vorst. 5 führt die Feier des heiligen Abendmahles mit der Fusswaschung, dem Rangstreite der Jünger und der Bezeichnung des Judas als Verräthers vor; eingeleitet durch das Vorbild der Speisung des Volkes Israel mit Manna (was durch kleine sich drehende und niederfallende Papierschnitzel gemacht wird) und durch die von Josua und Caleb an einer Stange getragene grosse Traube aus dem Lande Canaan. Vorst. 6 zeigt zuerst die Söhne Jacobs wieder, wie sie Joseph gerade verkauft haben und von den Ismaelitern wegführen

lassen, und sodann die Abschliessung des Vertrages zwischen Judas und dem hohen Rathe, in dessen Mitte sich Nicodemus und Joseph von Arimathia vergeblich wider einen solchen schmählichen Handel erheben. Jesus am Oelberge bringt Vorst. 7 und als Typen erstens Adam, wie er das dornen- und distelnbewachsene Feld bebaut, zwei Kinder helfen ihm, ein drittes spielt mit einem Lamme, ein viertes hat Eva auf dem Arme, und zweitens die verrätherische Ermordung Amasa's durch Joab. Jesus wird zum Schlusse gefangen abgeführt und damit schliesst um 11 Uhr der erste Theil der ganzen Vorstellung. Ein Mann in gewöhnlicher Kleidung verkündet eine Pause von einer Stunde und die Zuhörer nehmen entweder an Ort und Stelle oder in den benachbarten Buden ihr Mittagessen ein.

Punkt 12 Uhr beginnt mit einem Böllerschuss die zweite Abtheilung. Der Chorführer resumirt das Bisherige:

„Begonnen ist der Kampf der Schmerzen,
Begonnen in Gethsemane;
O Sünder, nehmet es zu Herzen,
Vergesset diese Scene nie.
  Für euer Heil ist es geschehn,
Was auf dem Oelberg wir gesehn.
  Für euch betrübt bis in den Tod
Sank er zur Erde nieder;
  Für euch drang ihm, wie Blut so roth,
  Der Schweiss durch alle Glieder.“

Hierauf erscheint Jesus in Vorst. 8 vor Hannas, vorgebildet durch den Propheten Micha, wie er einen Backenstreich erhält, weil er dem Ahab die Wahrheit gesagt, und in Vorst. 9 vor Kaiphas, vorgebildet durch die Steinigung Naboth's und den leidenden Hiob; in der Vorhalle des Gerichtshofes geht die Verleugnung Petri vor. Als Gegenstück zu letzterem sieht man in Verst. 10 Kain, den Brudermörder, von Gewissensbissen gefoltert, und Judas, wie er den Jesum zum Tode verurtheilenden Rathsherren die 30 Silberlinge vor die Füsse wirft und dann (bei neu sich hebendem Vorhange) in einer wilden Gegend sich an einem dürren Baume mit seinem Gürtel erhängt. In Vorst. 11 sieht man die Landvögte den Daniel vor Darius verklagen und die Hohenpriester Jesum vor Pilatus; in Vorst. 12 Jesum vor Herodes, vorgebildet durch Simson, wie er den zum Dagonsfeste versammelten Philistern gespielt hat und eben die Säulen des Tempels einreisst.

Von tief ergreifender Wirkung ist Vorst. 13, wo man zuerst den Jacob sieht, wie er den blutigen Rock Josephs empfangen hat, und den Isaak, wie er auf dem Opferaltare festgebunden ist, und dann wie Jesus (hinter der Scene) ge-

geisselt, (auf der Bühne) misshandelt, zu Boden geworfen und mit einer Dornenkrone gekrönt wird. Dem *Ecce homo!* ist Vorst. 14 gewidmet; als gegensätzliches Vorbild sieht man Joseph auf dem Triumphwagen, wie ihm die Aegypter zujauchzen, hernach, die Wahl zwischen Jesus und Barrabas vorbildend, einen Altar, vor welchem Moses kniet, daneben ein von Aaron geschlachteter Bock, der andere wird in die Wüste gejagt; der Chorgesang wird lebendiger denn je, und wird zum Wechselgesang zwischen dem Chor auf dem Proscenium und dem Chor des jüdischen Volks hinter der Scene; Pilatus will Jesum retten, das Volk setzt seine Verurtheilung durch, Pilatus wäscht die Hände und wirft den zerbrochenen Stab Jesu vor die Füsse, worauf das von Mordlust berauschte Volk in den Ruf ausbricht: „Es lebe unser Statthalter Pontius Pilatus!“

Der Kreuzweg Jesu in Vorst. 15 wird durch drei Vorbilder eingeleitet: Isaak, wie er das Opferholz auf den Berg Moria trägt, Moses, wie er die eherne Schlange vor Getödteten und Sterbenden aufrichtet, und wiederum, wie er auf diese Schlange hindeutet und die Gebissenen genesen. Man sieht Jesum unter der Schwere der Kreuzeslast niedersinken, Simon von Cyrene damit beladen werden, die Mutter des Herrn in durchbohrendem Schmerze zusammenbrechen, Maria Magdalena (nicht die Veronica der Legende) ihm den Schweiss abwischen, die Töchter von Jerusalem ihn beklagen, die Kriegsknechte den Zug immer weiter vorwärts drängen.

Die Kreuzigung in Vorst. 16 hat kein alttest. Vorbild, da sie zu erhaben erscheint, als dass ihr irgend eine andere Thatsache der heiligen Geschichte würdig zur Seite gestellt werden könnte. Um so mehr hat der Chor dabei zu thun, der nun aber nicht mehr in farbigen Gewändern, sondern ganz in Schwarz gekleidet auftritt. In einem längeren, von sanfter Musik begleiteten Recitativ weist der Chorführer auf die grosse Liebesthat Gottes in der Versöhnung des Menschengeschlechtes hin; man hört während dessen dröhnende Hammerschläge hinter dem Vorhange; er singt dann:

„Wer kann die hohe Liebe fassen,
Die bis zum Tode liebt
Und statt der Mörder Schaar zu hassen,
Noch segnend ihr vergibt?“

An diese Worte knüpft der ganze Chor an und singt: „O bringet dieser Liebe — Nur fromme Herzenstriebe — Am Kreuzaltar — Zum Opfer dar!“ Nun hebt sich der Vorhang und man sieht die beiden Schächer, die Arme hinterwärts gebunden, schon an den Kreuzen befestigt; das mittelste Kreuz, an

das Jesus schon angenagelt ist, liegt noch am Boden, es wird aber, nachdem das *J. N. R. J.* des Pilatus angeheftet worden, bald in Gegenwart einer grossen Menschenmenge aufgerichtet und im Boden festgekeilt; gemeines Volk, Soldaten und Priester, worunter besonders Kaiphas, spotten und höhnen; Johannes, Magdalena, die Mutter des Herrn und andere Frauen brechen in bittere Klagen aus; die Kriegsknechte vertheilen die Kleider; Jesus spricht nach einander die ihm von den Evangelisten in den Mund gelegten sieben Worte. Bei seinem Verscheiden erhebt sich ein dumpfes Rollen aus der Tiefe, ein Tempeldiener verkündet das Zerreissen des Vorhangs im Tempel, bestürzt entfernen sich Priester und Volk, nur die Weiber mit Johannes bleiben da und die Kriegsknechte, welche den noch lebenden Schächern mit grossen Keulen die Glieder und die Brust zerschlagen, die Leichname auf die Schultern nehmen und hinter die Coulissen schleppen; der Hauptmann sticht Jesu mit der Lanze in die Seite und sein Leichnam wird mit grosser Sorgfalt in der von den Evangelisten angegebenen Weise in ein hinter dem Kreuze befindliches Grab gelegt.

Die 17. und letzte Vorstellung zeigt die Auferstehung. Wieder bunt gekleidet singt der Chor:

„Liebe! Liebe! In dem Blute
Kämpftest du mit Gottesmuthe
Deinen grossen Kampf hinaus.
Liebe, du gabst selbst das Leben
Für uns Sünder willig hin:
Stets soll uns vor Augen schweben
Deiner Liebe hoher Sinn.

Ruhe sanft nun, heil'ge Hülle,
In des Felsengrabes Stille
Von den heissen Leiden aus!
Ruhe sanft im Schooss der Erde,
Bis du wirst verkläret seyn;
Der Verwesung Moder werde
Nie dein heiliges Gebein!"

Es erscheinen zwei alttest. Vorbilder der Auferstehung: Jonas, wie er aus dem Rachen des Walfisches an das Land tritt, und Moses, wie er mit den Kindern Israel gerettet an den Ufern des rothen Meeres steht, während Pharao mit seinen Reisigen eben im Begriffe steht, in dessen Wogen zu versinken. Die Scene zeigt hierauf im Hintergrunde das Grab, vor dem die Wächter liegen, erst noch mit einander redend, dann allmählich einschlafend. Plötzlich stürzt mit Getöse des Grabes Thür nach vorn und Christus steigt vor einem transparenten Goldhintergrunde empor, um sogleich hinter dem Felsen zu verschwinden. Die Wächter fliehen, die Weiber kommen und ein

Engel theilt ihnen mit, was geschehen; auch Petrus und Johannes kommen, den Herrn zu suchen, und Jesus erscheint der allein noch zurückgebliebenen Maria Magdalena. Der Vorhang fällt und der Chor singt:

„Halleluja! Ueberwunden, überwunden
Hat der Held der Feinde Macht:
Er, er schlummerte nur Stunden
In der düstern Grabesnacht.
Singet ihm in heil'gen Psalmen,
Streuet ihm des Sieges Palmen,
Auferstanden ist der Herr!
Jauchzet ihm, ihr Himmel, zu,
Sing' dem Sieger, Erde, du,
Halleluja, dir Erstandner!“

Der Vorhang hebt sich wieder: man sieht Christus mit segnend ausgebreiteten Armen in einer Wolke stehend, anbetende Gruppen um ihn her, die Feinde (Pilatus, Priester, Tempelkrämer) überwunden am Boden liegend; zuletzt wird er aufgehoben und verschwindet in den Wolken des Himmels. Der Chor singt:

„Preis ihm, dem Todesüberwinder,
Der einst verdammt auf Golgatha!
Preis ihm, dem Heiligen der Sünder,
Der für uns starb auf Golgatha!

Bringt Lob und Preis dem Höchsten dar,
Dem Lamme, das getödtet war! Halleluja!
Das siegreich aus dem Grab hervor
Sich hebet im Triumph empor! Halleluja! Halleluja!

Ja, lasst des Bundes Harfe klingen,
Dass Freude durch die Seele bebt!
Lasst uns dem Sieger Kronen bringen,
Der auferstand und ewig lebt!

Preis dir, der am Sühnaltar
Für uns gab sein Leben dar;
Du hast uns erkaufet dir!
Dir nur leben, sterben wir!

Lobsinget alle Himmelsheere:
Dem Herrn sei Ruhm und Herrlichkeit!
Anbetung, Macht und Kraft und Ehre
Von Ewigkeit zu Ewigkeit!“

Das ist nun der Verlauf der Handlung. Wir könnten dem Verf. schon für die Mittheilung dieses dankbar und zufrieden seyn, wenn er sie mit einigen Betrachtungen allgemeiner Art begleitet hätte. Er hat sich seine Aufgabe jedoch höher gestellt: er will nicht nur eine Empfehlung des Ammergauer Passionsspieles schreiben, das Interesse dafür in weiteren Kreisen erwecken und die darüber verbreiteten Vorurtheile zerstreuen, er möchte auch der an Ort und Stelle von ihm gewonnenen Ueberzeugung allgemeine Anerkennung verschaffen,

dass es sich bei demselben „um ein nicht hoch genug zu schätzendes Kleinod des frommen deutschen Volksgeistes handelt“ (S. VII). Nicht nur dass ihm die Berechtigung dazu ausser Zweifel steht, — er verbreitet sich übrigens auch darüber ziemlich ausführlich —, er sieht darin auch ein vortreffliches Bildungsmittel für unser deutsches Volk zu dessen religiöser und sittlicher Reinigung und Hebung und möchte dasselbe nicht nur im Oberbayrischen, sondern auch in andern Gauen unsers deutschen Vaterlandes in Kraft und Wirkung sehen, wenn auch nicht in der Beschränkung auf das specifisch religiöse Gebiet, innerhalb deren es im Ammergau bis jetzt geblieben ist. Er möchte an die schon vor mehr als 20 Jahren gesprochenen Worte Devrients wieder erinnern: „Welch' eine Aufforderung (liegt in diesem Passionsspiele und dessen tief ergreifender Wirkung) für unsre Dichter, unsre Musiker und Schauspieler, dem deutschen Volke das Erhabenste ihrer Kunst zu leisten! Sie mögen sich an die Spitze der Unternehmungen stellen, erfinden, schaffen und gestalten, sich persönlich betheiligen nach den Bedingungen der Umstände; die Genossenschaften der bildenden Künste, die Universität mit den Schulen gäben den Kern der Kraft im Geiste und Talente her; die Gewerke, die Bürgerschaft und wer nur Lust und Liebe hätte, schlösse sich an, um die Massen darzustellen. Und wie zu den deutschen Musikfesten von nah und fern die Theilnehmenden hinzuströmen — mit jedem Tage mehr begünstigt durch die Verkehrsbeschleunigung unserer Zeit —, ein Jeder dazu beiträgt, was er vermag, und ein Jeder den ganzen Gewinn des Festes begeistert mit sich nach Hause nimmt, so würden solche Theaterfeste, an religiös und geschichtlich wichtigen Tagen, über das ganze Vaterland verbreitet den ganzen vollen Einfluss des altgriechischen Theaters auf den religiösen und nationalen Geist des Vaterlands ausüben.“ (S. 196 f.)

Das Ammergauer Passionsspiel ist ihm eine Art Gottesdienst, ein Bildungsmittel von mächtig ergreifender Wirkung. Er betrachtet (Abschn. 2) die Geschichte der Entstehung desselben und findet dasselbe aus den geistlichen Schauspielen des Mittelalters hervorgegangen. Die Sage erzählt freilich, dass es einer bestimmten Veranlassung seinen Ursprung verdankt habe, einer im Jahr 1633 das Land heimsuchenden Pest, zu deren Abwendung die Ammergauer die Passion des Herrn erst alljährlich, seit 1680 alle 10 Jahre nun darzustellen gelobt hätten; mit grösserer Wahrscheinlichkeit ist jedoch anzunehmen, dass es schon früher bestanden habe und seit jener Pestzeit nur erst in regelmässige Uebung gekommen sei. Es

ist ein Absenker der im Mittelalter allenthalben üblichen geistlichen Spiele (der einzige noch übrig gebliebene). In diesen aber findet der Verf. durchaus berechtigte Aeusserungen des dem Menschen angeborenen Kunsttriebes, wie sie sich bei allen Völkern, das starr monotheistische Judenthum ausgenommen, finden und in dem auf einer geschichtlichen Thatsache von der höchsten dramatischen Wirkung beruhenden Christenthume mit innerer Nothwendigkeit ausbilden mussten. Das Christenthum beruht auf der grossen, wunderbaren Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, seines Lebens, Lehrens, Leidens, Sterbens, Auferstehens und gen Himmel Fahrens für uns. Dieses Drama von der höchsten weltgeschichtlichen Bedeutung musste nothwendigerweise zu künstlerischer Auffassung und Darstellung desselben führen, um so mehr als der christliche Gottesdienst selbst auch von Anfang an gewissermassen einen dramatischen Charakter an sich trug, nemlich durch die mit der Predigt verbundene Sakramentenfeier. Es war nicht möglich, so lange die christliche Kirche noch mit dem Heidenthum des Römerreiches und der Völkerwanderung zu ringen hatte; anders wurde es, als sie in der germanisch-romanischen Welt eine konsolidirte Stellung gefunden hatte und mehr Zeit und Kraft auf ihren innern Ausbau verwenden konnte. Jene mittelalterlichen geistlichen Spiele, deren wir noch viele kennen, sind nun meist etwas primitiver Art, den Anforderungen eines geläuterten Kunstgeschmackes nur wenig entsprechend; sie sind mit der Zeit so ausgeartet, besonders durch das Aufkommen von Possenreissereien und Eulenspiegeleien, dass die Regierungen aus Gründen der Sittlichkeit und des Anstandes gegen sie einschreiten mussten. So haben sie mit der Zeit ihr verdientes Ende gefunden und haben auch durch die Jesuiten nicht wieder in Aufschwung gebracht werden können. Wie seit der Reformationszeit überhaupt Geistliches und Weltliches schärfer sich zu sondern begonnen, so sind auch Theater und Kirche allmählich auseinandergegangen. Das Ammergauer Passionsspiel dagegen hat sich bis daher erhalten und musste sich erhalten, weil es von Anfang an von den Geschmacklosigkeiten und Auswüchsen anderer derartiger Spiele freier war und weil auf seine Vervollkommnung je und je nicht nur von einzelnen Personen, sondern von einer ganzen ächt religiös angelegten und künstlerisch hochbegabten Gemeinde mit wahrhaft heiliger Begeisterung hingearbeitet wurde.

Auf der Münchener Bibliothek (Mscr. Nr. 3165) befindet sich die Handschrift des wahrscheinlich von dem Dechanten Joh. Aelbl von Weilheim verfassten Textes, nach welchem das

Ammergauer Passionsspiel in der Zeit von etwa 1632—1750 aufgeführt wurde. Schon in diesem, vielleicht ältesten Texte (die Ammergauer Gemeinde hat noch mehrere alte Texte, die aber nicht zugänglich sind) befindet sich nur wenig Anstössiges von gemeiner Komik und unkünstlerischer Auffassung des Gegenstandes. Noch waren aber die alttest. Vorbilder dort nicht aufgenommen. Diese erscheinen in den von 1750—1810 verwendeten und von zwei Benediktinern aus Ettal, Pater Ferdinand und Magnus verfassten, jetzt auch gereimten Texten. Da aber auch in diesen noch viel Unbefriedigendes und Ungehöriges war, so übernahm der Pater Ottmar Weis von Ettal eine neue Bearbeitung des Textes nach dem Grundsatze, „mit Weglassung aller poetischen Zuthaten die Darstellung der Leidensgeschichte selbst lediglich auf die Evangelien zu gründen und jeder einzelnen Handlung die darauf bezüglichen biblischen Vorbilder aus dem alten Bunde in plastischen Vorstellungen vorangehen zu lassen, den Zusammenhang zwischen Vorbild und Erfüllung aber durch das gesprochene oder gesungene Wort der Genien oder des Chors zu deuten und durch dieselben bei jedem Auftritte das Beherzigenswertheste den Zuschauern an das Herz zu legen.“ Der ihm befreundete Schullehrer Rochus Dedler von Oberammergau setzte den Weis'schen, von Pfarrer Daisenberger zum Spiel von 1860 nochmals überarbeiteten und verbesserten Text in Musik und „brachte das schöne, den Kräften der Musiker angemessene Werk zu Stande, das noch den Beifall aller billig denkenden Beurtheiler findet“.

Wie die Ammergauer Passionsvorstellung jetzt gegeben wird, entspricht sie, unbedeutende Kleinigkeiten abgerechnet, auf deren Verbesserung jedoch von der Kritik von Jahr zu Jahr hingewirkt wird, allen berechtigten Anforderungen, welche an eine solche dramatische Aufführung gestellt werden müssen. Die Musik ist durchaus edel, an Haydn'sche Oratorien erinnernd, nicht frei von Härten, aber nicht selten, besonders im Wechselgesang, tief ergreifend und meisterhaft. Die Charaktere sind durchweg gut gezeichnet und steht insbesondere die Person Christi in unvergleichlicher Erhabenheit da, — eben weil sie ganz nach der Darstellung der Evangelien vorgeführt wird. Die Entwicklung des Drama's ist psychologisch wohlbegründet, spannend und der Aristotelischen Anforderung an die Tragödie, durch Mitleid und Furcht die Seele von den Leidenschaften zu reinigen, in hohem Grade entsprechend. Die mitwirkenden Personen sind sich ihrer Aufgabe bewusst und spielen mit grosser Natürlichkeit, Wärme und Lebendigkeit. Die Schaubühne endlich, in Gottes freier

Natur, nicht in einem geschlossenen Raume, passt in jeder Hinsicht zu dem, was in ihr zu hören und zu sehen ist. —

Dubbers ist der Ueberzeugung, nicht nur dass ein derartiges geistlich volksthümliches Spiel nicht zu tadeln oder, wie schon öfter geschehen, mit vornehmem Spott zu belächeln sei, sondern dass es auf alle Weise befördert und zu einem Gemeingut Aller gemacht werden sollte. Er verspricht sich eine mächtige ethische, reinigende und heiligende Wirkung davon und würde eine allgemeinere Einführung desselben in unserm deutschen Vaterlande, besonders wenn auch grosse nationalgeschichtliche Thatsachen unserm Volke in ähnlicher Weise vorgeführt würden, mit der grössten Freude begrüssen. Er hat keinerlei Bedenken, das Heilige auf der Bühne dargestellt zu sehen, und stimmt der von Dräseke seiner Zeit ausgesprochenen Ansicht bei, dass wie die anderen Künste, Malerei, Musik, Poesie das Heilige in ihren Bereich ziehen, es auch von der dramatischen Kunst behandelt werden dürfe. Freilich auf dem Theater, wie es dermalen ist, sei kein Raum dafür vorhanden, da würden und müssten wir alt- und neutestamentliche Scenen anstössig finden; so sehr es als Pflegestätte der Kunst anerkannt ist und deshalb auch von Staatswegen unterstützt wird, so habe es doch den Beigeschmack des Unsittlichen nicht verloren. Etwas ganz Anderes sei es aber um ein Volkstheater, wie es uns in Ammergau entgegentrete, wo auch das Volk selbst mit in Activität sei, wo keinerlei Zügellosigkeiten Raum hätten und wo die Mitspielenden nicht der Unterhaltung oder des Gewinnes wegen (— ein Eintrittsgeld muss der Kosten wegen erhoben werden —), sondern eines von der Gemeinde übernommenen Gelübdes wegen mitwirken. Ein solches Spiel sei mehr ein Gottesdienst, im weiteren Sinne des Wortes, zu nennen: wer sollte sich nicht freuen, wenn die christliche Gemeinde zu einer solchen wahrhaft religiös-sittlichen und zugleich künstlerischen Bethätigung sich erwecken liesse, wenn dadurch auch der in so vielfacher Beziehung nachtheilig wirkenden Theaterwuth unserer Zeit heilsame Schranken gezogen würden!

Es ist ein Vorschlag, der gewiss alle Beachtung verdient. Wir leben in einer Zeit, in welcher, gerade auch in Deutschland, das christlich-religiöse Leben eines neuen Impulses bedarf, ähnlich wie vor 300 Jahren. Ich bin kein Schwarzseher und verkenne nicht, wie Vieles überall und besonders in Deutschland zur Förderung des Reiches Gottes geschieht. Wie viel religiöser Sinn und ächt christliche Liebesthätigkeit auf patriotischer Grundlage noch in den weitesten Kreisen unter uns vorhanden ist, davon hat der letzte Krieg einen unwider-

sprechlichen Beweis geliefert. Man darf sich aber auch nicht verhehlen, dass einerseits der Indifferentismus und anderseits der krasseste Unglaube und Materialismus erschreckende Dimensionen eingenommen und im Socialismus unserer Tage eine Kirche, Staat und Gesellschaft geradezu bedrohende Gestalt bekommen hat. Es ist unter uns nicht mehr, wie vor 50 Jahren, wo ein Perthes[1]) schreiben konnte, dass „fast Niemand mehr die Courage hat, sich als Atheist oder als sündlos und erhaben über der Menge der blossen Thiermenschen hinzustellen"; zu Letzterem hat sich gewissermassen der Pabst mit seiner Infallibilitätserklärung geneigt, das Erstere wird in Schrift und Rede laut und unter dem Beifallsjauchzen grosser Massen proklamirt. Die Angriffe des Materialismus gelten auch nicht blos der Kirche und dem Glauben, er nimmt allmählich selbst gegen Wissenschaft und Kunst eine bedrohliche Haltung ein. Es wäre schön, wenn sich in der Wiedererweckung der geistlichen Spiele nach der Art des Oberammergauer ein wirksames Heilmittel gegen diese Krankheit unserer Zeit herstellen liesse. Ich muss jedoch gestehen, dass sich mir viele starke Bedenken dagegen aufdrängen.

Zuerst gegen die Möglichkeit der Einrichtung oder besser Wiedereinrichtung solcher geistlicher und nationaler Volksspiele. Ich will von den Kosten der dazu erforderlichen Amphitheater, der Kostüme, Dekorationen, Uebungstheater u. s. w. absehen; diese liessen sich wohl beschaffen, so gut als z. B. die grossen Kosten für das Wagnertheater in Baireuth. Man braucht dazu aber ein Mitwirken zahlreicher, für den Gegenstand der Darstellung lebhaft eingenommener und, was die Hauptsache ist, künstlerisch begabter Kräfte, nicht nur von Dutzenden, sondern von Hunderten. Dies ist im Ammergau vorhanden, wo „fast Alle eine künstlerische Beschäftigung, nemlich die Bildschnitzerei üben, wo sie die Aufführung der Passionsspiele als eine heilige Pflicht der Erfüllung des im Jahr 1633 übernommenen Gelübdes ansehen, und wo das Spiel im Ganzen, wie in jeder einzelnen Scene, in Gestalten und Auffassung etwas durch Ueberlieferung Feststehendes ist, ein Gesammteigenthum, das gleichsam im Gedächtniss der ganzen Einwohnerschaft fortlebt, so dass eigentlich Alle jede Rolle auswendig wissen und in das Spiel hineinwachsen; haben sie doch schon als kleine Kinder ihre Funktionen beim Spiel, dann als Jünglinge und Jungfrauen, dann als Männer und Frauen, endlich als Greise und Greisinnen. Als Bildschnitzer, beson-

1) Fr. Perthes' Leben von Prof. C. Th. Perthes, B. III, S. 196, 6te Aufl.

ders auch heiliger Personen des N. Test., studiren sie fleissig unsere mittelalterlichen Meister; in den Bildern eines Dürer, eines Holbein, sind sie daheim, aber ein Guido Reni, ein Rubens, ein Leonardo da Vinci, ein Rafael, ein Correggio ist ihnen ebenso wenig fremd — ist's so sehr zu verwundern, wenn sie diese Originale nicht nur in Holz, sondern auch mit ihren eigenen Körpern zu kopiren wissen? Dazu kommt die Nähe Münchens, dieses deutschen Athen, wohin mancher Oberammergauer kommt und wo er arbeitet — sicherlich nicht zum Nachtheil seiner künstlerischen Ausbildung, nicht zum Nachtheil der Entwicklung der künstlerischen Gaben, die diesem Völkchen nun einmal gegeben zu seyn scheinen" (S. 165). Dem Zusammenwirken aller dieser günstigen Umstände (es durfte kein einziger davon fehlen) verdankt das Ammergauer Spiel seine Entstehung, Erhaltung und Vortrefflichkeit: an welchem zweiten Orte liesse sich ein Aehnliches finden oder schaffen? Wo ist in grösseren Kreisen, in Stadt oder Land, so viel Kunstsinn, religiöse, oder auch nationale Begeisterung und Opferwilligkeit vorhanden, als zur Ausführung eines solchen Werkes erforderlich ist? Die Thatsache, dass solche geistliche Spiele sonst nirgends aufgeführt werden und wo sie früher bestanden, überall eingegangen sind, zeigt, dass unserer Zeit im Allgemeinen der Sinn dafür und die Neigung dazu abhanden gekommen ist. Dieses müsste erst von einzelnen anregenden Persönlichkeiten, Fürsten, Kunstfreunden, Geistlichen wieder geweckt werden.

Gesetzt, es gelänge ihnen, und grössere Korporationen, Magistrate, Landtage, der deutsche Reichstag nähmen sich dessen an, dass unserm Volke ein Aehnliches wie die altgriechischen olympischen, pythischen, isthmischen und anderen Spiele verschafft würde, müsste man nicht, wenigstens von Anfang an, zu ausgebildet künstlerischen Kräften, zu Schauspielern und Musikern von Profession seine Zuflucht nehmen, und wäre dann nicht wieder dem ganzen Theatergetriebe Thür und Thor geöffnet, an dem uns, von allem Anderen abgesehen, mindestens das anstössig seyn müsste, dass ein und derselbe Schauspieler heute einen Christus oder einen Apostel und morgen einen Hamlet, einen Faust, einen Egmont zu geben hätte? Die altgriechischen Spiele, die geistlichen Spiele des Mittelalters sind nach kurzer Blüthezeit entartet und haben beide auf die Dauer denjenigen religiös-sittlich reinigenden und hebenden Einfluss auf das Volksleben nicht ausgeübt, welchen sich die edeln Geister, die sie ins Leben gerufen, davon versprochen hatten. Sollte ein Gleiches nicht auch jetzt wieder zu befürchten seyn, auch wenn, ja vielleicht gerade wenn

das Volk im Allgemeinen sich an der Mitwirkung betheiligen sollte?

Nach Allem, was von den vielen Berichterstattern über das Ammergauer Passionsspiel in fast ausnahmsloser Uebereinstimmung, besonders auch von Dubbers wiederum gesagt worden ist (ich glaube auch das völlig gleichlautende Urtheil eines einfachen, aber kunstsinnigen und ächt religiösen Handwerksmannes hinzuzählen zu dürfen), hege ich keinen Zweifel mehr, dass dasselbe nicht nur allen Anforderungen entspricht, welche man von religiöser und künstlerischer Seite an ein solches zu stellen berechtigt ist, sondern auch dass es bei den Mitwirkenden [z. B. auch dem Darsteller Jesu?? — die Red. G.], wie bei den Zuschauern eine mächtige Förderung wahrer Religiosität und Bildung wirkt. Mein vorhin erwähnter Handwerksmann hat mir bestätigt, was Dubbers wahrgenommen, dass von den 6000 Zuschauern fast kein Auge thränenleer blieb, dass er trotz des Zusammenströmens einer so grossen, aus allen Schichten der Bevölkerung zusammengesetzten Menschenmenge nicht das Geringste von Unfug bemerkt habe, dass Alles von einem wahrhaft heiligen Ernste getragen gewesen sei; er hat mir weiter erzählt, dass er z. B. an der Maria, der Mutter Jesu im Spiele, in ihrem Daheim eine Jungfrau von unvergesslicher Erinnerung kennen gelernt habe (ihre Photographie bestätigte mir diesen Eindruck). So könnte sich die evangelische Kirche nur freuen [?], wenn die auf katholischem Boden erwachsene Pflanze auch auf ihrem Gebiete Grund und Boden fände. Bis jetzt aber scheint sie ein Unicum, eine Wunderblume zu seyn, die in keinem anderen Erdreich, als im Ammergauer gedeihen will. Wünschen wir ihr, dass sie dort noch recht viele Jahrzehende hindurch, durch keine Stürme von aussen oder innen geschädigt, auch noch vollkommener entwickelt, fröhlich weiter gedeihe; jede Verpflanzung auf einen weniger geeigneten Boden könnte sie leicht des zauberischen Duftes berauben, der jetzt dort nach dem Wohlgefallen eines Höheren über sie ausgegossen ist. Die Kopie gleicht niemals dem Originale. Es gibt nur Eine Rafael'sche Madonna Sixtina.

Miscellen.

Die Wurzel aller Hierarchie

ist keine andere, als die Meinung und das Vorgeben, dass, wie die Apostel nach göttlicher Ordnung den urchristlichen Gemeinden vorgestanden, so auch eine Nachfolge des Apostelamts es gebe, welche nach göttlicher Ordnung das Kirchen-

regiment führe. — Apostolische Lehre hat ja natürlich stets in der Kirche als gottgeordnete Norm aller kirchlichen Wahrheit gegolten und gelten müssen; in apostolischer Kirchenordnung, in der Kirche der apostolischen Zeit aber ist ein Zwiefaches zu unterscheiden: die Thaten und Stiftungen Christi und seines Geistes selbst und die darauf sich erbauenden Schöpfungen und Ordnungen des urchristlichen Gemeingeistes. Nur jenes ist das Nothwendige, für alle Zeit Bleibende und Bindende, dies das Wechselnde, Freie. Und wenn so selbst nicht einmal irgend eine apostolische Kirchenordnung und Kirchenregierungsordnung an sich als fest und in göttlicher Ordnung da gewesen behauptet werden kann, so noch viel weniger als in göttlicher Ordnung die stete Fortdauer solch eines apostolischen Kirchenregiments. Das Amt der Apostel überhaupt als der Werkzeuge zur Gründung der Kirche (Eph. 2, 20; Matth. 16, 18), als der Zeugen der Auferstehung Jesu (Apg. 1, 21 f.) und als der unmittelbar vom HErrn selbst (Gal. 1, 1) berufenen Verkündiger der Heilsthaten Gottes war ja nur für die Urgemeine bestimmt, und hatte als solches keine Nachfolge und keine Fortdauer. Folglich gibt es schlechthin auch keine Nachfolge und keine Nachfolger apostolischer Kirchengewalt und apostolischen Kirchenregiments nach göttlicher Ordnung, und wer das Gegentheil behauptet — sei es der Katholicismus mit seiner Prätension der Bischöfe und des Pabstes als angeblicher Nachfolger der Apostel, sei es der Irvingianismus mit seiner Prätension angeblich neu erstandener wirklicher Apostel, sei es der Breslauische Lutheranismus mit seiner Prätension „vom Amte des höheren Kirchenregiments, als weil im Apostolate von Gott mitgestiftet nicht blos nach menschlichem, sondern auch nach göttlichem Rechte bestehend und handelnd“ [1]), — ist greller Hierarchie und nackter Papisterei [2]) verfallen und Aergerem. G.

1) Dies ist ja die wörtliche Lehre der unter Breslauischem Kirchenregimente stehenden separirt lutherischen Kirche in Preussen nach einem authentischen Berichte über die neueste Generalsynode derselben vom 17. Sept. bis 3. Oct. 1873 in der Luthardt'schen Allg. ev.-luth. K.-Zeitung 1873 Nr. 52 S. 1014 — ein Bericht, welcher in dem wichtigsten Punkte durch einen Brief P. Brunn's über „die Breslauer Synode“ im Missourischen „Lutheraner“ 1873 Nr. 30 S. 233 f. dann noch sein volleres Licht empfängt.

2) Sei diese immerhin auch kaum entfernt so von Wahrheitselement entleert, so gefährlich, ja antichristisch, als die gegentheilige Cäsaropapisterei (bilderverehrendes Pabstthum kaum entfernt so als bilderstürmerisches Kaiserthum, kirchevergottender Servilismus gegen Pabstthum kaum entfernt so als weltmachtvergottendes Byzantiner- und Hohenstaufenthum, lehrunfehlbare Papakirche kaum entfernt so als unter Vorwand des Kampfes gegen jene Unfehlbarkeit im eigenen leidigen Nationalkirchenbau allherrschend und allunfehlbare Apapkirche).

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Stroebel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. Paul Kleinert (*Dr. phil.* u. *Prof. theol.* an der Univ. z. Berlin), Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Untersuchch. zur alttest. Rechts- und Literaturgeschichte. Bielefeld (Velhagen & Klasing) 1872. 268 S.

Der Verfasser hat in zweckmässiger Weise seinen eigenen Untersuchungen einen Vorbericht über die Leistungen vorausgesendet, welche bis jetzt die Kritik zu Stande gebracht hat. Damit wird der Leser sofort über die eigentlichen Streitfragen und über den Grad der Erkenntniss orientirt, der bis jetzt bei den Männern der Wissenschaft sich gebildet hat. Es ist derselbe freilich ein sehr trostloser; es bestehen so bedeutende Differenzen in den Aussagen über Alter und Verfasser des bezeichneten Buches, es ist so total Entgegengesetztes und zwar mit der entschiedendsten Zuversicht behauptet worden, dass man sich einen gewissen Pyrrhonismus, um mit dem Verf. zu reden, wol erklären kann, der die ernste Arbeit der Kritik für ein muthwilliges Spiel ansieht. Der Vf. sagt freilich, es sei nicht

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., W., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

sittlich, geschweige wissenschaftlich, einzelnen Forschern die Ehrlichkeit oder die Frömmigkeit oder den Verstand abzusprechen, allein das gibt er ja selbst zu, indem er die rechte Methode der Untersuchung bezeichnet, welche nicht von dogmatischen Voraussetzungen ausgehen soll, dass diese eben vielfach nicht eingehalten werde, dass wie auf Seite der Apologeten mehrfach darin gefehlt seyn mag, dass man um jeden Preis die Abfassung durch Mose erweisen wollte, ebenso auf gegnerischer Seite von vorn herein die Absicht klar zu Tage tritt, dass man einer antikirchlichen Dogmatik dienen wolle, wodurch nicht blos die Reinheit der Untersuchung getrübt wird, sondern der redliche Leser sofort von dem Gefühle ergriffen wird, dass er es hier mit einer tendenziösen Kritik zu thun habe, dass er hier auf ein redliches Forschen nicht rechnen könne, dass hier nicht sowol das Interesse an der Sache selbst, als an fremdartigen Bestrebungen zu suchen sei. Wie weit hierin der Frevel des Unglaubens in unserer Zeit schon vorgeschritten sei, das hat der Verf. selbst recht treffend an dem Beispiele eines gewissen Bernstein gezeigt, der im Jahre 1871 zu Berlin ein Pamphlet zusammengeschmiert hat: Ursprung der Sagen von Abraham u. s. w., dessen Darstellung er mit Recht energisch geisselt und bemerkt, dass so der Sinn für das Einfache, Naturgemässe und Gesunde unter Schutt und Trümmern begraben werde. Doch man möchte am Ende sagen: jede Zeit hat ihre Narren, man darf sich hieran nicht stossen. Allein auch jene Männer, welche wirklich der Wissenschaft zu dienen sich vorgesetzt haben, sind in der Beurtheilung dieses Buches zu so widersprechenden Resultaten gekommen, dass man allerdings geneigt werden möchte zu bezweifeln, ob sich je ein unwidersprechliches Resultat aus diesen Forschungen herausstellen werde, ob man wenigstens über Hauptpunkte zu einer Einigung kommen könne. Die eine Anschauung ruht auf der synagogalen Ueberlieferung, der ganze Pentateuch stamme aus der Feder Mosis, die andere Ansicht lautet: Blos das Deuteronomium und Bruchstücke der andern Bücher stammen von Moses. Eine dritte Parthei sagt: Mit nichten, das Deuteronomium ist das letzte Resultat der israelitischen Gesetzgebung; die vierte Parthei sagt das gerade Gegentheil: dieses Buch steht im Anfang dieser Gesetzgebung, die übrigen Bücher sind später.

Der Verfasser hält es bei diesem Stande der wissenschaftlichen Gesammterkenntniss für das einzig Richtige, die Untersuchung von vorn anzufangen, von allen angeblich gewonnenen Resultaten, weil anfechtbar, willig abzusehen, sich durch theologische Einflüsse nicht im Mindesten bestimmen zu lassen und

nur die rein historische Methode einzuschlagen. Das ist allerdings, auch nach unserer Anschauung, der einzig richtige Weg, und die Frage ist nur, ob sich ihm genug klare Momente bieten, um ein deutliches und sicheres Bild entwerfen zu können. Wir folgen daher zunächst seiner Führung.

In der ersten Untersuchung erörtert er, was das Hauptstück im Deuteronomium sei. Das Resultat derselben ist, dass das Buch aus einem historischen Rahmen, der C. 1—4 und C. 27 u. s. w. umfasst und aus einem in C. 5—26 enthaltenen gesetzlichen Kern besteht. Die Gründe, mit denen der Verf. dies beweist, erscheinen auch uns als beweiskräftig und ist es keine Frage, dass dieser hist. Rahmen durchaus selbst nicht den Anspruch erhebt, von Mose verfasst zu seyn. Es liegen vielmehr so deutliche Spuren vor, dass hier eine andere Person redet, dass man dies nicht wohl ableugnen kann. Der Autor will nur Referent über die Thaten und Reden Mosis seyn. Aber in welchem Verhältnisse steht nun der Kern dieses Buches zu den mittleren Büchern des Pentateuch? davon handelt die 2te Untersuchung. Kl.'s Forschungen laufen darauf hinaus, dass dieser Gesetzeskodex im Ganzen der pentateuchischen Gesetzgebung eine Mittelstellung einnehme; zu gewissen Gesetzen der früheren Bücher biete er eine Ergänzung und Erweiterung, zu andern eine Unterlage. Als ältere Gesetzeskodifikation habe er Ex. 20—23 und Lev. 18—20 vorgefunden; eine andere Reihe aber der Gesetze des Protonomiums sei jüngeren Ursprungs, als das Gesetz des Deuteronomiums, überhaupt dürfe man die pentateuchische Gesetzgebung nicht als eine der Zeit nach einheitliche denken, sondern es sei eine Zusammenstellung von Gesetzen verschiedener Zeiten, unter denen also das deuteronomische Gesetz eine Mittelstufe einnehme, und zwar sei es in sich geschlossen und der Zeit nach einheitlich, lasse das kultische Element zurücktreten, hebe hingegen das nationale hervor und habe sein Augenmerk besonders auf die einheitliche Concentration des Volkslebens gerichtet. Solche spätere Theile des Protonomiums seien z. B. Lev. 11. 15, 16 u.s.w., 17, 15 u.s.w. und andere, aus Numeri C. 15, 37 u.s.w., 18, 15 u.s.w., C. 28 und 29. Dies kann natürlich nur durch eingehende Vergleichung erhärtet werden, indessen ist solcher Erweis doch vielfach sehr problematisch. Gewiss ist z. B., dass die im Deuteronomium gegebene Recension des Dekaloges die spätere ist, aber ob in der Voranstellung des Weibes in Deut. 5, 18 sich der Charakter dieses Buches ausspreche, die ethischen Verhältnisse besonders zu betonen, ist doch eine andere Frage. Denn mit Recht sagt Künen: Exodus fasst den Begriff Haus

anders als Deuteron. Ex. 20, 14 ist es der ganze Besitzstand, in dem sich des Mannes Familienglück concentrirt, hier hingegen nur die Wohnung. Der Deuteronomist hebt nun nicht das Ganze hervor, sondern das Weib als die Seele der Familie, ohne dass man daraus auf einen andern Charakter der Gesetzgebung schliessen dürfte; eher darauf, dass man damals noch nicht an den Gesetzesbuchstaben gekettet war, sondern eine freie Stellung zu ihm einnahm. Das aber geht daraus hervor, dass der Redactor dieses Codex ein anderer war, als der Verf. des Bundesbuches. Freilich bestreiten wir damit nicht, was der Verf. mit Recht hervorhebt, dass das Deuteron. im Ganzen mehr einen religiös ethischen, die vorangehenden Bücher mehr einen theokratisch-symbolischen Charakter haben; ja er sagt sehr treffend über dieses Verhältniss: Es ist hier eine Doppelheit der Darstellungsweisen des Gesetzes, indem das gleiche Objekt, das eine reiche Betrachtung zulässt, von zwei verschiedenen Seiten dargestellt wird. Doch dem Verf. ist zunächst die Aufgabe zugewiesen, auf den sachlichen Inhalt der einzelnen Gesetzesbestimmungen einzugehen und daraus eine chronologische Succession zu erweisen. Er meint, Letzteres verstehe sich fast von selbst, denn die mosaischen Grundgedanken müssten doch lebenzeugend sich erwiesen haben. Gewiss, es sind auch sicher manche Modifikationen der Mosaischen Bestimmungen später eingetreten, allein eine andere Frage ist doch die, ob der Pentateuch der Ort war, wo diese Erweiterungen niedergelegt wurden. Bei der ungeheuern Verehrung, in der das Mosaische Gesetz als Gottes Wort schon von Anfang stand, ist dies aber von vorn herein unwahrscheinlich, und liesse sich nur erklären, wenn man den späteren gesetzlichen Bestimmungen gleiche Dignität zugeschrieben hätte. Der Verf. geht nun doch zu leicht darüber hinweg, dass es bei diesen seiner Meinung nach späteren Gesetzen z. B. Num. 8, 23 auch heisst: Gott sprach zu Mose. Durfte es ein Späterer wagen, unter diesem gefeierten Namen eine von dem ursprünglichen Gesetze abweichende Bestimmung aufzunehmen? Das ist doch kaum denkbar und bliebe jedenfalls ein Falsum. Wie der Verf. dieses sittliche Bedenken hebt, sagt er uns nicht, ebenso wenig, wie es möglich war, zwei widersprechende Bestimmungen als mosaisch auszugeben. Wir können ihm daher auch bei dieser Stelle nicht Recht geben. Wenn Moses sagt, zum Transport der Stiftshütte seien Leviten vom 30. Jahr an erforderlich, zum gewöhnlichen Dienste sei die Grenzlinie 25 Jahre, so lässt sich dies sehr wohl vereinen, ohne gerade annehmen zu müssen, dass hiebei auf die Körperkraft reflektirt werde; auch

die Zahlensymbolik kann hier von Einfluss gewesen seyn. Wenn David später 20 Jahre als das erforderliche Alter feststellte, warum ist diese Bestimmung nicht in den Gesetzkodex gekommen? Offenbar, weil man spätere Bestimmungen nicht mit dem Mosaischen Gesetze vermengen durfte. Aber, sagt der Verf., wie lassen sich denn die eingeschobenen Klauseln und Anhänge erklären? Daraus, dass das Gesetz an geschichtliche Vorgänge sich anschloss, dass nicht ein sofort fertiges Gesetz von Gott gegeben war, sondern an den verschiedenen Vorkommnissen der Bedürfnissfall eintrat, auf dem dann die göttliche Offenbarung das Nothwendige erschloss. So ist also das hier mitgetheilte Gesetz allerdings ein werdendes, aber nicht auf einen langen Zeitraum ausgedehnt, sondern auf die Führung Mosis eingeschränkt. Möglicherweise mögen einzelne Gesetze späterer Zeit eingeflochten worden seyn, aber das ist jedenfalls zu viel gesagt, diese Urkunden seien das Repositorium gewesen, in welches die späteren Gesetze niedergelegt worden seien. Der Verf. selbst sieht sich genöthigt, hier gewisse Schranken zu ziehen und dies nicht unbedingt für alle Gesetze gelten zu lassen.

Sein Resultat ist folgendes: Der Deuteronomiker ist Samuel, ihm verdankt das ursprüngliche Deuteronomium, dessen Bestand erst kritisch zu ermitteln ist, seine Entstehung, aber nicht blos dieses Werk, sondern auch die deuteronomischen Geschichtsdarstellungen, die sich zwischen Deut. 27 und 1 Sam. 15 eingeflochten finden und sich an ihrem Geiste und Sprachkolorit erkennen lassen. Dies zeigt sich daran, dass diese Schriftstücke in ihren ersten Theilen den Charakter des nacherzählten Berichts, sodann den der summarischen Zeitübersicht tragen, bis sie im 1. Buche Sam. die Form zeitgenössischer Memoiren annehmen und dann mitten im Leben Sam.'s völlig abbrechen. Die grosse Idee, von der das Deuter. getragen ist, die Idee der vom Geist der Prophetie getragenen Volkseinheit, konnte nur von Samuel, dem grossen Reformator Israels, ausgesprochen werden; eine spätere Zeit anzunehmen ist rein unmöglich. Auf ihn weist das Königsgesetz C. C. 17, 14 u.s.w., das offenbar ein späterer Einsatz ist, dessen Sprachkolorit aber auf den Redactor des deuteronomischen Gesetzes hinführt, wie auch 1 Sam. 10, 25 bestätigt. Das Vorhandenseyn des Deuteron. setzt Saul's theokratisches Wirken, setzen David's Reformen und sein 18. Psalm voraus. Wegen des legislatorischen Charakters unseres Schriftwerkes kann dasselbe unmöglich einem blos untergeordneten, reflektirenden Schriftsteller zugeschrieben werden, sein Verfasser muss im

Staats- und Geistesleben eine gleich dominirende Stellung gehabt haben.

In der that, die Ansicht des Verf.'s hat viel für sich. Vor Allem geben wir ihm darin Recht, dass die Abfassung dieses Buches in eine spätere Zeit unmöglich versetzt werden kann. Was er hierüber gegen die neueren Kritiker sagt, ist sehr gut. Wenn Ewald z. B. Deut. 28, 68 so auslegt, als sei hier auf jüdische Dienstvölker angespielt, die Manasse dem Psammetich zugeführt hätte, so bemerkt der Verf. treffend: Zu bedauern ist nur, dass hier weder von Psammetich, noch von Manasse, noch von Dienstvölkern etwas gesagt ist, sondern von Knechten und Mägden, was wol nicht die passendste Bezeichnung für Kriegsvölker seyn möchte. Gerade diese Stelle, die von einer Rückkehr nach Aegypten redet, nicht wie die älteren Propheten schon mit einer assyrischen oder babylonischen Gefangenschaft drohen, weist recht schlagend das Alter unseres Abschnittes nach, aber auch, setze ich hinzu, ein über Samuel hinaufreichendes Alter, denn ihm war Aegypten bereits ferner gerückt und andere Gefahren lagen ihm näher. Ewald bewegt sich mit der Herbeiziehung von C. 17, 16 in einem reinen Zirkel, und wenn an der Notiz des Aristeas etwas Wahres ist, so kann es nur dies seyn, dass unter den Hilfstruppen des Psammetich sich einzelne Juden befanden, die vor Manasse dorthin flohen, also gewiss nicht in ein ihm befreundetes Land; so dass also das Gegentheil von dem sich ergäbe, was Ewald behauptet. In seiner Betrachtung des Segens Mosis C. 33 muss K. die Ansicht von Gesenius, der glaubt, es sei hier die Situation der babylonischen Gefangenschaft zu denken, als eine überstürzende bezeichnen; er muss ebenso Ewald des Vorwurfs der modernen Ungeschichtlichkeit bezichtigen, der diesen Segen durchaus in die Zeit des Josia versetzen will, obgleich er selbst zugesteht, diese Segensworte, besonders die von Ephraim und Manasse handelnden, passten nicht mehr für seine Zeit, und der sich dadurch einfach zu helfen weiss, dass er sagt, sie seien kurzweg aus einem älteren Segensspruchwerk entlehnt. Freilich ist der Beweis, den der Verf. für den Ursprung in der Richterzeit erholt, auch nicht genügend; das wäre er nicht einmal, wenn hier ein *vaticinium post eventum* vorläge. Denn ist nicht der Stamm Joseph's auch schon zu Mosis Zeit ein herrlicher gewesen? Wenn aber der Stamm unter seinen Brüdern so hoch gepriesen wird, ist es da nicht viel natürlicher, anzunehmen, dass dieser Segen zu Josua's Zeit, der dem Stamme Ephraim zugehörte, niedergeschrieben wurde? Und wenn Levi hier so besonders geehrt ist, ist es nicht nahe

liegend, dass ein Mann dieses Stammes zu Josua's Zeit denselben redigirte? Damit wäre auch das Räthsel gelöst, dass mitten im Segen die Rede von Mose als einer dritten Person spricht. Die Auslegung aber, welche der Verf. den Segensworten über Juda gibt, können wir nicht gutheissen. Denn nicht von einem herabgekommenen Zustande Juda's ist hier die Rede; auch ist nicht dies der Sinn: er hat früher mit seinen Händen gestritten, sondern er ist noch der streitbare Mann, der auf seine Hände bauen kann, der seines Volkes Hilfe nicht bedarf, und die Hilfe seines Gottes fehlt ihm nicht. Auch ist ja seine Hoheit durch die Voranstellung von Levi angedeutet. Was aber die Aussage über Benjamin betrifft, so hat er ganz das Richtige und den Mosaischen Ursprung des Segens Bestätigende gesagt. Man hat in der Richterzeit und später bei der Auswahl Jerusalems sich an eine feste Bestimmung gebunden gefühlt, welche diesem Stamme das Wohnen Jehova's zusagte und die offenbar auf eine hohe Autorität hinwies, weil man sie so genau beachtete. Welche Autorität könnte das aber anders seyn, als eben Moses? Wir stimmen dem Vf. darin zu, seine gegenwärtige Gestalt hat das Gedicht vom Deuteronomiker erhalten, nur dass wir diesen nicht an die Ausgänge der Richterzeit setzen, sondern uns als einen Zeitgenossen Josua's aus levitischem Stamme denken. Das, was Knobel in völliger Verkennung der Bedeutung dieses Segens über eine Beziehung des 7. V. auf David redet, hat K. mit Recht zurückgewiesen; von einzelnen Individuen ist hier gar keine Rede.

So müssen wir also das viele Treffliche des Buches, namentlich in den Theilen, wo es die Unmöglichkeit einer späten Verabfassung nachweist, anerkennen, wir halten auch die Partieen für ganz vortrefflich, wo es im Schlusse des Deuteron. einzelne Einschiebungen nachweist; wir rühmen das ernste Bestreben, ohne alle Voreingenommenheit nur aus den Quellen selbst Licht über die Composition zu schaffen; wir glauben, dass es in einzelnen Resultaten zu ganz sicherer Erkenntniss gelangt ist, wir theilen sein Ergebniss, dass eine wiederholte Redaktion des Buches stattgefunden hat, und halten es nicht für unmöglich, wenn auch nicht für sicher, dass erst Esra das Buch in seiner jetzigen Gestalt dem Pentateuche einverleibte. Aber dem Resultate können wir nicht zustimmen, dass erst Samuel das Deuteronomium verfasst habe, denn den Einwurf hat K. nicht zu widerlegen vermocht, dass ja dann, wenn Samuel solchen legislatorischen Einfluss geübt hätte, die historischen Bücher sicher nicht hievon geschwiegen hätten. Man rede nicht von einem Zurücktretenlassen der

eigenen Person. Das bliebe sittlich unverantwortlich, und Samuel hätte sich so wenig unter Mosis Namen versteckt, als etwa Luther unter Paulus' Namen geschrieben hätte.

[E. E.]

2. Franz Delitzsch (*Dr.* u. Prof. der Theol.), Das Salomonische Spruchbuch. (Als des Biblischen Commentars über das alte Testament, herausg. von C. F. Keil u. F. Delitzsch, vierter Theil: poetische Bücher; dritter Band.) Mit Beiträgen von *Dr.* Fleischer u. *Dr.* Wetzstein. Leipzig (Dörffling & Franke) 1873. 556 S. 8.

Bereits in Herzog's Realencyklopädie XIV, 690 ff. hatte *Dr.* Delitzsch einen sehr gründlichen und lehrreichen Artikel über die Sprüche Salomo's veröffentlicht. Die dort geführten Untersuchungen werden in der Einleitung zu dem vorliegenden Commentar von neuem aufgenommen und mit der grössten Umsicht, Besonnenheit und Akribie weitergeführt: sie sind ein wahres Muster ebenso unbefangener als scharfsinniger, der Tradition gegenüber selbständiger und die Ergebnisse älterer Mitforscher nach Gebühr würdigender Kritik. Mit dem Resultate der Untersuchung über die Entstehung des Salomonischen Spruchbuches sowie über das Verhältniss des Septuagintatextes zu dem massorethischen Texte muss sich Ref. in allem Wesentlichen einverstanden erklären, insbesondere mit dem Satze, dass nur Cap. 10, 1—22, 16 und Cap. 25, 1—29, 27 Salomonische Sprüche enthalten und auch diese hin und wieder an der ursprünglichen Salomonischen Gestalt Einbusse erlitten haben. Zweifelhafter ist Ref. nur darüber, ob auch Cap. 24, 23—34 erst von den Männern Hiskia's dem von ihnen bereits vorgefundenen Spruchbuche angefügt wurde und ob das verschiedenartige logische Verhältniss, in welchem die parallelen Glieder der Meschalim zu einander stehen können, nicht eine noch genauere Distinction vertrüge, als ihm S. 8 f. zu theil wird.

Auf die Einzelheiten der Auslegung glaube ich hier nicht weiter eingehen zu sollen, da dies gerade bei dem Spruchbuch ohne einlässliche und doch zusammenhangslose Erörterung vieler einzelner Stellen nicht leicht möglich wäre; es genüge daher, die Auslegung nur im Allgemeinen zu charakterisiren, und dies geschieht, wenn wir sie als eine ebenso feinsinnige, wie umsichtige, gründliche und gelehrte bezeichnen. Wie in allen neueren Kommentaren des Verfassers finden sich auch in diesem wieder sehr schätzbare und dankenswerthe Beiträge zur hebräischen Etymologie und Synonymik.

Den räthselhaften Ueberschriften von Cap. 30, 1 u. 31, 1 widmet der Verf. eine sorgfältig alle Möglichkeiten abwägende

Besprechung. Im Ganzen erhält dabei das, was er bereits Realencyklopädie XIV, 693 f. als seine Ansicht ausgesprochen hat, mit besonderer Berücksichtigung von Mühlau's trefflicher Arbeit seine eingehendere Begründung. An der Annahme, dass משא Eigenname einer Landschaft oder eines Stammes sei, hält der Verf. mit Recht fest, lässt aber unentschieden, ob dieses Massa in Nordarabien oder im Hauran zu suchen sei. Ebenso wird auch die Annahme festgehalten, dass Agur und Lemuel Ismaeliten gewesen seien, indess doch zugleich dahin ermässigt, dass behauptet wird, dieselben hätten sich über die Religion Abrahams erhoben und zur Religion Israels als deren Vollendung bekannt. Wenn Delitzsch jetzt geneigt ist, 30, 1 הַמַּשָּׂא beizubehalten (statt es in מִמַּשָּׂא zu corrigiren) und demgemäss zu übersetzen „Worte Agurs Sohns Jake's des Stammes (der Landschaft) Massa", so dürfte dies zwar dem arabischen, aber nicht dem hebräischen Sprachgebrauch entsprechen; und wenn er den Artikel in הַגֶּבֶר darauf hinweisen lässt, dass der ernste, auf Gott gerichtete Mann gemeint sei, so dürfte dem Artikel vielleicht etwas zu viel Leistungskraft beigelegt seyn.

Schlüsslich sei noch bemerkt, dass der Verf. sich auf einem nach dem Vorwort eingeschobenen Blatte gegen eine Recension über seinen Commentar zur Genesis vertheidigt, welche *Dr.* Egli in *Dr.* Hilgenfelds Zeitschrift veröffentlicht hat: man kann fragen, ob jene Recension so viele Ehre verdient habe, denn es wird kaum einen einsichtigen Leser geben, welcher nicht aus jener Recension das Urtheil gewonnen hätte, dass ihr Urheber damit lediglich sich selbst geschändet habe. Immerhin aber muss man im Interesse der Würde theologischer Polemik dem Verf. dankbar seyn, dass gerade er sich die Mühe nicht verdriessen liess, *Dr.* Egli verdientermaassen abzufertigen. [A. Kö.]

3. Eduard Boehl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung. Wien (Braumüller) 1873. VIII u. 224 S. 8.

Lessing sagt im Anti-Goeze, es sei „erwiesen und ausgemacht, dass die ältesten und angesehensten Kirchenväter einen Betrug, der in guter Absicht geschiehet, für keinen Betrug gehalten, und diese nämliche Denkungsart den Aposteln beizulegen sich kein Bedenken gemacht haben". Dies erhelle aus einer Aeusserung des Hieronymus über den Apostel Paulus: *in testimoniis, quae sumit (Paulus) de veteri testamento, quam artifex, quam prudens, quam dissimulator est ejus quod agit.* Denn „wer fähig ist, eine Schriftstelle wider besser Wissen und Gewissen zu verdrehen, ist zu allem Andern

fähig". — Um die Unterstellung, dass die Apostel Schriftstellen wider besser Wissen und Gewissen verdreht hätten, als grundlos darzuthun und die Kirche und die theologische Wissenschaft von dem Verdachte zu reinigen: sie hielte es mit Aposteln, die als *artifices* und *dissimulatores* das A. Testament zu citiren pflegten, unternimmt es Hr. Prof. *Dr.* Boehl in der vorliegenden Schrift: „alle Eigenthümlichkeiten der alttestamentlichen Citate im N. Testamente auf eine Volksbibel oder eine Uebersetzung des Grundtextes zurückzuführen, welche abgesehen von ihrem aramäischen Sprachgebrauche mit der griech. Uebersetzung der LXX fast identisch war". — Näher betrachtet besteht das Problem, dessen Lösung der Verf. versucht, darin, dass die alttestamentl. Citate in den Schriften des N. Testaments grösstentheils entweder wörtlich aus der griech. Uebersetzung der LXX-Dolmetscher entlehnt oder doch denselben accommodirt seien und nur äusserst wenige aus dem hebr. Urtexte entnommen erscheinen, während doch die handelnden Personen, Jesus und seine Apostel, gemäss ihrer jüdischen Abkunft und als solche, die aus den ärmeren Schichten des Volks herstammten, den damals gebräuchlichen hebräischen oder aramäischen Landesdialekt geredet haben werden. Dieses Problem werde durch den Hinweis auf die Auctorität, welche die LXX bei einem grossen Zweige der Juden, den Hellenisten, genoss, nicht gelöst, sondern nur umgangen, weil dabei nicht erklärt werde, wie die Jünger Jesu die theuersten Erinnerungen aus dem lehrhaften Umgange mit dem Erlöser, sobald sie dieselben zu Papier brachten, flugs in die Form der alexandrinischen Uebersetzung einkleideten. Noch weniger befriedige die Annahme, welche im vorigen Jahrhundert die Italiener Diodati und Bernh. de Rossi aufgestellt und jüngst wieder Prof. Alex. Roberts zu St. Andrews erneuert hat, dass Christus und seine Apostel griechisch gesprochen haben, weil diese Annahme unhistorisch sei. Um dies zu erhärten, weist der Verf. in C. 1. umständlich in sehr ansprechender und gelungener Darlegung des Sachverhaltes aus dem N. Testamente und den jüdischen Quellen der Apokryphen, des Josephus und der Rabbinen nach, dass nicht die griechische, sondern die Sprache der Väter, eine Mundart des Hebräischen, die aramäische Volkssprache Palästina's, auch die Sprache Jesu und seiner Jünger war. Hierauf bahnt er sich in C. 2 u. 3 den Weg zur Lösung des fraglichen Problems durch ausführliche Darlegung der Geschichte der LXX, ihrer Entstehung und Verbreitung im Orient und ihres Verhältnisses zu den jüdischen Targumen, um an der Hand der Geschichte zu zeigen, dass die Septuaginta die palästinen-

sische Bibel oder die Bibel im Vulgärdialekt geworden, d. h. dass sie in Palästina in die Volkssprache übersetzt, also zu einem palästinensischen Targum gemacht worden sei, und daher die Benutzung derselben im N. Testamente sich schreibe. Die Uebertragung der LXX in die aramäische Volkssprache Palästina's wird hiebei hauptsächlich aus den mancherlei targumischen Zusätzen, welche die LXX in Palästina erhalten habe, gefolgert und für diese Folgerung in C. 4 eine Bestätigung gefunden in der Nachschrift des B. Hiob bei den LXX: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου, ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι — προϋπῆρχε δὲ αὐτῷ ὄνομα Ἰωβάβ*; d. h. „Von diesem (Hiob) wird aus der Syrischen Bibel mitgetheilt, dass er im Ausitischen Lande wohnte — — und dass vormals sein Name Jobab gewesen sei", worauf dann die aus Gen. 36 ergänzte Genealogie des Hiob folgt. Dieser Zusatz zur echten LXXübersetzung, welchen nicht nur Theodotion und der *Cod. Syrohexapl.* haben und Hieronymus kennt, sondern auch schon Aristeas in seiner Geschichte der Juden und Polyhistor in der Syrischen Bibel gefunden haben müssen, weil sie die Abstammung Hiobs von Abraham und Esau erwähnen, und zwar der erstere mit ganz ähnlichen Worten, liefere den thatsächlichen Beweis dafür, dass ein palästinensisches Targum zum B. Hiob vorhanden war, welches auch im Talmud erwähnt werde, und bei den Hellenisten den Namen „Syrische Bibel" trug. Da man aber nicht mit dem B. Hiob den Anfang gemacht haben werde, so lasse sich mit Wahrscheinlichkeit für die ersten Uebertragungen des Gesetzes ein noch höheres Alter voraussetzen. Aus der Erwähnung dieser Syrischen Bibel in so engem Anschlusse an die LXX aber lasse sich schliessen, dass dieselbe in einem Verwandtschaftsverhältnisse zu der ptolemäischen Uebersetzung gestanden habe. Diese Verwandtschaft wird dann näher dahin bestimmt, dass die Syrische Bibel der Hauptsache nach nichts Anderes war als die auf ihrem Durchgange durch Palästina zum Targum oder zur kirchlichen Uebersetzung gewordene Septuaginta, „und wenn sie mit der Zeit auch nicht mehr völlig identisch mit dem zu Alexandria aufbewahrten Septuaginta-Originale war, so behielt sie doch immer die Aehnlichkeit, die der Schmetterling mit der Raupe, das Wasser des Flusses in der Ebene mit dem Wasser der Quelle hat".

Auf diesen geschichtlichen Unterbau folgt in C. 5 zur directen Beantwortung der Frage, welches die Quelle gewesen, aus der die neutestamentlichen Schriftsteller ihre alttestamentlichen Citate schöpften, der „Beweis", dass die Syrische Bibel oder das zur Zeit des zweiten Tempels gebrauchte Tar-

gum wirklich die LXX gewesen. Dieser Beweis liege „einfach in dem Factum, dass die neutestamentlichen Autoren einen Text citiren, der in grossartigem Massstabe mit der LXX stimmt“, oder dass sie die LXX als ihren *textus receptus*, gleichsam als die Vulgata jener Zeit, als einen von Allen anerkannten Text citiren, auf Grund dessen die höchsten Lebensfragen entschieden wurden. — Dieses „Factum“ wird durch Erörterung einer Anzahl von alttestamentlichen Citaten ins Licht gestellt. Es sind Act. 15, 16. 17 vgl. Amos 9, 11. 12; 1 Cor. 15, 54 vgl. Jes. 25, 8; Gal. 3, 13 vgl. Deut. 21, 23; Ephes. 4, 8 vgl. Ps. 68, 19; ferner Matthäus, der nur 2, 15 die Stelle Hos. 11, 1 nach dem hebr. Texte citirt, dagegen an 11 Stellen (4, 7; 5, 21. 27. 43; 19, 18. 19; 21, 16. 42; 22, 39, vielleicht auch 9, 13 u. 12, 7, wo die Lesart der LXX nicht feststeht) wörtlich der LXX folgt, an allen andern Stellen aber Citate gibt, die zum mindesten nach der LXX modellirt sind, wie 2, 6 vgl. Mich. 5, 1; 1, 23 vgl. Jes. 7, 14; 2, 18 vgl. Jer. 31, 15; 12, 18—21 vgl. Jes. 42, 1—4; 21, 5 vgl. Zach. 9, 9. Hieraus erhellt wol unzweifelhaft, dass zu Christi und der Apostel Zeiten die LXX von den Juden und Hellenisten, wie von den Christen hebräischer, hellenistischer und hellenischer Abstammung einhellig als die allgemein recipirte Bibel anerkannt wurde. Dies wird schon durch die erstangeführte Stelle Act. 15 ausser Zweifel gesetzt, wo auf dem Apostelconcile bei der Verhandlung über die schwierige Frage, wie weit die Heidenchristen auf das Gesetz Moses zu verpflichten seien, Jakobus, den man nicht für einen Hellenisten halten wird, zur Entscheidung dieser Frage den Ausspruch Am. 9, 11 f. citirt, und zwar nach den vom Grundtexte abweichenden Worten der LXX: „damit der Ueberrest der Menschen den Herrn suche und alle Heiden, über die mein Name genannt ist“, die im Grundtexte so lauten: „auf dass sie einnehmen den Rest Edoms und alle Völker (Heiden), über die mein Name genannt wird“. Während *Dr.* B. mit Recht auf dieses Citat grosses Gewicht legt für den Beweis, dass nicht nur die Hellenisten, sondern auch die hebräischen Christen sich diesem Ausspruche als einem Worte Gottes unbedingt unterwarfen, können wir doch die Bemerkung, dass das in die Augen springende Beweismoment dieser Stelle gerade in den Worten liege, welche vom hebräischen Texte abweichen, nicht für begründet erachten. Denn die Beweiskraft dieser Stelle für den in Rede stehenden Zweck liegt nicht sowol in den Worten: der Ueberrest unter den Menschen und alle Heiden, als hauptsächlich in der auf beide bezüglichen Aussage: über die mein Name

wird, die genau mit dem Grundtexte übereinstimmt; vgl. meinen bibl. Comment. z. d. St. — Aber der Gebrauch der „Syrischen Volksbibel“ neben der LXX ist damit noch nicht bewiesen. Diesen sucht *Dr.* B. aus den Abweichungen der angeführten Citate vom Texte der LXX zu erweisen. So citirt Paulus 1 Cor. 15, 54 die Stelle Jes. 25, 6 mit den Worten: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος*, während die LXX wörtlich übersetzt haben: *κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*. Wie entstand diese Differenz? „Paulus hatte auf der einen Seite die Syr. Bibel vor sich und las etwa אתבלע מותא בנצחן d. h. verschlungen ist der Tod in den Sieg, und auf der andern Seite bot sich die obige LXXversion ihm dar, die ihm aber nicht so einleuchten mochte. Da entschloss er sich den Gedanken des Propheten selbständig zu formiren und für בנצחן seiner Bibel *εἰς νίκος* zu setzen, da die LXX an andern Stellen לָנֶצַח durch *εἰς νίκος* wiedergegeben.“ — In ähnlicher Weise werden bei den übrigen an die LXX anklingenden Citaten die Abweichungen vom LXXtexte aus dem Text der von den Aposteln daneben gebrauchten Syrischen Bibel abgeleitet und erklärt. So soll, um nur noch einige Beispiele anzuführen, in Ephes. 4, 3 das *ἔδωκεν* (*δόματα*) statt des hebr. לָקַחְתָּ aus der Syr. Volksbibel geflossen seyn, die etwa wie die Peschito und das uns vorliegende Targum der Hagiographen יְהַבְתָּא לְהוֹן מַתְּנָן übersetzt hatte. Die Abweichungen in Matth. 2, 6 von Mich. 5, 1, namentlich das *οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ* statt *ὀλιγοστὸς εἶ* (LXX) soll durch die Syr. Volksbibel, die etwa בְּזְעֵיר gelesen, vermittelt, und diese Stelle Micha's selbst erst (?) durch Vermittlung eines Targums zu ihrer messianischen Bedeutung gekommen seyn. Die Beweiskraft der Erörterung des Verf.'s ruht bei allen diesen Stellen auf der Annahme, dass die Evangelisten und Apostel bei Abfassung ihrer Schriften zwei Bibelexemplare des A. Test., eine LXX und ein Targum d. i. die Syrische Volksbibel vor sich liegen hatten und die Stellen, die sie aus dem A. T. anführen wollten, in diesen Bibeln aufgesucht und verglichen hätten, um die Aussprüche der Propheten entweder nach der einen oder andern dieser Uebersetzungen abzuschreiben, oder aus beiden zusammen „mit kühnem Griffe“ sich einen selbständigen Text zu bilden. Aber so unbewandert im A. Test. waren die Apostel in der that nicht, dass sie die anzuführenden Stellen erst in ihren Bibelübersetzungen aufzusuchen nöthig hatten. Warum sollen wir ihnen nicht so viel Schriftkenntniss zutrauen, dass sie — wie bibelkundige Prediger unserer Tage — die Aussprüche des A. Test. nach dem Gedächtnisse anführen konnten, ohne sich sklavisch an den Wortlaut zu binden? Selbst

Dr. B. will die Evangelisten in ihrer Freiheit nicht allzusehr beschränken, und bemerkt S. 194: „Matthäus so wenig wie seine Zeitgenossen waren sklavisch an die Volksbibel gebunden.“ Trotzdem sagt er S. 195, „dass Matthäus, wo er von der LXX abweicht, auf einen besondern Text sich bezieht und sein Citat nicht in die Luft baut“; als ob eine gedächtnissmässige Anführung von Bibelstellen nach ihrem wesentlichen Inhalt, ohne strenge Bindung an den Wortlaut, ein in die Luft bauen wäre!

Einen weiteren Beweis für die Syrische Volksbibel als Vorlage der Evangelisten sollen die Stellen liefern, wo zwei oder alle drei Synoptiker in ihren alttestamentlichen Citaten gegen den Wortlaut der LXX übereinstimmen, wie bei dem Citate aus Jes. 40, 3 in Matth. 3, 3. Mrk. 1, 2. Luc. 3, 4, ferner Matth. 4, 6 vgl. Luc. 4, 10 f.; Matth. 13, 14 f. vgl. Mrk. 4, 12. Luc. 8, 10. — Auch dieser Umstand ist für den Beweis zu schwach, weil die Synoptiker nicht blos in alttestamentlichen Citaten, sondern auch in der Wiedergabe von Aussprüchen und Lehren Jesu und in geschichtlichen Berichten oft bis aufs Wort, selbst in ungewöhnlichen Ausdrucksweisen mit einander übereinstimmen. Mag diese Uebereinstimmung aus der Abhängigkeit des einen Evangelisten von dem andern oder aus einer durch vielfachen mündlichen Vortrag der evangelischen Begebenheiten und Lehren stereotyp gewordenen Vortragsform, oder aus einem supponirten Urevangelium herzuleiten seyn, so erklärt sich jedenfalls hieraus auch die wörtliche Uebereinstimmung in den Anführungen des A. Testaments. — Die Benutzung einer Syrischen Volksbibel vonseiten der neutestamentlichen Schriftsteller lässt sich demnach aus der Beschaffenheit der von ihnen in einer von der LXX abweichenden Form angeführten Stellen des A. Test. nicht erhärten, noch viel weniger lässt sich daraus die Folgerung ziehen, dass diese Volksbibel aus einer Uebersetzung der LXX in die aramäische Landessprache Palästina's entstanden wäre. Alle Abweichungen dieser Citate von dem Wortlaute der LXX erklären sich einfach daraus, dass die Apostel das A. Test. aus dem Gedächtnisse anführten und dabei mehr auf den Inhalt als auf den genauen Wortlaut achteten. Selbst die oben erwähnte Abweichung in Matth. 2, 6 von Mich. 5, 1, wo der Evangelist das *ὀλιγοστὸς εἶ* der LXX in *οὐδαμῶς ἐλαχίστη* umsetzt, hat schon Chr. B. Michaelis richtig aus dem Bestreben des Apostels, die Erfüllung jenes Prophetenwortes in der Thatsache der Geburt Jesu Christi zu Bethlehem deutlich zu machen, abgeleitet und darüber treffend bemerkt: ***Parvam vocat Mich. respiciens statum externum, minime parvam***

Matth. respiciens nativitatem Messiae, qua mirum in modum condecoratum illud oppidum ac illustratum fuit. — Der Umstand aber, dass manche Abweichungen in den Citaten sich mehr der targumischen Erklärung oder der Peschito annähern als der LXX, beweist auch nichts für den Gebrauch einer Syrischen Volksbibel, sondern rührt daher, dass dem Gebrauche der LXX in Palästina die in den Synagogen geübte und in den Rabbinenschulen gelehrte targumische Erklärung des A. Test. zur Seite stand, und dass für diese von den Zeiten Esra's an, da die Schrift durch Erläuterungen in der Landessprache dem Volke zugänglich gemacht wurde, sich eine exegetische Tradition gebildet hat, von der alle Uebersetzer und Erklärer des A. Test. mehr oder weniger beeinflusst wurden. Diese targumische Schriftauslegung wurde zwar längere Zeit hindurch nur mündlich fortgepflanzt; doch fehlt es nicht an Andeutungen, dass zu Christi und der Apostel Zeit schon von einzelnen Stücken des A. Test. schriftliche Paraphrasen oder Targume existirten. Aber eine aramäische Volksbibel lässt sich für jene Zeiten nicht erweisen. Aus dem Umstande, dass Christus am Kreuze die Worte Ps. 22, 2 in targumischer Form: Ἠλὶ, ἠλὶ, λαμὰ σαβαχθανί (Mtth. 27, 46) oder nach Mrk. 15, 34: Ἐλωΐ, ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθανί betet, erhellt zwar, dass Sprüche des A. Test. in der aramäischen Landessprache unter dem Volke verbreitet waren, aber das Vorhandenseyn eines Targums auch nur des Psalters lässt sich daraus nicht mit Sicherheit folgern. Uebrigens dürfen wir weder aus der grossen Verbreitung der LXX in Palästina, noch aus der targumischen Erklärung des A. Test. in den Synagogen und Schulen schliessen, dass der Gebrauch des hebräischen Grundtextes dadurch ganz verdrängt worden wäre. Mag immerhin der Grundtext dem grösseren Theile der jüdischen Nation unverständlich gewesen seyn, so behauptet doch *Dr.* B. zu viel, wenn er S. 180 sagt, dass das Verständniss des Grundtextes, wenigstens was die prophetischen Theile des A. T. angeht, sogar für die damaligen Meister in Israel etwas überaus Schwieriges, wenn nicht Unerschwingliches war. Dies gilt nur von dem rechten theologischen, aber nicht von dem sprachlichen Verständnisse der prophetischen Schriften. Die Kenntniss der hebräischen Sprache wurde in den gelehrten Schulen von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, so dass wir nicht berechtigt sind, dem Apostel Paulus, der zu den Füssen Gamaliels gesessen, oder dem Evangelisten Johannes, oder auch dem (ehemaligen) Zöllner Matthäus die Kenntniss des hebr. Grundtextes abzusprechen. Mit eben so vielem, ja mit noch viel grösserem Rechte als der Gebrauch einer

Syrischen Volksbibel aus den Anklängen der alttestamentlichen Citate an die Targume, lässt sich daraus, dass die Apostel nicht nur bei vielen Citaten sich dem hebr. Grundtexte annähern, sondern auch in einzelnen Fällen den Wortlaut des Grundtextes, gänzlich abweichend von der LXX citiren, wie Hiob 41, 3 in Röm. 11, 35; Hiob 5, 13 in 1 Cor. 3, 19; Hos. 11, 1 in Matth. 2, 15, der Schluss ziehen, dass sie mit dem Grundtexte des A. Test. bekannt waren und denselben bei ihren alttestamentlichen Citaten berücksichtigt haben. Die Anführung der Schrift überwiegend nach der griechischen Uebersetzung der LXX begründet keine entscheidende Instanz gegen diese Annahme. Da die Apostel ihre Schriften an die Gemeinden richteten und der ökumenischen Bestimmung des Christenthums gemäss in der damaligen Weltsprache, der griechischen Sprache abfassten, so bedienten sie sich bei den Anführungen des A. Test. auch der zur Volksbibel gewordenen griechischen Uebersetzung, soweit dieselbe den Inhalt des Grundtextes richtig wiedergegeben hatte; ähnlich wie die Geistlichen unserer Kirche in ihren Gemeindevorträgen die Worte der Schrift nach der Luther'sshen Bibel anzuführen pflegen. Aus diesem Gebrauche der zu kirchlichem Ansehen gelangten Bibelübersetzung auf Unkenntniss des Grundtextes schliessen zu wollen, wäre ein sehr unrichtiger Schluss.

Für das Daseyn einer durch Uebertragung der LXX in die palästinensische Landessprache entstandenen Volksbibel fehlen somit beweiskräftige Zeugnisse. Dies gilt auch von der weiteren Annahme, dass diese Syrische Volksbibel nach der Zerstörung des zweiten Tempels und dem damit besiegelten Untergange der jüdischen Nation ins Griechische übertragen, also retrovertirt worden sei, wie *Dr.* B. in C. 6 seiner Forschungen aus den Erwähnungen des „S y r e r s“ und des „H e b r ä e r s“ bei Melito von Sardes und spätern Kirchenvätern folgert. Wie bei *ὁ Σύρος* nicht an die Peschito, sondern an eine aus dem Syrischen gemachte griechische Version oder an die griechisch umgesetzte Syrische Volksbibel zu denken sei, so sei *ὁ Ἑβραῖος* eine neben der Syr. Volksbibel herlaufende hebraisirende Uebersetzung gewesen, gleichwie das *Σαμαρειτικόν* der Kirchenväter die ins Griechische übertragene Samaritanische Pentateuchübersetzung war. Auch diese Schlussfolgerung können wir nicht für bündig erachten, weil sie aus unhaltbaren Prämissen gezogen ist. Die Thatsache, dass griechische Kirchenväter, die zum theil der syrischen, hebräischen und samaritanischen Sprache unkundig waren, Lesarten des Syrers, des Hebräers und des Samaritaners als von der Alexandrin. Version abweichend erwähnen, nöthigt

uns nicht anzunehmen, dass diese Kirchenväter die von ihnen angeführten Lesarten selbst aus einer syrischen, hebräischen und samaritanischen Uebersetzung des A. T. (resp. des Pentateuchs) geschöpft haben, sondern beweist nur, dass die Kirchenväter Exemplare der LXX besassen und gebrauchten, an deren Rande Varianten aus dem hebräischen Texte und einer syrischen und samaritanischen Uebersetzung angemerkt, und zwar in griechischer Uebersetzung angemerkt waren. Und nur bei den Anfertigern oder Sammlern dieser Varianten haben wir anzunehmen, dass sie das A. Testament oder Theile desselben in hebräischer, syrischer und samaritanischer Sprache gehabt und mit der Alexandrinischen Version verglichen haben, nicht aber bei den Kirchenvätern, welche diese Varianten bei theologischen Erörterungen anführen. Zur Zeit des Melito von Sardes aber d. i. nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kann nicht nur die samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs, sondern auch schon eine theilweise syrische Uebersetzung des A. Test. existirt haben, während unter dem „Hebräer" nichts anders als der hebr. Grundtext zu verstehen ist.

Wenn wir nach dem Allen über die Forschungen des gelehrten Verfassers nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu urtheilen müssen, dass es ihm nicht gelungen, die Existenz einer solchen überzeugend nachzuweisen, so sind wir doch weit entfernt, den Werth dieser Forschungen gering anzuschlagen. Hr. *Dr*. B. hat schon dadurch, dass er den fraglichen Gegenstand einer eingehenden Erörterung unterzogen hat, der theologischen Wissenschaft einen nicht gering anzuschlagenden Dienst geleistet, noch mehr aber durch die umsichtige, lichtvolle Behandlung der einzelnen hiebei in Betracht kommenden Momente, wodurch nicht wenige Fragen endgültig entschieden oder doch ihrer schlüsslichen Entscheidung näher gebracht worden sind. So hat er z. B. in der Untersuchung über die Sprache Jesu und seiner Apostel die Streitfrage hierüber so evident geschlichtet, dass fortan hierüber kein Zweifel mehr aufkommen kann. Auch die fast die Hälfte des Buches füllende Erörterung über die Beschaffenheit der Septuaginta, ihre Entstehung im Zeitalter der Ptolemäer, die Zeit ihrer Abfassung, ihre Geltung in der Kirche und der Synagoge, über die Spuren ihrer literarischen Benutzung und ihr Verhältniss zum samaritanischen Pentateuche, ist eine sehr dankenswerthe Arbeit, da diese Fragen in den isagogischen Hand- und Lehrbüchern gewöhnlich ziemlich kurz behandelt werden, und ist reich an neuen Gesichtspunkten und Tiefblicken, welche über dieses dunkle Gebiet nach verschiedenen Seiten hin neues

Licht verbreiten, so dass wir diese — auch durch Frische und Lebendigkeit der Diction anregenden Forschungen allen Theologen, die sich für textgeschichtliche Untersuchungen interessiren, bestens empfehlen können. [Ke.]

4. Franz Delitzsch, Sehet welch ein Mensch! Ein Christusbild. Leipzig (Naumann) 1872. 35 S. 10 Gr.

Wenn der Protestantenverein in künstlicher Entrüstung über den orthodoxen Doketismus in die Welt predigt: „Darin sind wir einig, dass nur diejenigen Auffassungen der Person Jesu das religiöse Bedürfniss der Gegenwart befriedigen, welche mit dem Gedanken seiner Menschheit und Geschichtlichkeit vollen Ernst machen" (Holtzmann's These 2 in Neustadt a. d. Hardt 1867), so wird er dem Delitzsch'schen Christusbilde gegenüber nichts einwenden können, nur dass die prinzipielle Scheidung sogleich wieder zu Tage tritt, indem Delitzsch die Menschheit zeichnet als Tempel der Gottheit, der P.-Verein dagegen in der Mehrzahl seiner Glieder annimmt, dass Jesus ein blosser Mensch gewesen ist. Das Bild der Evangelien ist allerdings mit einiger Freiheit, aber doch mit grosser Wahrscheinlichkeit gezeichnet auf exegetischer und archäologischer Grundlage. Ein grösseres Seitenstück dieses Bildes erschien bekanntlich schon früher „ein Tag in Capernaum", angezeigt in dieser Zeitschrift 1871, S. 776 und 1872, S. 134 ff.; aber das hier vorliegende ist ebenso anschaulich, ergreifend und erbaulich, das Bild der Selbsterniedrigung und der Liebe. „Man hat die Krankheit das Wetterleuchten des Todes genannt. Dieses Wetterleuchten durchzuckte seinen reinen zarten Leib in allen Gestalten und machte ihn, auch schon ehe die Marter am Kreuze ihn zermalmte, zu einem ersterbenden Weizenkorn. Darum sagt das goldene Passional des Buches Jesaia: „fürwahr er trug unsere Krankheiten und lud auf sich unsere Schmerzen", und „der Herr wollte ihn also zerschlagen mit Krankheit". Wir pflegen über solche Worte überhin zu lesen und haben falsche Malerbilder vor Augen, welche ihm die Leibesgestalt eines alles überragenden Heros geben, während er sich doch dermassen erniedrigte, dass er sagen konnte: Ich bin ein Wurm und kein Mensch, und während er nach jenen Weissagungen Mitleid im allereigentlichsten Sinne mit allem Leid der Menschen gelitten und als Versöhner leiden musste. Die alte Synagoge hat jene Weissagungen besser verstanden. Sie kennt einen leidenden Messias und sagt von ihm, dass Eisenspangen auf seinem Nacken zu liegen kommen werden, bis dass er ganz niedergedrückt ist (Jalkut Schimôni f. 56 col. 4), dass Gott ihn mit Berufsbürden und Sühnleiden wie Mühlsteinen belasten (San-

hedrin 93, b) und dass sein Leib in Trauern und Seufzen dahinschwinden wird, und auf die Frage: woran der Messias zu erkennen sei, gibt Elia dem Rabbi Josua ben Levi den Bescheid: er sitzt am Thore Roms (des das Volk Gottes knechtenden Weltreichs) unter Armen, Krankheitbeladenen, Wunde um Wunde aufbindend und wieder zubindend (Sanhedrin 98, a)". Es gibt den Delitzsch'schen Zeichnungen ein eigenthümliches Colorit, dass er seine Farben zum theil und am rechten Orte aus dem Talmud nehmen kann. [H. O. Kö.]

5. R. F. Grau, Ueber die apologetische Bedeutung der Gleichnissreden Jesu. Vortrag geh. zu Barmen 14. August 1873. Gütersloh (Bertelsmann). 23 S.

Der Verfasser hat sich durch manches geschriebene oder öffentlich geredete Wort in lutherischen Kreisen Dank und Anerkennung erworben als Einer, der von Herzen der lutherischen Kirche und ihrem Bekenntnisse zugethan seine reichen Gaben der Vertiefung und Förderung des Schriftverständnisses zugewandt hat. Er hat aus den grossen Leistungen der Baur-schen Theologie gelernt, der h. Schrift nach ihrer menschlichen Seite volle Beachtung und Würdigung zuzuwenden, und indem er auf diesem Wege immer volleren Einblick in ihre göttliche Natur gewinnt, haben seine Arbeiten in hervorragender Weise apologetischen Charakter. Einen Beitrag zur Apologie hat er auch in dem kleinen uns vorliegenden Schriftchen geliefert, das den Vortrag, mit welchem er auf der Wupperthaler kirchlichen Conferenz die Herzen der Festgenossen sichtlich ergriffen, nun auch weiteren Kreisen im Druck darbietet. Er wählt Christi Gleichnissreden als einen von der Kritik im Ganzen unbeanstandeten, im Wesentlichen für ächt anerkannten Bestandtheil der Reden Jesu. In anschaulicher Zusammenstellung zeigt er den offenen Blick Jesu für Natur- und Menschenleben, und erweist das Charakterbild des Herrn als frei von allem schwärmerischen Idealismus. Aber indem nun der Herr, der mit solcher Hingebung, mit solchem Verständniss das natürliche Leben auffasst und erkennt, doch dieses ganze Naturleben als ein Gleichniss und Abbild höheren Lebens, himmlischer Realitäten anschaut, das irdische Leben mit seinen Gesetzen und seiner Entwicklung als ein Bild des Himmelreiches mit seinen Gesetzen und seiner Entwicklung, finden wir bei ihm zugleich eine ganz einzigartige Entwerthung alles Irdischen; eine Entwerthung nicht aus Weltflucht oder Pessimismus hervorgegangen, sondern aus seinem wiederum ganz einzigartigen Heimathsbewusstseyn in der höheren Welt. Wol haben auch die edelsten Geister Griechenlands eine Welt der Ideale, in welche sie mit ihren Ge-

danken sich erheben, aber nur als ein Fernes und Jenseitiges, als ein Ziel ihres Ahnens und Begehrens. Er allein redet vom Himmelreich als von seiner Heimath, was jene von ferne schauen, das hat er, und zwar hat ers mit dem Anspruch, König in diesem Reiche, und nicht nur einer seiner vielen Bürger zu seyn, Bräutigam zu seyn in der himmlischen Hochzeit und nicht nur einer aus der Gemeinde, die die Braut ist. „Das ist eine Thatsache, geschichtlich so unanfechtbar, als überhaupt die Geschichte Thatsachen enthält. Denn diese Gleichnisse sind nicht gefälscht. Es hat sie Niemand erfinden können ausser ihm, der sie gesprochen.“ — „Das ist das grosse Räthsel der Weltgeschichte, das nur der Glaube lösen kann. Der Glaube, welcher mit der gesammten Christenheit unter dem Himmel bekennt, dass dieser Jesus von Nazareth ist des Vaters eingeborener Sohn, hochgelobt in Ewigkeit.“

In diesen Schlussworten gipfelt seine Ausführung, und der Leser wird in dieses Bekenntniss hineingezogen durch das Passende der Beweisführung — die nicht nur durch stilistische Schönheit, sondern vor Allem durch die Schönheit und Tiefe der Gedanken fesselt. Wir möchten dies Schriftchen als ein eigenthümliches Zeugniss von der Herrlichkeit Jesu Christi manchem suchenden aber schwankenden und unsicheren Herzen zur Lectüre empfehlen. Aber indem wir unsern Dank und Befriedigung aussprechen, wollen wir nicht unterlassen gegen eine auch von Grau vertretene Anschauung über die Gleichnissreden des Herrn Verwahrung einzulegen, die, so verbreitet sie auch ist, doch mit der Darstellung der Evangelien in offenbarem Widerspruch steht.

Es handelt sich um die Frage, warum Jesus in Gleichnissen geredet, welche Absicht er dabei gehabt. Es ist zunächst ganz richtig, was Grau sagt, da das Volk nicht im Stande gewesen die Lehrart Jesu, wie sie in der Bergpredigt abgebildet ist, zu fassen, da habe er eine andere Lehrweise begonnen, die Sprache der Gleichnisse. Aber Grau sagt nun weiter, Jesus l a s s e sich h e r a b zur Natursprache, rede nun nicht mehr von hohen und unerreichbaren Dingen, stelle nicht mehr Forderungen auf, die geleistet werden müssten; indem er ganz zu seinen Zuhörern hinuntersteige und sich mit ihrem Thun und Treiben beschäftige, erhebe er sie dadurch über ihr natürliches Leben zu sich selbst hinauf. Es sei ganz bezeichnend für die zwei Lehrweisen Jesu, dass er dort auf hohem Berge, hier tief unten auf dem See im Schifflein sich befinde. Das heisst doch mit dürren Worten: die Gleichnisse seien ein zweiter Versuch an die Leute heranzukommen, da der erste missglückt sei; die Bildersprache solle dem päda-

gogischen Interesse dienen, um durchs Bild das Verständniss zu erleichtern. Es wundert uns wirklich bei einem Manne wie Grau dieser eben so trivialen wie schriftwidrigen Auffassung zu begegnen. Uns begegnet es wol, wenn wir zu unterrichten beginnen, dass wir die erste Zeit in hohen und unerreichbaren Worten reden und erst allmählich zu der Fassungskraft unsrer Zuhörer herabsteigen. Wollen wir Christum in diesem Stücke auch betrachten wie unser einen? Ferner: es ist nicht richtig, dass Christus mit seinen Gleichnissreden einen neuen Lehrversuch bei denen gemacht, die seine erste Lehrweise nicht gefasst hatten. Die Gleichnisse sind nicht die leichtere, sondern die schwerere Lehrform, sie sollen von den *ὄχλοι πολλοί* (Matth. 13, 2) gar nicht verstanden werden: *ἐκείνοις οὐ δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας*, sondern nur *ὑμῖν*, nemlich *τοῖς μαθηταῖς* (v. 12. 10). Eben von den Gleichnissreden sagt der Herr: wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem soll auch noch das genommen werden, was er hat. Wo der Herr in Gleichnissen redet, da ist die Scheidung vollzogen zwischen dem Haufen, der wol Ohren hat, aber doch nicht hört, und einem kleinen Häuflein derer, die seine früheren Reden gehört und bewahrt hatten. Nicht sollen bisher unempfänglich Gebliebene durch die Gleichnissreden empfänglich gemacht werden, sondern von solchen gilt vielmehr: *μή ποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς κτλ.* (v. 15), oder wie Marc. es ausdrückt: *ἐκείνοις τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται* (4, 11). Es ist ein Gericht, das sich an ihnen vollzieht, dass sie fortan nur noch Gleichnisse zu hören bekommen, die sie nicht verstehen können und nicht verstehen sollen. Eine höhere Stufe der Verkündigung beginnt mit den Gleichnissen, nur für die berechnet, welche die erste Lection angenommen haben: in der Bergpredigt das Sittengesetz, in den Gleichnissen die *μυστήρια τῆς βασιλείας*, die Entwicklungsgesetze des Reiches Gottes. (Man unterscheide freilich die eigentlichen Gleichnisse vom Reiche von den Exemplificationen und Individualisirungen, z. B. reicher Mann und armer Lazarus, Pharisäer und Zöllner.) Wie wenig in den Gleichnissen ein neuer Versuch, ein sich Herablassen des Herrn zu einer leichteren Lehrform vorliegt, lehrt u. A. recht schlagend Joh. 10, das Bild vom Hirten und Schafstall; da sagt der Herr den Pharisäern das Gerichtswort: *εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται* (9, 39), und schliesst daran seine Gleichnissrede an, Johannes aber berichtet als etwas ganz Natürliches: *ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς* (10, 6): und es ist offenbar, dass der Herr

gar nicht mehr eine Verständigung mit ihnen sucht, sondern auch hier sein Gleichniss εἰς κρῖμα über sie redet.

Grau ist ein geistvoller Mann, aber Bemerkungen wie die über Jesu Lehren erst vom Berge herab, dann aus dem Schifflein auf dem See, erinnern daran, dass geistreich seyn auch zur Klippe werden kann, wo man solcher Gabe den Zügel schiessen lässt. Auch in seiner grossen Arbeit über das neutestam. Schriftthum finden wir über die Absicht des Herrn bei seinen Gleichnissen nur eine unklare Antwort; denn wenn er zu Matth. 13 bemerkt, der Herr suche durch die Gleichnissreden dem ungläubigen Volke die Geheimnisse des Himmelreiches ebenso zu verhüllen als nahe zu bringen, so ist das offenbar nur halb richtig; nemlich nur das Verhüllen, das Nahebringen beschränkt der Herr ausdrücklich nur auf die Gläubigen. Und wenn dann Grau fortfährt: „Das ungläubige Volk hat es endlich soweit gebracht, dass der Herr nur noch in Gleichnissen zu demselben reden kann“, so ist das zwar an sich richtig, verträgt sich aber nicht mit seiner eignen Ansicht, dass der Herr dem ungläubigen Volke durch die Parabeln die himmlischen Wahrheiten habe nahe bringen wollen (vgl. Entwicklungsgeschichte des neutest. Schriftthums. Bd. I. S. 245). Es hat für das Verständniss der Gleichnissreden Schaden gethan, dass man statt zunächst die prägnanten Aussagen der Schrift über den Zweck der Parabeln anzuschauen und durch eine stricte Auslegung dieser Stellen den Begriff der Parabel festzustellen, sich erst eine Definition fertig gemacht und dann die Schriftstellen so lange torquirt hat, bis sie glücklich das aussagten, was man einer selbstgemachten Definition zufolge von ihnen wünschte. Man legt in der Definition der Parabel den Hauptnachdruck auf die Veranschaulichung, — schon Chrysostomus definirt, dass durchs Gleichniss eine Sache anschaulicher, dem Gedächtniss behaltlicher werden solle. Von diesen Vorbegriffen aus erscheinen dann die Aussagen Matth. 13, v. 10—16 (u. parall.) völlig unbegreiflich; nur zum Zwecke der Veranschaulichung geredet, und doch zu dem Zwecke, nur von etlichen verstanden, von dem grossen Haufen nicht verstanden zu werden, das will sich doch nicht mit einander reimen. Das führt dann zu einer so den Text auf den Kopf stellenden Exegese, wie sie *instar omnium* der selige Meyer zu Matth. 13, 12 geleistet hat: „Wer da hat, dem wird gegeben“ das heisse: ihr mit der euch bereits gewordenen Erkenntniss dringet immer tiefer und völliger ein; aber „wer da nicht hat, dem wird auch genommen, das er hat“ solle heissen: das Volk würde sein geringes Verständniss der göttlichen Wahrheit vollends verlie-

ren, wenn ich nicht durch parabolische Versinnlichung seiner Fassungsschwäche zu Hülfe käme. (!) Man sieht hier wie die supponirte pädagogische Absicht des Herrn die Exegese beeinträchtigt und den wahren Sinn verdunkelt; es spielt freilich zugleich — wie an so vielen Punkten unserer Exegese — eine falsche Sentimentalität mit, die sich bemüht alle Aussagen der Schrift zu verwaschen, die von einem schon hier auf Erden kraft göttlicher Absicht sich vollstreckenden Verstockungsgericht an den Ungläubigen reden.

Es berührt diese unsere Ausstellung das Grau'sche Schriftchen nur nebensächlich und will seiner apologetischen Bedeutung keinen Abbruch thun; wir halten diesen Punkt aber auch für wichtig genug, um mit allem Nachdruck den Wunsch auszusprechen, dass man sich doch von den ausgetretenen Geleisen einer weit verbreiteten, aber die Schriftwahrheit verdunkelnden Auffassung und Auslegung frei machen wolle. Wir weisen auf die klare und treffende Beleuchtung der Frage hin, die Haupt (Alttestam. Citate in den 4 Evangel. 1871. S. 150—158) gegeben hat. [Ka.]

6. A. Beyer (Prof. in Neustettin), Die Worte der Einsetzung des heiligen Abendmahls u.s.w. erklärt. Berlin (W. Schultze) 1873. 13 S. gr. 8.

Diese wenigen Blätter, „abgedruckt aus Behrends Monatsschrift für die ev.-luther. Kirche Preussens", haben den Zweck, „die Worte der Einsetzung des h. Abendmahls mit Berücksichtigung des den Participien *διδόμενον* und *ἐκχυνόμενον* beigefügten, nicht zu übersehenden Artikels zu erklären". In exegetischer Hinsicht ist die Arbeit immerhin beachtenswerth, besonders wegen des klar nachgewiesenen Unterschiedes zwischen den Participien mit und ohne Artikel. Doch sind wir über die präcise Sinnangabe weder im Subject noch im Prädicat der Darreichungsworte mit dem Verf. einverstanden, meinen vielmehr, er sei in den betreffenden Auseinandersetzungen halb mit Oekolampad's, halb mit Calvin's Hermeneutik in Berührung gerathen, — handgreiflich wider seinen Willen, aber in naturgemässer Folge seiner dogmatischen Sondermeinungen, oder genauer ausgedrückt: der modernen philosophisch-theologischen Spekulationen über das Wie? der *Unio sacramentalis*. In solchen Punkten hat sich die ev.-luther. Kirche von jeher ohne Grübeleien mit dem biblischen Was? und Dass! begnügt. Da überdies unser Verf. auch im 6ten Cap. Johannis das h. Abendmahl findet, so bleibt sein eigentlicher Lehrbegriff, zumal über Speise und Trank der ungläubigen Communikanten, schlüsslich doch

dunkel und problematisch. Wir wenigstens verstehen nicht, wie die „sühnende und reinigende Kraft“ des Leibes und Blutes Christi auch ungläubigen Abendmahlsgästen zu theil werden könne. [Str.]

VII. Jüdische Archäologie.

Franz Delitzsch, Durch Krankheit zur Genesung. Eine jerusalemische Geschichte der Herodier-Zeit. Leipzig (Naumann) 1873. 203 S.

Wir lasen die erste Hälfte dieser anregenden und in ihrer Charakterzeichnung trefflichen Geschichte bereits im Daheim unter dem Titel „Jose und Benjamin, eine Aussätzigen-Geschichte aus dem alten Jerusalem“ (1869 S. 489 ff.); hier wird nun die Geschichte zum Abschluss geführt, indem auch die Genesung nicht blos die leibliche vom Aussatz, sondern auch die Bekehrung zum Christenthume erzählt wird. Dass der berühmte Verf. auch ein guter Erzähler für eine Volksbibliothek sei, hätten wol Viele nicht gedacht, und doch findet sichs hier; auf welchen Studien aber diese glatt verlaufende Geschichte beruht und welche gelehrte Forschungen besonders über den Aussatz der Verf. angestellt hat, das beweisen die 202 Anmerkungen, die wir im Anhange finden. Es ist die eigenthümliche Verbindung der Archäologie und der Dichtkunst, welche auch dies Geschichtsgemälde wieder geschaffen hat, wie „Ein Tag in Capernaum“ und „Sehet, welch ein Mensch“; und auch hier ist die Erzählung selbst nicht gänzlich fingirt, sondern wie der Verf. im Vorwort bemerkt „wirklich Geschehenes“, welches er nacherlebt und nacherzählt hat. Wir danken ihm für seine Gabe. [H. O. Kö.]

VIII. Christliche Archäologie.

C. Grüneisen und K. Schnaase, Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus. Jahrgang 1872. Stuttgart (Steinkopf). 196 S. gr. 8. 1 Thlr. 6 Gr.

Wenn wir ausnahmsweise hier eine christliche Zeitschrift zur Anzeige bringen, so thun wir dies nicht deshalb, als wäre eben genanntes vortreffliches Blatt eine noch unbekannte Erscheinung, welche erst der Empfehlung bedürfte, denn es ist ja in der ganzen evangelischen Kirche Deutschlands bekannt; aber wohl, um es allen christlichen Kreisen unseres Vaterlandes recht ans Herz zu legen. Es sollte namentlich kein theologischer Lesezirkel seyn, in welchem dasselbe nicht gehalten würde; denn es gehört heutzutage die christliche Kunst zu

den Gegenständen, von welchen ein Theolog nothwendig Kenntniss nehmen muss. Lange genug hat man der evangelischen Kirche vorgeworfen, sie besitze kein Verständniss der nothwendigen Erfordernisse für einen christlichen Kirchbau und christliche Kunstwerke, und wir müssen das ja zugestehen, es ist auf dem Gebiete der christlichen Kunst in den vergangenen Decennien Ungeheuerliches geschaffen worden, was seinen Ursprung nur auf ein gänzliches Missverständniss der christlichen Ideen zurückführen kann. Indessen unsere Kirche hat sich aus diesem alten Schlendrian und Idiotismus aufgemacht und ein besserer Sinn ist an die Stelle des früheren Unverstandes getreten. Aus diesem Wiedererwachen eines besseren Kunstverständnisses ist nun auch dieses Blatt hervorgegangen und es hat unzweifelhaft schon viel Gutes geschaffen. Wer kann dem Segen nachgehen, den es bis in die entlegensten Kreise gebracht hat? Aber unzweifelhaft könnte es noch viel mehr Segen wirken, wenn es in alle Pfarrhäuser gelangte und hier überall einen besseren Sinn und ein edleres Kunstgefühl weckte. So manche ganz unpassende Kirchgeräthe und Paramente würden nicht zur Anschaffung gelangen, wenn der Pfarrer des Ortes von seinem besseren Kunstverständnisse aus die Leute belehrte und sie auf die rechten Bezugsquellen hinwiese; so manche edle Kunstwerke der Vorzeit würden nicht der allmählichen Verderbniss anheimfallen, wenn durch dieses Blatt ein regerer Sinn für Erhaltung des Schönen geschaffen würde; so manche Kirchen, die jetzt kalt und alles christlichen Charakters bar dastehen, würden nach und nach mit Werken, die von christlichem Kunstgeiste durchhaucht sind, sich füllen, wenn man auf die Mahnstimmen dieses Blattes hörte und wenn die hier erläuterten Ideen auf einen guten Herzensboden fielen. Gewiss, es fehlt hiezu noch viel an vielen Orten. Möge daher unser Mahnruf nicht ungehört verhallen! Es findet sich ja doch am Ende in jedem theologischen Lesezirkel wenigstens ein Mann, der ein Herz für diese Sache hat. Er kann seinen Brüdern im Amte zum Segen werden, wenn er dieses Blatt in ihren Zirkel einführt. Die Verlagshandlung thut Alles, um diese christliche Zeitschrift auch in würdigster Weise auszustatten. Die beigegebenen Holzschnitte sind vortrefflich, und Papier und Druck einem Kunstblatte vollständig entsprechend. Jedem Jahrgange ist zum Zwecke des Nachschlagens, das bei einem solchen Blatte besonders häufig stattfinden muss, eine Inhaltsanzeige beigegeben, sowie auch ein Verzeichniss der Illustrationen.

Wir kommen nun speziell auf den Inhalt dieses 15ten Jahrganges zu sprechen. Derselbe wird ein Beweis dafür

seyn, dass das Blatt die mannichfachste Belehrung bietet. Der Leser wird in Nr. 1 zu einem Besuche des germanischen Museums eingeladen und er kann hier an der Hand des kundigen Führers E. Köstlin einen Einblick in seine Schätze erhalten. Er findet die Abbildung und Erläuterung eines Medaillons von Kopf. Es zieht sich durch mehrere Nummern ein Referat und zugleich eine Kritik des Stockbauer'schen Werkes: Zur Kunstgeschichte des Kreuzes, was ja für jeden Christen ein anziehender Stoff seyn muss. Es finden sich in diesem Jahrgang Biographieen alter und neuer Jünger der christlichen Kunst und eine Charakterisirung ihrer Leistungen; so eine eingehende Geschichte des Luc. Cranach, des Malers der Reformation, dessen 400 jähriges Ehrengedächtniss in jenem Jahre gefeiert wurde, geziert mit seinem schönen Bilde; ein Nachruf, dem sinnigen Lehrer der Kunst, C. Friederichs, geweiht; ein Nekrolog des Kieler Stadtbaumeisters Gust. Martens, der für die deutsche Baukunst im Norden unermüdlich wirkte. Es werden dem Leser einzelne schöne Monumente der Architektur, Skulptur und Malerei vor Augen geführt und erläutert, so das Gymnasium in Wernigerode, die evangel. Kirche zu Paderborn, das Petersstift bei Goslar, das Angermonument in Lüneburg, das Standbild der Mutter Anna in Dresden u. s. w. Besonders aber sind die grösseren Aufsätze über Kunstgegenstände hervorzuheben; so findet man hier einen Artikel über die Darstellung des Leidens in der Kunst, einen Vortrag über die kirchliche Glasmalerei und noch manches Andere, was uns hier der Mangel an Raum zu verzeichnen verbietet. [E. E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. A. Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken gesammelt und bearb. 2. Bandes 2. Hälfte, 1572—76. Braunschweig (Schwetschke) 1872. I—XLIII u. 489—1055 S.

Später, als ich wünschte, komme ich dazu, den Schluss dieser wichtigen Briefsammlung anzuzeigen, deren erste Theile 1870 S. 139 und 1872 S. 661 besprochen sind. Der Herausgeber sagt selbst in der Einleitung: „Sehen wir von den oberpfälzischen Händeln, ferner von den kirchlichen Erörterungen, die Landgraf Wilhelm, zum theil anknüpfend an die Amberger Vorgänge, mit dem Kurfürsten wie mit dem Pfalzgrafen Ludwig pflog, und endlich von jenen Verhandlungen ab, welche zwischen Heidelberg und Dresden über religiöse

Fragen aus Anlass der Verbindung Johann Casimirs mit Elisabeth von Sachsen, sowie im Zusammenhang mit den bekannten kryptokalvinischen Händeln geführt worden sind: so bietet unsere Sammlung in der zweiten und grössern Hälfte nicht eben viel Material zur Kirchengeschichte im engern Sinne. Weit überwiegend sind die Aktenstücke zur politischen Geschichte, soweit die letztere in dem Zeitalter der religiösen Kämpfe überhaupt von kirchlichen Fragen getrennt werden kann." Darum darf aber der kirchengeschichtliche Werth auch dieses Theils der Sammlung durchaus nicht zu gering angeschlagen werden; er bietet auch für die Erkenntniss der kirchlichen Entwicklung sehr dankenswerthe Beiträge. — Die zuerst mitgetheilten Aktenstücke schildern den Eindruck, welchen die Nachricht von der pariser Bluthochzeit bei den Evangelischen Deutschlands machte. Besonders in Heidelberg hatte man die lebhafte Empfindung, dass es sich dabei um einen im Grossen angelegten Vernichtungskrieg gegen den Protestantismus handle; es sei die Ausführung des auf dem tridentinischen Concil Beschlossenen, S. 495, 517. Und man hatte damit nur zu sehr Recht. Aus diesem Gefühl entsprangen die angestrengten, aber vergeblichen Bemühungen Friedrichs, eine Schutzvereinigung zu Stande zu bringen. Nirgend hatte man ein so wachsames Auge für alle Fortschritte des Romanismus, wie in Heidelberg. Bei Friedrich liefen die Nachrichten hierüber zusammen und er liess sich angelegen seyn, sie bei den Evangelischen zu verbreiten, um sie zu warnen. Ganz besonders beobachtete er das heillose Treiben der Jesuiten. Er meldete dem Kurfürsten August (S. 619), der Herzog Albrecht von Bayern habe den Abt von Fulda ermahnt, die Jesuiten nicht, wie protestantische Fürsten verlangt hatten, zu entlassen und habe ihm seinen Schutz zugesagt. Er machte schon 1574 Mittheilungen über den Versuch der Römischen, den Adel in Süddeutschland gegen die Fürsten aufzubringen und ihn besonders durch die Rücksicht auf die Stifte, die durch den Protestantismus dem Adel verloren gehen würden, an sich zu ziehen (S. 629). In der Erkenntniss, dass der Widerstand der Evangelischen am meisten durch ihre Uneinigkeit geschwächt würde, wünschte er eine Religionsvereinigung zu Stande zu bringen, und legte dafür mehrfach, besonders dem Landgrafen Wilhelm Pläne vor, mit denen er freilich nur wenig Anklang finden konnte. Er wünschte eine grosse Synode, die aus allen vom Pabstthume abgetretenen Nationen beschickt werden sollte, indem er wohl einsah, dass er auf einer blos von Deutschland aus beschickten eine ziemlich vereinsamte Stellung einnehmen würde. Dass Landgraf Wilhelm

eine solche Synode als eine aussichtslose und, selbst wenn sie zusammentreten sollte, erfolglose bezeichnete, verdross ihn sehr. Bis an sein Ende blieb er bei der wunderlichen Behauptung, selbst der Augustana zugethan zu seyn, und sah in dem Widerstreben der Lutherischen gegen eine Religionsvereinigung mit den Reformirten eine unverzeihliche Hartnäckigkeit. Und doch zeigen mehrere der aus diesen Jahren mitgetheilten Aktenstücke wieder auf das allerklarste, dass seine Anschauung vom Sacramente durchaus die reformirte war, S. 778, 794, 830. Den Lutherischen gegenüber war er unbillig in seinem Urtheile und in seinem Handeln, so dass er sich selbst von dem confessionell doch gewiss nicht befangenen Landgraf Wilhelm darüber Vorstellungen gefallen lassen musste. Am meisten zeigte sich seine Befangenheit in den oberpfälzischen Händeln. Noch immer war es sein Vorhaben, auch die Oberpfalz zur reformirten Kirche überzuführen, und es ärgerte ihn sehr, dass die Bevölkerung und sein dort als Statthalter residirender Sohn Ludwig Widerstand leistete (S. 782, 818, 836, 912, 926, 934). Als Landgraf Wilhelm ihm schrieb, er gehe zu weit, wenn er die fürstliche Gewalt soweit ausdehne, als ob die Unterthanen schuldig seyn sollten, dasjenige, was er selbst bei sich für recht und dem göttlichen Wort gemäss halte, gleichergestalt zu acceptiren und sich ihm darin nicht zu widersetzen, auch gebe er damit den römischen Fürsten für ihre Gegenreformationen die beste Rechtfertigung, da war er naiv genug, zu antworten, es sei ein viel ander Ding, einen zum Guten und Gottes Wort und der Wahrheit, ein anderes aber, zum Bösen und Abgötterei und Lügen treiben. Auch er berief sich auf den übeln Satz, dass die Obrigkeit verpflichtet sei, nicht nur die zweite, sondern auch die erste Tafel der Gebote Gottes zu handhaben. — — Auf den Schutz des Protestantismus waren auch seine unablässigen Bemühungen berechnet, den Hugenotten und den Niederländern Hülfe zu bringen. Bei Friedrich waren dafür die religiösen Beweggründe die vorwiegenden, aber dass sie allein ihn trieben, beweisen auch die hier mitgetheilten Urkunden nicht und bei seinem Sohne Johann Casimir waren politische Absichten das Vorherrschende. Schon dies war geeignet, die übrigen evangelischen Fürsten Deutschlands zur Zurückhaltung zu ermahnen, abgesehen davon, dass sie sich die Frage vorlegen mussten, ob es räthlich und dem Reiche heilsam sei, sich in die Angelegenheiten des Auslandes einzumischen. Die Warnungen, welche August von Sachsen aussprach, waren wahrlich nicht ungerechtfertigt. Auch Wilhelm von Hessen äusserte sich meistentheils im gleichen Sinne. — Mehr

Unterstützung hätten Friedrichs Bemühungen um die Freistellung der Religion im Reiche und um Aufnahme der Ferdinandeischen Deklaration zum Religionsfrieden in die Wahlkapitulation verdient. Die Urkunden zeigen, wie rastlos er dafür arbeitete und wie neben den Bemühungen des Kardinal Morone vornehmlich die Schlaffheit von Sachsen und Brandenburg es verschuldete, dass sein Arbeiten vergeblich blieb. Doch alle diese Bemerkungen sollen nur den Reichthum des Gebotenen andeuten und zum Studium des Buches, dem ein treffliches Register beigefügt ist, einladen. — Zum Schluss nur noch das Eine, dass Kurfürst August, der allerdings nicht so liebenswürdig war, wie Friedrich, doch von Kluckhohn entschieden zu ungünstig beurtheilt worden ist. Er vermag nicht, ihm gerecht zu werden, und es ist zu befürchten, dass dies auch der in Aussicht stehenden Biographie, auf die man sonst allen Grund hat sich zu freuen, zu sehr den Charakter einer Partheischrift geben wird. [Pl.]

2. *Lic. theol.* Moritz Meurer (Pfarrer zu Callenberg), Katharina Luther, geb. v. Bora. 2te A. Leipzig (Naumann) 1873. 180 S. kl. 8. 20 Gr.

Wir erhalten von diesem Büchlein sofort, wenn uns auch der Verf. nicht von seinen übrigen Schriften her, die allgemeine Anerkennung gefunden haben, schon längst in rühmlicher Weise bekannt wäre, den Eindruck: hier ist keine Fabrikarbeit, wie wir sie gerade bei Biographieen in neuerer Zeit so häufig finden, hier haben wir das Werk eines wirklichen Historikers. Feind aller Phrasenmacherei, Feind jedes unnützen Wortkrames, der nur dazu bestimmt ist, die Blössen und Lücken eines Buches zu decken, hält er sich streng an die einfache geschichtliche Wahrheit. Er ist fern davon, die Heldin seines Werkes, wie dies immer mehr üblich wird, zu vergöttern oder auch ihr nur Tugenden anzudichten, die auf blossen Vermuthungen ruhen, die keusche, nüchterne Wahrheit ist sein Ideal. Und diese hat denn auch sicher schlüsslich den Sieg auf ihrer Seite, ihr müssen alle frommen Herzen zufallen. Catharina ist von gehässigen Katholiken in schmählichster Weise verleumdet worden, allen Unrath, den das eigene unsaubere Herz in seinem Grunde trägt, hat man von Seiten der Feinde der Reformation auf sie ausgeschäumt, darum bedarf sie, wie der Verf. schön sagt, keiner menschlichen Canonisation, denn sie ist selig gesprochen durch den Mund des, der da gesagt hat: Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen u. s. w. Mit Recht lässt sich der Verf. auf eine Widerlegung dieser Verleumdungen nicht ein; die wahrhafte, einfache Erzählung ihrer Lebensge-

schichte ist die beste Widerlegung. Jene aber verlangt, dass auch die menschlichen Schwächen nicht verschwiegen werden, er hat daher auch diese nicht unerwähnt gelassen. Im Ganzen aber gilt von ihrem Leben, was der Verf. sagt: Wir wissen wenig von ihr. Es sind nur einzelne, zerstreute und zufällige Züge, aus denen wir uns ihr Bild zusammensetzen müssen, dennoch ist sich derselbe bewusst, dass er die vorhandenen und schon bisher benutzen Quellen sorgsamer ausgebeutet hat, als dies bis jetzt der Fall war, selbst in der besten Monographie, die wir bisher hatten, in der von Fr. Heinr. Hofmann, welche 1845 in Leipzig erschien.

Er behandelt nun ihr Leben in 17 Kapiteln, von welchen die 4 ersten ihre Geschichte bis zu ihrer Verehelichung besprechen, vom 5ten — 15ten ihr eheliches Leben, die 2 letzten handeln von ihrem Wittwenstand. Ein Anhang bietet von S. 125 bis 162 Luthers Briefe an seine Hausfrau, die allerdings zumeist Gelegenheitsbriefe sind, flüchtige Blätter, aber doch manches Salzkorn enthalten und vor Allem uns einen Blick in das Verhältniss der beiden Ehegatten thun lassen. Es ist sehr anerkennenswerth, dass der Verf. gerade diesen Briefen, die natürlich nicht für den Druck geschrieben waren, sondern nur der Seele galten, die jedes Wort des Briefschreibers im rechten Lichte zu erfassen verstand, und in denen sich der grosse Mann ganz ungenirt ergehen konnte, einige Bemerkungen vorausschickt, welche vor Missverständniss warnen sollen. Es sind treffliche Worte, die der Verf. hier spricht und die auf einer Einsicht in das Wesen Luthers beruhen, die eben nur der Forscher so vollständig haben kann, welcher, wie unser Verf., sich so eingehend mit dem Leben Luthers befasst. Den Schluss des edeln Büchleins bilden Beläge und Erläuterungen, welche der Autor auf den Wunsch des Verlegers statt, wie in der ersten Auflage unter dem Texte, hier hinten anfügt. So ist denn das Büchlein zwar dem Kerne der Sache nach unverändert, jedoch an manchen Stellen bereichert in dieser 2ten Auflage erschienen, die zugleich vom Verleger so stattlich ausgerüstet worden ist, dass dieselbe namentlich zum Geschenke für weibliche Hände sich eignen wird. [E. E.]

3. J. Ritter (Pfarrer), Joh. Casp. Lavater als Menschen- und Vaterlandsfreund geschildert. Basel (Verlag christlicher Schriften) 1872. 86 S. gr. 8.

Ein Büchlein, für das wir dem Verf. dankbar die Hand drücken. Er hat mehr gehalten, als er verspricht. Die nach der „Einleitung“ folgenden 8 Abschnitte: „Die Jugend, Der Kampf gegen Landvogt Grebel, Lavater bei Spalding, Lav.'s Herz für die Gefangenen, Hausstand und Pfarramt, Der

Schriftsteller, Der Vaterlandsfreund, und Die Bewährung", — schildern nicht blos den Menschenfreund und Patrioten, sondern den ganzen Mann: sie geben Lavater's vollständige kurzgefasste Biographie. Anders war es ja auch gar nicht möglich bei dieser Persönlichkeit, die, originell wie selten eine andere, keine analytische Anschauungsweise verträgt. Lavater muss, soll er uns überhaupt nahe treten, synthetisch, als ganzer Charakter, gezeichnet und abgemalt werden (weshalb wir auch die Beigabe seines Brustbildes für einen glücklichen Gedanken der Verlagshandlung ansehen). Zur ganzen Figur des Mannes gehört aber weit mehr als seine Menschen- und Vaterlandsliebe, welche beiden Züge ja auch erst aus den übrigen recht zu verstehen sind. Lavater ohne seine Theologie, Philosophie, Poesie, Physiognomik und Pastoralpraxis wäre gar nicht Lavater. Hierüber ist auch der wackere Pfarrer Ritter durchaus nicht im Unklaren, darum führt er seinen Helden nach allen jenen Seiten vor. Wenn er dabei bemerkt, „Lavater sei viel schwerer zu zeichnen, als z. B. Gellert", so geben wir ihm Recht. Wenn er aber hinzusetzt, „jener sei bei weitem der vornehmere Geist und habe der ursprünglichen Anlage und der selbständigen Entwicklung nach viel weniger Landsleute, als Gellert", so wird wol beständig der reformirte Schweizer seinen Lavater, und der lutherische Deutsche seinen Gellert begünstigen. Doch dürfte überhaupt bei dieser Vergleichung kein rechtes *tertium comparationis* herauskommen. Viel treffender finden wir eine Parallelisirung Lavater's mit Herder, wie sie schon von Zeitgenossen beider aufgestellt wurde. Indess auch bei dieser Parallele gilt das Wort von Göthe: „Jedes grosse Genie hat seinen eigenen Gang, seinen eigenen Ausdruck, sein eigenes System und sogar sein eigenes Costüm." Dieser Wahrheit eingedenk will unser bescheidener Verf., von einer ausführlichen Biographie absehend, deren Schwierigkeit im vorliegenden Falle allerdings enorm wäre, nur „den Lesern Einiges von dem Manne erzählen, der den Einen ein Freigeist, den Anderen ein Schwärmer, den Einen ein heimlicher Katholik, den Anderen ein Socinianer scheint und doch Alle interessirt und Allen so wichtig erscheint, dass Jeder ihn gern auf seiner Seite wüsste". Höchst rühmlicher Weise hat Pf. Ritter seinen berühmten Landsmann nicht überschätzt; er zeigt auch, gegen wen Lavater zurücktritt. „Man hat ihm die Ehre angethan, ihn einen Reformator des 18. Jahrh. zu nennen"; es wird gesagt, dass „ihm dieser Titel nicht gebührt". „Dagegen", sagt Verf., „war er unter den Wenigen seiner Zeit, die das persönliche Verhältniss zu Christo als das Wesent-

lichste des Christenthums erkannten, wol derjenige, der am meisten zugleich das Recht und die Pflicht der Wissenschaft erkannte, Alles zu prüfen. So war er ein Vorläufer der heutigen Theologie, namentlich in Betreff der Untersuchungen über das Leben Jesu, und weiset zugleich mit der Innigkeit seines Glaubens in eine künftige Entwickelung, in welcher mit der vollen Strenge wissenschaftlicher Prüfung auch die lebensvollste Liebe zum persönlichen Heiland Eins seyn muss." Irren wir nicht, so liegt hier der Schlüssel zum richtigen Verständniss Lavater's und seines Unterschieds von Luther. Jenes naive Coordiniren dreier Principien, des „Glaubens", der „Liebe", der „Wissenschaft", welches den religiösen Grundcharakter des Mittelalters bildet, macht mit gleicher Naivetät auch in Lavater sich geltend als dominirender Grundzug seiner Individualität, während Luther durch Erhebung des Glaubens über Liebe und Wissenschaft jenen principiellen Trialismus und damit den in Lavater's Wesen herrschenden und nur von ihm ertragbaren Widerspruch überwunden, geschichtlich und persönlich überwunden hat. Darum können wir in Lavater nicht den vorwärts auf „eine künftige Entwickelung", sondern lediglich den rückwärts auf eine frühere Zeit schauenden Propheten erkennen. Könnte Lavater's Individualität zum Gemeingut werden, so müsste die Reformation dem wiedererstehenden Mittelalter, wenn auch nicht dem romischen Pabstthum, Platz machen. Oder sollen wir lieber sagen: wie das spätere Mittelalter, so weist auch Lavater über sich hinaus auf die Reformation? Schlüsslich möchte das wol der Fall seyn. Es hat sich hier eben ein ganzes Zeitalter der Vergangenheit mit all seinem geistigen Ringen und Regen in einem Individuum wiederholt und concentrirt. Und diese Verwandtschaft mit einer freiern und männlichern Zeit brachte Lavater'n wenigstens den Wahlspruch seines ganzen Lebens: „Der Menschen Furcht sei von uns weit; der scheut sie nicht, der Gott nur scheut, der macht sich nie zum Sklaven." Diesem Spruche treu und für ihn zuletzt das Leben lassend sagte L. der Obrigkeit wie den Unterthanen furchtlos die Wahrheit; man zürnte ihm darüber in den höheren Kreisen wol, „aber man wusste besser als jetzt, dass die Regierenden dem allwissenden Gott verantwortlich sind". Damals fand sich überhaupt „eine Freimüthigkeit und Tapferkeit, eine Gewissenhaftigkeit der Geistlichen, Versäumnisse und Ungerechtigkeiten der Regierung öffentlich und unter vier Augen zu rügen, und eine Anerkennung dieses Rechtes von Seiten der Getadelten selbst, dass wir gestehen müssen: es fehlt in unserer Zeit vielfach an dieser edeln Frei-

müthigkeit“. Faule Entschuldigungen einzelner Verzagter wies L. mit dem Bemerken ab: „Keiner muss denken, dass sein einzelnes Bemühen vergeblich sei. Was gethan seyn soll, weil Wahrheitstreue und Festhalten an der guten Sache es gebietet, das muss, wenn ich weiss, dass es von niemand ausser mir gethan wird, von mir gethan werden, koste es, was es wolle.“ Obrigkeitliche Gewaltthat war ihm so zuwider, dass er beim Anblick der harten Arbeit einiger Züchtlinge ausrief: „Waret ihr vielleicht einmal Könige oder Tyrannen, welche Menschen ihres Gleichen unmenschlich zu solchen Arbeiten verdammten?“ Als Pfarrer betete er zu Gott: „Lass mich, der ich dein Knecht bin, ja niemals zu ihrem eigenen Verderben ein Knecht der Menschen werden!“ Ueber L.'s Predigergaben sagt Verf.: „Nicht nur durch die rhetorischen Vorzüge, sondern wesentlich durch die Macht einer edlen Persönlichkeit war L. der erste Prediger seiner Zeit.“ Er war „ein Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, dessen reiner Wandel bewies, dass der Geist seiner Predigten „ein Kind des Geistes sei, der von Gott ausgeht und zu Gott führt; kein Wunder also, wenn der Prediger Lav. für Unzählige ein auserlesener Wegweiser zum Leben und zur Wahrheit ward“, denn „man muss einen Charakter lieb gewinnen, der überall seines Glaubens froh, seines vielfältigen Wissens sich nicht überhebt, aber mit den ihm von seinem Herrn anvertrauten Talenten treu für diesen handelt und gewinnt“. Bleibt hier auch für den Evang.-Lutherischen manche offene Frage, namentlich über das, was Lav. als „henkermässige Frömmigkeit“ brandmarkt, so treten doch alle solche Fragen und Bedenken in den Hintergrund, sobald wir den Prediger von Zürich die kirchlichen Lebensfragen aller Zeiten erörtern hören, z. B. die evangelische Bekenntnisspflicht. „Sprich als ein Christ, christlicher Bürger, und als ein Christenlehrer nicht nur auf der Kanzel, sondern auch neben derselben! Sei dir in Ansehung deines christlichen Sinnes immer gleich, wo du immer seyn magst; lege denselben nie ab; du hast allenthalben dasselbe Recht, nach den Bedürfnissen dieser Zeit und nach dem Geiste des Evangeliums zu sprechen!“ Das verlangte Lav. von allen Christen, und „dieser Regel sehen wir ihn überall folgen“. Es war das aber auch für ihn eigentlich ganz selbstverständlich, weil die Kraft des göttlichen Wortes in ihm lebte. Während die Mehrzahl der damaligen Gelehrten, „von blos philosophischen Voraussetzungen ausgehend, mit der Bibel nichts anzufangen wussten, steht er in vollem Genusse der Schrift“. Dadurch wurde er denn auch zu einer wahrhaft überraschenden Einsicht in das Treiben der

Welt und ihres Fürsten befähigt. Er sagt in dieser Beziehung: „Der Zeitgeist masst sich das Monopol und Alleinrecht über die Vernunft und den Geschmack, den Glauben und das Gewissen des Zeitalters an. Er ist der Pabst des Pabstes und aller zur Kirche und nicht zur Kirche gehörenden Menschen, Denker und Schriftsteller. Er handelt mit einer Anmassung und Gewaltthätigkeit, wogegen alle Anmassung und Gewaltthätigkeit der schändlichsten Hierarchie eine Kleinigkeit ist. Wir und unser, das sind die grossen Worte, mit denen alle seine Dekrete durchwebt sind. Es ist Alles schon längst ausgemacht, was er ohne alle Beweise, blos rechnend auf die Gutmüthigkeit des dummen folgsamen Publikums, auf die Bahn bringt. „Der gehört an Ketten und Bande, der dem widerspricht!" „Kein Vernünftiger wird daran zweifeln!" „Grosse Theologen, verehrungswürdige Greise behaupten dies!" „Es bedarf keiner weitern Untersuchung!" Das sind die Phrasen, die diesen possirlich stolzen, lichtlosen und lichtscheuen Dämon alle Augenblicke von Mund und Feder fliessen. Nicht hören und Absprechen, Licht fliehen und Blitze werfen, Toleranz predigen und verfolgen, Verwirren und Methode zur Schau tragen, Lügen und die Lüge strafen, schlechterdings nichts beweisen und strenge Beweise mit unerbitterlicher Strenge fordern, frech anklagen und den Unschuldigen zum frechen Ankläger machen, — das sind einige der unvereinbar scheinenden Dinge, die er unaufhörlich vereinigen will. Das Unerwiesenste ist ihm das Gewisseste, wenn es seinen Gegner trifft; das Erwiesenste unbeweisbar, wenn es ihn oder seine Günstlinge trifft. Er ist ein Schalk, der den einen Augenblick ruft: Weg mit allen voraus bestimmenden Theorieen! weg mit allen Hypothesen! gebt Facta, und den andern Augenblick: Schande, gewisse Data zu untersuchen! sie können und sollen nie bewiesen werden! weg mit allen Factis, die beweisen könnten, was wir nie bewiesen haben wollen!" So stand es demnach schon vor 100 Jahren mit den Rittern des Zeitgeistes! „wir sehen, es war schon damals, wie heutzutage." Für Lavater war dieser „Zeitgeist", weil er ihn unübertrefflich durchschaut hatte, ein nichtiger, lächerlicher Geselle. Aber auch eine gewisse damalige Frömmigkeit, „eine liebe Gesellschaft von Duisburg", konnte er nicht ertragen. Er schreibt, „als ihm Hasenkamp allerlei wunderliche und doch tiefe Spekulationen als eine Art göttlicher, unmittelbarer Offenbarung vorgelegt", an jene Brüderschaft: „Ich will dem Worte Gottes Alles unterwerfen, meine liebsten Meinungen. Aber an die Wand stelle ich mich: ich will nicht überseufzt, sondern überzeugt seyn. Ich will hören, ich will mich vorsichtig machen lassen, aber

ich will nicht kriechen. Ich will lieber fliegen und fallen können, als nicht fallen können und kriechen.“ Doch ging Lavater auf alle derartigen Zeiterscheinungen forschend und prüfend ein, selbst auf die Thätigkeit der damaligen Geisterseher und Wunderthäter. „Tausend Betrügereien, sagt er, vertilgen nicht eine einzige wahre, beurkundet nach allen Regeln der Glaubwürdigkeit bewiesene oder beweisbare Gechichte. Wer Thatsachen will, Thatsachen untersucht, ist bei allen Thoren ein Schwärmer. Mit sehr weniger, sehr leichter Philosophie ist heutzutage weit auszukommen.“ In einem sehr beachtenswerthen Briefe an Campe erklärt Lavater: „Kein Cagliostro, kein Schröpfer, kein Gassner, kein Messmer wird mir meine Vernunft nehmen, so wenig als die, indem sie unaufhörlich mit Aufklärung prahlen, das ABC der gemeinsten Sittlichkeit und Menschlichkeit noch nicht gelernt zu haben scheinen“. Darauf eine selbsterlebte unerklärliche Thatsache erzählend, fügt er hinzu: „Jammere nun, Philosophie! — Wahrheitsliebe, du jammerst nicht! Nur Memmen der Philosophie erschrecken vor Wahrheit, nur Sophisten vor Thatsachen! Lasst uns Männer seyn, keine Memmen! Alte Weiber glauben Märchen, Männer Thatsachen. Was ist, ist wahr; Wahrheit erkennen ist Weisheit.“ Nach diesem Briefe beurtheilt, war Lav. durchaus nüchternen Geistes; „aber das viele Gerede über seine Schwärmerei bei seinen Zeitgenossen wirkt auf das Urtheil bis auf diesen Tag, während wol heute noch Manche von ihm lernen könnten, mit unbefangenem Sinne Thatsachen nüchtern untersuchen.“ Pfarrer Ritter spricht ferner eingehend von L.'s „Anregung zum Studiren des Lebens Jesu,“ von seiner „Toleranz“ (obschon man ihn „zu Boden toleranzen“ wollte), von seinem „Studiren der Physiognomik,“ von seinem Hass gegen das „Partheiwesen in Glaubenssachen,“ von seinen patriotischen Liedern, welche „Unsterblichkeit im Munde des Volkes haben“ (einige davon werden mitgetheilt), von seinen Bemühungen, „statt der Lobwasser'schen Psalmen ein neues Gesangbuch“ einzuführen, von seinem Urtheil über die französ. Revolution, endlich von seinen letzten Jahren und Tagen. Sehr viel Beherzigenswerthes wird dabei unserer Zeit dargeboten; möchte sie doch ja in diesen Spiegel schauen! Wir erwähnen hier nur noch sein entschiedenes Verwerfungsurtheil über alle und jede kirchliche Union. „Alle Bemühungen dieser Art hielt er gerade für solche Vermessenheiten und Thorheiten des menschlichen Geistes, wie wenn sich jemand Mühe geben wollte, alle Nationen zur Ablegung ihrer Nationalsprache oder Nationalgebräuche zu bereden, oder eine Universalmonarchie einzuführen. Universalsprache, Universal-

monarchie, Universalmedicin sind ihm bei der gegenwärtigen und, bis der grosse Allvereiniger kommt, unveränderlichen Verfassung gleiche Synonyme der menschlichen Schwäche und Vermessenheit.“ O, wer gibt doch den Zürichern heute einen Lavater! [Str.]

4. J. M. Cramp (Th. *Dr.*), Geschichte des Baptismus von der Gründung der ersten christl. Gemeinde bis zum Schluss des 18. Jahrh. Deutsch von *Dr.* J. J. Balmer-Rinck. (3 Abtheill.) Hamb. (Oncken). 1873. 672 S. $1\frac{1}{2}$ Thlr.

In einer Zeit des gewaltigen Ankämpfens der Welt und des Staates gegen die Kirche und der Kirche gegen die Welt hält der Verleger es für überaus wichtig, den Blick recht ernst auf die Geschichte der so vielfach verkannten Baptisten-Gemeinschaft hinzulenken, und er hat darum die deutsche Uebertragung des englischen Werks von Cramp veranlasst, eine Uebersetzung, welche das Original kaum vermissen lassen dürfte und zum Ueberfluss auch selbst durch einige illustrative Holzschnitte noch verziert ist. Der gelehrte und bei aller Begeisterung für die Wahrheit des Baptismus nüchterne Verf. geht, um den Baptismus verständlich zu machen, bis in die apostolische Zeit zurück, und führt von da an die ganze Kirchengeschichte vor uns vorüber, um überall die Spuren des Baptismus nachzuweisen, da wo sie sich zeigen sie in möglichst ungetrübter und günstiger Gestalt aufzuzeigen, und endlich, nachdem die baptistisch religiöse Gemeinschaft in kirchlicher Realität sich consolidirt hatte, diese durch alle über sie einbrechenden Blutströme und grauenhafteste Verfolgungen bis dahin zu begleiten, wo sie ein Jahrhundert lang in Ruhe sich fest gebauet hatte. So zerfällt er das Ganze in 7 allerdings dem Umfange nach sehr ungleiche Perioden: die erste christliche Zeit bis ins 3. Jahrhundert S. 1—34, die Uebergangszeit bis ins 7., S. 35—56, die Zeit der Dunkelheit bis ins 11., S. 57—92, die Erweckungszeit bis zur Reformation S. 93—162, die Reformationszeit bis nach der Mitte des 16. Jahrhunderts, S. 163—283, die Zeit der Trübsal bis 1688 S. 284— 550, und die Zeit der Ruhe bis zum Ende des 18. Jahrhunderts S. 551 bis zum Ende. Der Verf. weist nach, wie das N. T. sich an den persönlichen Willen des Einzelnen wende, um durch Sinnesänderung und Glauben Christen zu machen, wie nur auf Grund persönlicher Entscheidung eine Christengemeine sich bilde, und sieht die Geschichte des Baptismus schon da beginnen, wo auf Grund subjectiven Glaubens und Glaubensbekenntnisses die Taufe erscheine. Dass die Taufe des N. T. eben nur die Taufe der Gläubigen sei, sucht er durch Zeugnisse der ältesten Kirchenlehrer zu er-

weisen, indem er aus dem Schweigen über die Kindertaufe deren Nichtdaseyn folgert, aus Tertullian's Gegensatz gegen dieselbe die Unbekanntschaft der Zeit mit derselben erschliesst, und endlich erst im 3. Jahrhundert den Ursprung der Kindertaufe findet. Allen weiteren Spuren lebendig subjectivistischen vermeintlich baptistischen Christenthums in der Kirche geht er hierauf in der Kirchengeschichte des Mittelalters sorgsam und liebend nach, ohne jedoch die excessiven Grundsätze mittelalterlicher mystischer Secten für sich und den Baptismus auszubeuten, und je bestimmter endlich gegen die Zeit der Reformation hin und in derselben dies subjectivistisch baptistische Bekenntniss ein Band kirchlicher Gemeinschaft ward, um so liebender und eingehender schildert er das christliche Leben und todesmuthige Leiden der baptistischen Bekenner, die Münsterschen und andere mit dem Anabaptismus sich verschmelzenden Greuel bestimmt davon scheidend, das Leben eines Menno Simonis aber und die in heroischem Glaubensmuth erduldeten Martern Anderer in ergreifender Wahrheit zeichnend. Von dem Ende des 17. Jahrhunderts an richtet er seinen Blick dann immer ausschliesslicher auf den englischen und amerikanischen Baptismus, dessen gemeinliche Eigenheiten er besonders S. 432 ff. eingehend schildert, indem er insbesondere in der endlich erreichten Zeit der Ruhe von S. 519 an mit lebendig biographischen Darstellungen treue Zeichnungen des ganzen baptistischen Gemeinwesens abwechseln lässt und endlich mit statistischem Nachtrage abschliesst. — Eine völlig unbefangene, rein kritische und wahrhaft objective Anschauung der Geschichte der christlichen Kirche von ihren neutestamentlichen Gründen an durch alle Jahrhunderte hindurch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, über welches die Darstellung des werthen Verf. leider nicht hinausgeht (so dass einen Einblick in die bedeutsame Gegenwart des Baptismus man vergebens sucht), wird ja Niemand von dem ganz baptistisch subjectivistisch gerichteten Verf. erwarten. Jedweder aber wird an seiner Hand allen christlich subjectivistischen Lebenszeichen in der Kirche der ersten und folgenden Jahrhunderte mit lebendigstem Interesse nachgehen, den wahrhaft christlichen Todesmuth zahlloser baptistischer Märtyrer beschämt bewundern, und den HErrn preisen, dass Er auch unter Wahrheitstrübungen so mächtig durch diese Märtyrerschaaren für die Wahrheit des christlich evangelischen Kerns gezeugt hat. Und wenn der Uebersetzer hofft, durch die vorliegende gelungene Uebertragung Missverständnisse und Vorurtheile im Urtheil „über die baptistischen Brüder" gehoben, und „die Theilnahme jedes nicht in den Fesseln äusserer Formen und engherziger Begriffe befan-

genen Christen geweckt und so das Bedürfniss nach innigem Zusammenschluss aller Jünger Christi angeregt zu haben": so hat sich diese seine Hoffnung bei Unterzeichnetem trotz dessen, ja vielmehr selbst wegen dessen vermeintlich engherzig objectiv ökumenischen Christenhums, und gewiss nicht unexemplificatorisch für nicht wenige Andere, sicher noch über des Uebersetzers Erwarten erfüllt. [G.]

5. Johannes Huber, Der Jesuiten-Orden nach seiner Verfassung und Doktrin, Wirksamkeit und Geschichte charakterisirt. Berlin (Lüderitz) 1873. 564 S.

Es war zu erwarten, dass die kirchlichen Kämpfe der letzten Jahre mancherlei Schriften über die Jesuiten veranlassen würden; aber ebenso musste man auch voraussehen, dass die meisten derselben eine leichte Waare seyn würden und keiner weiteren Beachtung werth. Eine Ausnahme davon macht die genannte Schrift des Münchener Philosophen, der im Kampfe auf Seiten der Altkatholiken steht. *Dr.* Huber hat für seine Arbeit umfangreiche Studien gemacht, wenn schon er natürlich nicht überall auf die ersten Quellen zurückging. Seine Darstellung ist gefällig; sie erinnert sehr stark an die des Janus in der Schrift: „der Pabst und das Concil" oder die einst in der Augsburger allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel über das Concil und die Civiltà. Die Beurtheilung muss als eine billige anerkannt werden; der Verf. hält sich frei vom Fanatismus des Partheimannes und sucht den Standpunkt des Historikers zu bewahren. Ueber einige theologische Urtheile hätten wir mit ihm zu rechten; aber das ist am Ende einem katholischen Philosophen gegenüber nicht zu verwundern. Der Stoff, den er bietet, ist ein sehr weicher. Das erste Capitel handelt von der Gründung, das zweite von der Verfassung des Ordens. Dann folgt die kirchliche-politische Wirksamkeit, die Heidenmission, die Machtstellung innerhalb der katholischen Kirche, die Doktrinen und die religiöse Praxis, Unterrichts- und Erziehungswesen, Wissenschaft und Kunstrichtung, der Jansenismus, die Aufhebung durch Clemens XIV. So ist die Schrift den Lesern der Zeitschrift sehr wohl zu empfehlen, besonders denen in Norddeutschland, welche keine Gelegenheit hatten, jesuitisches Wesen aus der Nähe zu studiren. Sie werden dann allseitiger entscheiden können, ob es zu hart gewesen ist, wenn man diesem Orden das deutsche Gebiet verboten hat, ob seit der Reformationszeit Deutschland einen verderblicheren Feind gehabt habe als die Gesellschaft Jesu. [Pl.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Wilhelm Engelhardt (Pfarrer in Weiden). Bekenntnisszwang oder Bekenntnisslosigkeit — eine Studie. Augsburg (Jenisch) 1872. 55 S. 8.

Die Schrift des Verfassers, durch eine Synodalaufgabe des bayer. Kirchenregiments hervorgerufen, die um so zweckmässiger war, als auch in der bayerischen Geistlichkeit sich ein Vertreter des Protestanten-Vereins erhob und bei manchen Gemeindegliedern Anklang fand, kommt zu dem Resultat, dass das Bekenntniss der Kirche ihr unveräusserliches Palladium ist, das Element, welches die Einheit ihres Wesens mitten im Wechsel der Zeiten und Formen konstituirt. Jeder gläubige Geistliche muss solchem Ergebnisse zustimmen, denn es resultirt so einfach aus dem Wesen der Kirche selbst, dass die ganze Zweideutigkeit des Protestanten-Vereins dazu gehört, um dieses nicht zu begreifen, oder besser, um trotz dieser nothwendigen Einsicht das Gegentheil zu verlangen. Denn, so sagt der Verf. mit Recht, es ist auch keine Wahrheit, wenn er vorgibt, an Stelle des Symbols die heil. Schrift als *norma normans* zu setzen; er will doch nur seine wandelbaren Privatansichten als Autorität aufstellen. Dies aber ist die Vernichtung der Kirche. Der Verf. hat mit Recht alle Einwürfe der Gegner der Symbole nach einander auftreten lassen, um sie zu widerlegen; denn das ist in der that bei der Klarheit dieser Sachlache das Anziehendste, zu hören, was man denn eigentlich gegen die Gültigkeit des Symbols einwenden könne, und wir hätten desshalb nur gewünscht, dass der Verf. die signifikantesten Stellen aus den Schriften der Gegner selbst herausgehoben hätte, um sie so selbst zu Worte kommen zu lassen. Seine Widerlegung ist schlagend und treffend.

Derselbe spricht zugleich die richtige Erkenntniss aus, dass das Symbol fortbildungsfähig sei, dass dies aber auf gesundem Wege nur so geschehen könne, dass es nicht eine Negation des bereits festgestellten Wahrheitsgehaltes, sondern eine vollere und tiefere Erfassung desselben seyn müsse, so dass Wahrheitsmomente, die in der bisherigen Entwicklung der Kirche noch nicht zu klarem Bewusstseyn gekommen, durch die geschichtliche Führung Gottes nun in den Vordergrund gestellt werden. Natürlich muss dabei immer ein Doppeltes statt finden: das Neue muss nicht blos im Bewusstseyn Einzelner leben, denn auch die energischeste Betonung gewisser Lehren von seiten Einzelner, ja ganzer Schulen oder Gemeinden gibt noch kein Recht zu symbolischer Festsetzung; sodann muss dieses Neue sich klar und deutlich als schriftgemäss er-

weisen. Nur werden wir bei der Klarheit des Wortes Gottes sagen können, eigentlich neue Lehren, die der Kirche bisher ganz unbekannt waren, sind desshalb undenkbar, weil ja dann das Auge der Kirche bisher für diese ganz verschlossen gewesen seyn müsste, es wird sich also immer nur um eine tiefere, allseitigere und lebendigere Entfaltung einer schon im Besitze der Kirche gewesenen Wahrheit handlen.

Nur in Einem Punkte können wir dem Verf. nicht zustimmen, wenn er die Verpflichtung auf die Augustana beschränkt und also eine Verpflichtung auf die übrigen Symbole für unnöthig erklärt. Denn ganz abgesehen davon, dass die Aug. die ökumenischen Symbole selbst als ihre Grundlage voraussetzt, sind ja auch die folgenden Bekenntnissschriften nur geschichtliche Nothwendigkeiten gewesen, durch den Gang, den der Herr mit seiner Kirche eingeschlagen hat, hervorgerufen, weil eben die Aug. allein nicht genügend umfassend war. Diese Fragen aber, die gerade innerhalb der Kirche der Conf. Aug. sich entspannen und dann unter Gottes Leitung eine schriftgemässe Lösung fanden, würden sich sofort wieder erheben, wenn man ihre Autorität beseitigen würde. Damit wollen wir nicht bestreiten, dass die übrigen Symbole nicht dieselbe hohe Bedeutung für alle Alter und Bildungsstufen haben, wie die Aug., aber für die Kreise, in welchen sich die in ihnen gelösten Fragen erhoben, haben sie sicher auch die gleiche Autorität, eben weil sie schriftgemässen Inhalt haben. Das Schriftchen des Verf. empfehlen wir als ein sehr gehaltreiches und auf gesunder Anschauung ruhendes. [E. E.]

2. Lohmann, R., Pastor in Müden a. d. Oerze, Das neue Schulaufsichtsgesetz. Vortrag auf der luther. Past.-Conf. zu Hannover am 30. Mai 1872 geh. Hannover (Wolff) 1872. 34 SS. kl. 8⁰.

3. Die neue Schriftgelehrtenfrage: Ist es recht, dass man dem Kaiser die Schule gebe oder nicht? Beantwortet von einem früheren Diener in Kirche, Schule und Staate. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 34 SS. kl. 8⁰.

Während in dem Vortrage Nr. 2 ein in die Liebe zu der Schule und ihrer Jugend hingegebenes Herz mit den harten Sätzen des Schulaufsichtsgesetzes ringt und jene unter besonnenem Abwägen und unter vertrauendem Aufblick zu dem mächtigen Herrn der Kirche über diese den Sieg behält, so dass er zu dem Resultate kommt, dass trotz des Daherfahrens des Gesetzes die Schulaufsicht nicht aufzugeben, vielmehr um so ernstlicher und gewissenhafter von den Geistlichen wahrzunehmen sei, — ein Resultat, dem gegen zwei dissentirende Stimmen die gesammte, dicht und voll gedrängte Conferenz bei-

stimmte —, begrüsst der Verf. des Schriftchens Nr. 3 die Gabe des Schulaufsichtsgesetzes mit Genugthuung, als die der Kirche unerwartet in den Schooss gefallen sei, ein Schritt weiter, um die Kirche bald ganz aus der „Sackgasse", worin sie durch ihr Verflochtenseyn mit dem Staate gerathen, herauszubringen. Ihrem Verf. steht eine reiche Amtserfahrung zu Gebote, und wenn er aus ihr die vielen Hindernisse, Lähmungen und Schäden vorlegt, welche der Kirche und ihrem Wirken durch die tief gehende Verquickung mit dem Staate erwachsen seien und noch erwachsen, so steht ihm das schmerzliche Zustimmen der werthen Braut des Herrn, der viel mishandelten zur Seite. Dennoch, um der Liebe willen zu dem Volke, können wir die Kirche nicht als eine Volkskirche aufgeben, am wenigsten zugeben, dass Schule, Ehe u. A. von Rechtswegen dem Staate allein gehöre, und wenn dieser sich jetzt aufmache, wieder hinzunehmen, was sein eigen, so habe ihm die Kirche das nicht zu weigern, und die es ihm gleichwol weigerten ständen wie jene Pharisäer mit ihrer anmaasslichen Frage: Ist es recht, dass man dem Kaiser den Zins gäbe oder nicht? Sind die Zeiten auch böse, so böse können sie nie werden, dass der im Himmel sitzet sein Scepter niederlegen müsste. [A.]

4. Der preussische Staat und die kirchl. Frage mit besond. Berücks. der Fabri'schen Vorschläge für Verfassung der evangl. Kirche in Preussen. Oldenburg (Schulze) 1873. 64 S. 8.

Der Verf. spricht sich vom protestantenvereinlichen Standpunkte einerseits gegen den Grundsatz des extremen Liberalismus, absolute Trennung von Staat und Kirche, aus, indem er hier ein Gewicht auf die Tradition des preussischen Königshauses legt, andrerseits soll doch die katholische, wie evangelische Kirche einer gründlichen Umgestaltung bedürfen. Diese Neugestaltung nun überlässt er aber nicht den Kirchen selbst und ihrem neuen Leben, sondern der Staat soll hier als Organisator und zwar in einer Weise auftreten, dass er diese Kirchen *nolentes volentes* reformirt und sie selbst so wenig als möglich um das, was sie wollen, befragt. Er gibt ihnen eine gesetzliche äussere Organisation. Das mag sich am Ende die preussische unirte Kirche gefallen lassen, die es schon gewöhnt ist, dem Staate in allen Dingen zu gehorchen, aber die katholische Kirche wird das so leichten Kaufes nicht hinnehmen. Auch die lutherischen Kirchen in den neu erworbenen Landen machen dem Vf. einiges Bedenken. Sie sollen sich zuerst erklären, ob sie für die beiden protestant. Bekenntnisse Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft annehmen wollen. Da wird man nun, sagt er, die ganze Wucht des Laienelementes nöthtig haben, um den

Trotz der welfisch lutherischen Geistlichen zu brechen, den die Regierung durch eine wunderbare Kirchenpolitik sich selbst gross gezogen habe. Sollte nun jenes unionistische Prinzip nicht angenommen werden, so müsste man eben auf bessere Zeiten warten und interimistische Confessionskirchen dulden, jedoch natürlich nur, um gelegentlich mit ihnen aufzuräumen. Dem Manne fehlt es also an dem grossen, weiten Herzen, das innerhalb des grossen deutschen Vaterlandes verschiedenen Richtungen freies Feld gestatten kann, und an der Pietät gegen die grossen Kirchengemeinschaften, aus denen die Union erst hervorgegangen ist. Das zeigt sich auch schon in der Art, wie er von unserem grossen Luther redet. Nachdem dieser anfangs einen guten Anlauf genommen habe, sei derselbe bald in das alte Fahrwasser zurückgefallen. Seit der Staat diesem Simson sein wallend Lockenhaupt geschoren, sei der Geist des Herrn von ihm gewichen, aus dem jugendlichen Riesen sei ein blinder Greis geworden. Natürlich muss ihm bei diesen Voraussetzungen auch jedes Verständniss der Confession abgehen. Ein Theolog sollte doch so viel Verständniss der Confessionen haben, dass er nicht in jenes Geschrei des literarischen Pöbels mit einstimmt, das *damnamus* der Symbole sei verwandt mit den römischen Ketzergerichten, und das *rejicimus* und *repudiamus* der Concordienformel sei zur Verstärkung des *damnamus* hinzugesetzt. Uebrigens dürfen wir doch auch nicht verschweigen, dass der Mann von der Grösse und Hoheit unserer Bekenntnissschriften einigermassen zur Bewunderung hingerissen wird, die Augustana erinnert ihn durch ihre weitherzige Milde an das Apostolicum, die Concordienformel, von der er sagt, sie mache förmlich Jagd auf jede abweichende theologische Meinung, bietet ihm in ihrer Einleitung wahrhaft mustergiltige und ächt protestantische Direktiven für die Auffassung der Symbole. Er muss ausrufen: Wie unendlich gross erscheinen uns doch diese wegen ihrer Engherzigkeit und Härte oft (auch von dem Verf.) geschmähten Heroen der alten lutherischen Orthodoxie, welch klares Verständniss für die geschichtliche Entwicklung der Kirche, welch tiefe Bescheidenheit dem Riesenwerk gegenüber, an dem auch sie mitarbeiten! In ähnlicher Weise ziehen sich viele Widersprüche durch dieses Werk, so dass zum Theil treffliche Bemerkungen, zum Theil viel Irriges sich findet. [E. E.]

5. H. von Gauvain, Christus als Staatsgefangener. Ein Brief. Marburg 1873. (Akademische Buchh.) XVI u. 96 S. gr. 8.

Ein in jeder Hinsicht originelles Schriftchen, dem wir zahlreiche Leser wünschen. Den (bereits durch viele andere literarische Gaben bekannt gewordenen) Verf. hielt man 1848

für „einen am Rande des Wahnsinns taumelnden Poeten und Propheten;“ ebenso „im Beginn der gräflich Schwerinischen Aera;“ aber beidemale räumte man hinterher ein, er habe richtig gesehen. Abermals nicht besser beurtheilte ihn die spätere Aera. „Als Hr. v. Bismarck vor 1866 Erbansprüche auf Holstein machte, witterten die lieben, aufrichtigen, nicht zu Schmeicheleien disponirenden Männer, dass sich im Gefüge meines Gehirns etwas zu verwerfen beginne, und als nun 1866 hereinbrach, begriffen sie nicht recht, dass man mich nicht bände wegen Raserei. Jetzt schreiben mir dieselben Männer: Verrücktheit wäre allerdings gewesen, aber auch Verwechselung der irren Subjecte; sie wären verrückt gewesen, nicht ich!“ Immerhin bleibt diese Erzählung des Verf.'s sehr beachtenswerth. Seine früheren unliebsamen und darum verhöhnten Voraussagungen sind eingetroffen; haben wir wol Grund und Recht, den vorliegenden „Brief“ zu verhöhnen, weil er nur noch Unliebsameres enthält? Freilich bekennt sich der Verf. in allen politischen Dingen zu dem „Glauben an seinen eigenen Blick.“ Das erklärt er aber höchst nüchtern: „Was mich hellsehend macht? O, man denke nicht, dass ich mir besondere Fürtrefflichkeiten widme! Das ganze Geheimniss ist, dass die Anderen es lieben, es mit Manteuffel, Moltke, Schwerin, Bismarck, Virchow, Lasker zu schaffen zu haben, also die Personen ihnen die Geschichte machen, wohingegen seit den 1789er Ideen es mir die Ideen, die Geister sind, in deren Entwickelung die Historia einhertritt.“ „Ich sehe so Dinge nie da, wo sie gerade stehen, sondern da, wo sie mit Nothwendigkeit ankommen.“ Wird dieser Gesichtspunkt als ein richtiger anerkannt (und wenigstens Ref. zweifelt nicht an seiner Berechtigung), so wird sich des Verf.'s Ueberzeugung kaum widerlegen lassen. Er vermisst nun am heutigen Staate hauptsächlich jene „Perspective von Begründungen, deren letzter Hintergrund Gott ist.“ „Der moderne Staat hat sich auferbaut auf der Plattheit der Faust, auf dem unmotivirten Willen,“ „der nicht aus dem Werthe seiner Gründe, sondern auf seine eigene Faust hin im Rechte ist. Dies ist nicht das Faustrecht des Mittelalters, es ist das entsetzlichste, das in den Geist selbst verlegte Faustrecht, es ist der zur Faust materialisirte Geist, es ist der Sturz des Christenthums, der Triumph des Pantheismus,“ „der höchste Sieg Spinoza's über Christus!“ „Es spielt sich da die Welt und ihr Leben nach dem Canon ab: *causa causae causa causati*, will sagen, in ihrer nächsten Ursache hat jede Sache ihren letzten Grund!“ Das „Oleum“ dieses Canons frisst sich in Religion, Moral, Recht, Vertrag, Eid, Tugend, Ehre, Freiheit, Wahrheit

ein. „Ist denn die Lehre von den vollendeten Thatsachen etwas Anderes, als der proclamirte Spinozistische Satz: *causa causae causa causati?*“ Diese Anschauung hat Verf. schon 1860 ausgesprochen; jetzt fügt er hinsichtlich Preussens nur noch hinzu: „Für mich hat der Minister Falk in diesem Staate der christlichen Welt seine Vorlagen entboten.“ Wohin der Geist dieser „Vorlagen“ allmälich „Preussen und den heutigen Torso Deutschlands“ bringen müsse, nemlich zur offenen Christenverfolgung, wird hier überzeugend dargethan und die deutsche Christenheit schon jetzt vor „Selbsthilfe,“ „Empörung“ und „activem Widerstand“ ernstlich gewarnt. „Wir haben obzusiegen durch Glauben und Duldung, haben den passiven Widerstand auf der ganzen Linie des Nichtgehorchens zu eröffnen, indem wir nicht thun, was geboten ist, nicht unterlassen, was verboten ist. Selbstredend nur da, wo wir Gotte mehr gehorchen sollen, als den Menschen! So lasse auch kein Christ sich gebrauchen als Werkzeug für ungerechte Unterdrückung, wenn er nicht als Morgenstern vom Himmel herabfallen will in den Kothkultus dieses Jahrhunderts.“ Ob sich hiergegen wohl etwas einwenden lässt? Jedenfalls dürfen wir eine ergänzende Andeutung nicht zurückhalten. „Wir sind Hugenotten,“ sagt der Verf. von sich und seinen Vorfahren. Hieraus erklärt sich, warum er die christlichen Gewissen nicht auf das ganze, in Religionsverfolgungen offen stehende Dilemma: Passiver Widerstand, oder Auswanderung, hinweist. Die Beschränkung der Alternative blos auf eins ihrer Glieder erscheint uns bedenklich. Doch ist hier nicht der Ort zu weiterer Aussprache. Auch können wir uns sehr wohl in die Stimmung des gallischen Protestanten versetzen, wenn wir die von ihm mitgetheilte blasphemische Rede des Visconti Venosta lesen, des italienischen Ministers, den an nacktem Atheismus wol kein Socialdemokrat überbieten wird. Er sagte geradezu, die verfolgten Christen wären für gar nichts zu achten, weil sie nicht zur Eigenhülfe greifen dürften. „Alle ihre Drohungen beschränken sich darauf, auf den Finger Gottes hinzuweisen. Was mich betrifft, meine Herren“ (Venosta sprach zur ital. „Volksvertretung“), „so bin ich vor diesem Finger Gottes wenig bange. Ich beschäftige mich nicht damit, zu fragen, ob Gott existirt oder nicht existirt. Ich habe Besseres zu thun, und für meine Handlungen verantworte ich mich nicht vor ihm, sondern vor meinem Gewissen, meiner Vernunft, der öffentlichen Meinung und der Geschichte. Soll ich Ihnen sagen, m. H., was mich tröstet in den Sorgen des Amtes, zu dem das Vertrauen des Königs mich gerufen hat? Es ist der Gedanke, dass alle Mächte Europa's bei ihrem Ver-

halten dieselbe Regel beobachten, wie wir; auch sie beschäftigen sich nicht mit Gott. Unter Diplomaten spricht man nie diesen Namen aus, und wenn er vielleicht unbewusst über unsere Lippen käme, so würden wir lächeln. Die heutige Diplomatie ist nicht mehr in dem Alter, wo man sich auf die erste Communion vorbereitet. Wir haben über wichtigere Interessen zu wachen: über Krieg und Frieden, öffentliche Ordnung, Handel, Industrie, Allianzen; alles das ruht auf unseren armen Schultern. Uns dazu noch mit der Erforschung der Fragen nach einer vermutheten andern Welt zu beschäftigen, die noch nie Einer gesehen hat, das hiesse, von unseren schwachen Kräften zuviel verlangen.“ Da nun alle Mächte diese Gesinnung theilen, so meint Venosta, das Christenthum lasse sich ohne alle Gefahr unterdrücken, und schliesst mit der Versicherung: „Die einzige Gefahr, welche ich am Horizonte erscheinen sehe, ist die sociale Frage.“ — An rückhaltloser Offenherzigkeit lässt diese Ministerrede nichts zu wünschen übrig und verdient insofern den Dank Aller, die auch hinsichtlich der Diplomatenreligion reinen Wein lieben. Unser Verf. bemerkt noch: „Der Leser freut sich, dass er den Venosta als reinen klaren Kopf kennen gelernt hat, der auf denselben Unterlagen redet, auf denen ich schreibe. Venosta hat Recht: der Socialismus macht einen viel energischeren Gebrauch von dem: *causa causae causa causati*, als annoch der zwischen Thür und Angeln sich haltende moderne Staat; Ersterer ist so aus denselben Grundgedanken hervor des Letztern energischer Concurrent, und so die einzige Gefahr.“ Kurz, die Signatur der Zukunft erscheint unserm Verf. als: Kampf des spinozischen „Staates“ mit der spinozischen „Commune“, mithin als: Kampf der atheistischen Revolution von oben mit der atheistischen Revolution von unten, und resultatlich für jeden Fall, als: allgemeine Herrschaft der infernalen „Ideen“ und „Geister“. Mit allem bisher Erwähnten ist nur erst die Grundlage unsers „Briefes“ festgestellt; sein eigentlicher Inhalt bewegt sich um „das Eine grosse Thema von dem menschenverderberischen, von dem christenverfolgerischen Geiste der Aera Bismarck.“ Wir müssen diese Auseinandersetzung dem eigenen Lesen, Nachdenken und Urtheil *cum grano salis* überlassen und können nur einzelne besonders hervorstechende Punkte berühren. Da ist zunächst die unhaltbare Stellung einer „gläubigen“ Parthei ausführlich, und gewiss richtig besprochen. Jetzt, heisst es u. A., ist eine Legion von Zeigefingern auf die Gnadauer gerichtet, theils fragende: was werdet ihr für den Herrn thun? theils höhnisch Rübchen schabende: endlich kommen auch die Schwarzröcke daran, die

uns am Lüderlichseyn verhindern wollten!“ Jetzt müssen jene „geistreichen Gläubigen“ dasselbe „Schlachtmesser, das sie, unter Darangabe der Mahnung aus dem Evangelio, durch ihre Sanction wetzen halfen, an der lieben eigenen Kehle fühlen.“ Ei, wie hat man sich verrechnet! „Nie ist es am Plafond jener tiefen Herzenskundigen heraufgestiegen, dass der Geist, aus dem die That von 1866 hervorging, nothwendig, sage: nothwendig das würde thun müssen, was er heute an Kirche und Schule thut.“ Ja, gewiss sind die Gnadauer und „die anderen Ritter und Zwitter“ der modernen Staatsgläubigkeit von jeher ohne alle Geisterprüfungsgabe gewesen. Ob sie „an der Seite der Wideschristlichen fette Bissen solchen Götzen opfern, welche die paganistisch Gesinnten als ihre Leibgötzen preisen,“ bleibe dahingestellt. Soviel aber mögen auch wir „gar nicht erst urgiren, wie es mit dem ‚Bekenntnisstreuen‘ überhaupt aussehen kann, wenn Lutherische institutionell an der Spitze ihres Kirchenwesens Reformirte ertragen. Im Staate weicht die Lehre dem Amte; da aber ist überhaupt nicht Kirche, wo das Amt nicht der Lehre weichen müsste.“ — Ein anderer, höchst wichtiger, Punkt ist der von der unbedingten Nothwendigkeit des „Offenbarungs-Glaubens“ als Grundlage eines jeden, auf Bestand hoffenden Staates. Was Verf. hierüber und über den „Erfolg“ als modernes Staatsfundament beibringt, verdient die ernsteste Beachtung; wol nicht oft ist der Gegenstand in so klares Licht gesetzt worden. Es wird da u. A. gesagt: „Die einst freie dentsche Nation wird ein Volk von Knechten unter gegenwärtiger Herrschaft, so muss ich fürchten, und das nicht (?) aus irgend welchen schlechten Aspirationen, ledig (?) nur, weil die Handlungsweise von 1866 die Erklärung forderte, dass in solchen Dingen den Offenbarungsstandpunkt für unverbindlich anzunehmen das rechtverstandene Gute sei.“ Auch meint Verf. (ob mit Recht, möchte fraglich erscheinen), „es sei immerhin ein Gesichtspunkt, einflussreichste Persönlichkeiten, die aber nicht der Nemesis von 1866 her an den Wagen gekettet sind, in die ganze Tiefe der Sache einzuführen;“ doch fügt er bald selbst hinzu: „Nicht einzelne Persönlichkeiten haben wir zn gewinnen, sondern das Volk gläubig zu erwecken mit Hilfe Gottes.“ — Ein dritter Punkt ist die bekannte „Noth“-Theorie. „Die Noth nemlich kennt kein Gebot, und, siehe da, überall spriesst nun die Noth um uns her, wenn wir seit 1866 handeln, oder Gesetze zu geben haben.“ Ja, „die Noth kennt wirklich kein Gebot! Als das Lamm, unten an der Quelle, dem Wolfe, der oberhalb am Quell stand, das Wasser doch gar zu arg trübte, da riss ihm auch endlich die Geduld, so dass er gegen das Lamm die

Nothgesetzgebung schlüsslich beschritt." Mit dem „Noth-Köder" sollte man doch nun zu Hause bleiben, „da selbst die dümmsten Fische nicht mehr darauf anbeissen wollen." — Ein vierter Punkt betrifft die Jesuitenfrage, die dem Verf. besonders gravirend vorkommt. „Wo nun ist unser Stolz hin, dass wir die Refugie's aufnahmen und nicht waren wie die Anderen, die mit Ausnahmegesetz ihrer eigenen Kinder vertrieben der Religion halber! O, wie schade, dass ich nicht ein Jesuit war, oder auch nur eine Schulschwester, ich hätte denen von Gauvain's nachrühmen können, überall der Ausnahmegesetze für würdig gehalten worden zu seyn. ‚Ja', sagt der dumme Bier-Philister, ‚Schulschwestern waren auch staatsgefährlich, aber Hugenotten waren nicht staatsgefährlich, und das war der Unterschied und die Schlechtigkeit.' Wir Hugenotten hielten Armeen und hatten unsere Festungen im Staate. Der Bier-Philister hätte die Jesuiten und Schwestern sicher nicht für gefährlich gehalten, wenn sie im Lande über Armeen verfügt und Magdeburg und Ehrenbreitstein und Spandau inne hätten. Es ist doch ein klassischer Ausspruch, dass mit der Dummheit selbst Götter vergebens kämpfen!" Ob wol der Verf. den Nagel der Jesuitenfrage auf den Kopf getroffen hat? — Ein fünfter Punkt, der „Galgen-Humor", zeigt uns den schauerlichen Abgrund, dem die Unterthanengesinnung entgegeneile. „In diesen argen Zeitläuften habe ich" (sagt Verf. von sich, doch wol nur ironisch) „Relegation vornehmen müssen mit einer frommen Sitte von Alters her in mir; ich habe diese Sitte nun auch in die Klasse relegiren müssen, wo die Papanze sitzen. War Jemand früher Hochverraths halber, oder als Majestätsbeleidiger verurtheilt, so lief betreffs seiner eine moralische Gänsehaut schaudernd über die Seele." Aber ich habe gesehen, wie man jetzt mit der Anklage auf solche Verbrechen umgeht. „Reines *bon plaisir* der Leute, dass da eine Majestätsbeleidigung etc. vorhanden sei? Da bin ich fertig geworden in mir mit der Gänsehaut über die Majestätsbeleidiger, wie schon früher ich fertig geworden war über die Hochverräther, und von nun an ist das Popanz, alles Popanz, wenn nicht gar für jene Gänsehaut künftig sich bei mir mit jenen schreckbaren Namen eine Vermuthung zum Guten einstellen sollte." „Ist es aber erst dahin gediehen, dann legt die Muse der Historie den Griffel bei Seite, denn wo jeder Menschgeborne sich dann sagt, was weiter zu sagen ist, hat sie nichts mehr zu sagen." „Es gibt überall keinen entsetzlichern Zustand, als dass der Galgen ehrlich werde." Man muss heute den Kämpfern für den Herrn zurufen: „lasst euch nicht verbittern durch die Weltgestalt, aber lasst euch auch nicht verdummen durch die

Popanze, welche dieselbe Weltgestalt eurem ehrfurchtsvollen Sinne klüglich vorhalten wird. Schreckt so nicht vor Amtsbrüdern zurück, die man vielleicht Majestätsbeleidiger nennt, oder Unfähige für euer Amt.“ In dieser Beziehung „flammt eine Gloriole um den herrlichen Ewald“ und sein „Dogma, dass der Geist der Annexionen der Tod des deutschen Geistes sei.“ Es sei in unseren Tagen auch ernstlich zu erinnern an „das Ungeheuerliche, was die Bedientenhaftigkeit an Auslegung aus der Stelle gemacht hat: seid unterthan den höher stehenden Gewalten!“ — Ein sechster Punkt bespricht „die unächte Einheit, die in unserer Nation aufgekommen sei, die Abart jener Einheit, welche die Sehnsucht jedes deutschen Patrioten ist. In der heutigen „deutschen Einheit“ findet man „nichts als Ausland!“ Darum wird sie eben gefördert „von allen Geistern, welche die lebenslose Centralisation lieben, von allen spinozistischen Geistern, mögen sie nun heissen Macchiavellismus, Absolutismus, Imperialismus, Liberalismus oder Manchesterschule.“ Darum machen sich denn auch die „Gesetze der klingenden Schelle und des tönenden Erzes, des Geldes,“ jetzt überall da geltend, „wo sonst das persönliche Leben, zumal das eines Deutschen, der Christenmensch ist, den Beschluss aus Gott, Wahrheit, Treue, Ehre, Recht und Sitte und Grossmuth entnahm.“ In der neuen „deutschen Einheit“ herrschte das „Sachenthum im Gegensatz zum Personenthum.“ Man gewahrt jetzt „christliche Würdigung des Lebens nirgends, statt ihrer eine solche, dass auf derselben die 1789er Ideen blitzesschnell zünden, wie das auf Pulver laufende Feuer.“ Man erkennt in Deutschland leicht „Frankreich und seine Commune“ wieder; man ahnt „einen jähen Rathschluss Gottes, der vielen Fragen ein schnelles Ende machen will, auch der von der Nemesis.“ — Ein siebenter Punkt handelt vom modernen Patriotismus, der eigentlich nur eine Species des Egoismus und Materialismus sei und, wenigstens unter vier Augen, unbedenklich spreche: „was frage ich nach Recht, Ehre, Treue u. s. f., was nach meinem Hessen oder Preussen, oder gar nach der deutschen Nation, mag diese geviertheilt oder gedrittheilt werden mit Hilfe, oder ohne Hilfe des Auslands, wenn sich dabei nur ein grösserer Staatscomplex ergibt, in dem die Individuen zu grösserer Macht- und Gütererzeugung die freieste Bewegung erhalten.“ Zu dieser Sorte von Vaterlandsliebe bekennt sich „der Nationalliberalismus, der kein Daheim, auch keine weitere Nation kennt, und zu seinem Schatze nur allgemein den Daheim- und vaterlandslosen Begriff eines Grossstaats hat, der seinen Bürgern all die erdenklichsten Freiheiten derartig gibt, dass und insofern sie mit ihnen Güter und

Werthe produciren können. In dieser grossen Güterproductionsmaschinerie gibt es gar kein Band zur Vollkommenheit, das sich den anderen Schätzen erschlösse, denn all die anderen Schätze haben nur Werth, soweit sie geeignet sind, solche Freiheiten herbeizuschaffen, durch welche sich Güter vermehren lassen." Man möchte das gern für Realismus ausgeben. Aber „wenn Gott die menschliche Natur so geschaffen hat, dass sie dann nur vollständig und integer ist, wenn sie liebt ihr Daheim und das weitere Vaterland, den Stamm und die Nation, Ehre, Recht, Treue u. s. f., so sind dies eben die grossen Realitäten der menschlichen Natur, gleichviel, ob dies Reale dem Reiche des Ideellen, oder dem des Materiellen angehöre." Der Nationalliberalismus ist schon „eben deshalb vaterlandslos, da nur der abstracte Begriff eines omnipotenten Staates sein eigentliches Daheim ist." In dem Capitel vom Patriotismus entsteht auch die Frage: „ob die heutigen Christen dem Herrn, der sie erlöst, oder andern Herren dienen?" und „was dieser Christen Schatz sei?" „Ist das Himmelreich ihr nächstes und grosses Daheim? oder ist ihr eigentliches Daheim der Käse, in dem die Made wohnt? Denn wenn ein Christ im Stande ist, das Locale als sein eigentlichstes und nächstes Daheim zu nehmen, dann immer nur als Käsemade." Es löst sich also die Frage dahin auf: „sind die heutigen Christen Himmelsbürger oder Käsemaden?" — Ein achter Punkt ist gegen „Vertrauens-Selige" gerichtet und stellt als „die eigentliche *Signatura temporis*" hin: „es gilt dem Christlichen an der Wurzel, nicht gilt es den besonderen Verzweigungen aus ihr besonders! Wer ihm nur irgendwie die himmlische Abkunft aus Gnaden des persönlichen Gottes zuerkennt, der ist auch ein Bundesgenosse von uns." Denn wir alle erkennen jetzt: das Christenthum solle „nach dem Bedürfnisse des Staates ein Pappenstiel seyn." Jetzt gelte es, die Väter und Mütter in dem evangelischen Laienvolke zu befragen: „wie gefällt euch dieser Staatsbock als Gärtner in eurem Garten?" Und wie gefällt euch die von ihm für eure Kinder zugestutzte Religion? „Und, Enkel der Reformatoren, die ihr den *Papa* nicht ertruget, werdet ihr den Staat an der Stelle als euren Schirm (als euren *Apap*) sitzen sehen wollen, die Jesu Christo gebührt?" Betrachtet doch die Vorlagen Min. Falk's! „Sind diese Vorlagen" nicht „Umsturz des Christenthums, und die Christenverfolgung, die selbst die uns feindlichen Witzblätter gegen ihr Interesse an deren Verdeckung einräumen, ist davon der Index?" Und bedenkt wohl, was man schlüsslich von euch fordert! „Wie kann man Gott mehr als den Menschen gehorchen wollen, wenn das ‚ob-von-Gott' eben *petitio principii* ist?" (und mehr als *petitio pr.* soll ja die Gött-

lichkeit des Christenthums und seines Stifters, sowie überhaupt die Existenz Gottes den Staatsgesetzen gegenüber nicht seyn.) Auch erinnert euch „an jenen entsetzlichen Ausspruch: bei uns in Preussen gehört der König mit zur Religion!" — „Nieder überall mit dem Geiste der Aera B......., müsse unsere Losung seyn." Es ist unwürdig, „sich in der Falle der Selbstsucht durch das listige *Divide et impera* fangen zu lassen, und jeder Christ, Katholik oder Lutherischer, ist in dem persönlich betroffen, in welchem der Andere leiden muss um Jesu Christi willen." — Ein neunter, freilich sehr problematischer Punkt, über den wir aber doch gerade jetzt volle Klarheit brauchen, beschäftigt sich ausführlicher mit einem bekannten Jesuitengrundsatze und sagt da, „es sei ein völlig richtiger Gedanke, dass der Zweck die Mittel heilige, denn der heilige Zweck sei es, der nicht gestatte, andere Mittel zu wählen, als heilige." Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt Verf. „der Aera Bismarck ins Antlitz: die bewussteste, absichtlichste Incarnation alles Jesuitismus vertrieb vergleichungsweise das unschuldige Kind von Jesuitismus!" Die weitere Ausführung dieses Gedankens ist eigenthümlich; sie führt zu dem Ausrufe: „Herrschaft Rom's dort, Herrschaft Preussens hier, wo bleibt die Herrschaft des Erlösers auf Thronen, in den Hütten?" Das Endergebniss ist, „dass all die Hasser des Jesuitismus sich eigentlich selbst und den Geist der modernen Aera hätten austreiben müssen," denn die Jesuiten besässen ja alle Kleinodien der modernen Aera: sie hätten „wirklich einen starken Stich von der Revolution und dem Illuminanten-Wesen"; sie hätten „zu viel Freiheit" und „zu wenig Muckerthum"; man sähe an der neuen Aera, „wohin der Jesuitismus ansarte." Was hätten wir zu erwarten? „Die Braut Christi mit dem Halsbande angethan, worauf eingegraben: bureaukratisches Staatseigenthum! Vielleicht noch eine anständige, freie Wohnung mit rothen Adlerorden tapeziert?" — Ein zehnter Punkt richtet sich gegen den „Bankerott an Glauben," der „in dem Augenblicke, wo Christus in all den Gestalten, in denen die Herzen der Menschen Ihn sich aneigneten, zum Staatsgefangenen gemacht werden soll," durch Vorspiegelungen verblendet dem Kampfe entsagt, ja gar „sich als Bundesgenossen des grossen, gemeinsamen Feindes, des Staates ‚von ächter Gottesfurcht und frommer Sitte' gegen die Anderen erbietet." Hier „räche Gott die 1866er Haltung der Lutherischen der Landeskirche an diesen ‚Lutherischen' selbst; es hängt ihnen wie ein Bleigewicht an; sie sind in sich gebrochene Menschen." Sie reden immer vom christlichen Staate, aber „es handele sich eben nicht vom ‚christlichen', sondern von dem Staate des Geistes

der Bismarck!" Denn der wirklich christliche Staat „enthalte einen Widerspruch gegen den Geist der neuesten Aera bis zur Ausmerzung von deren Existenz." — So viel als literarisches Referat über den wichtigen „Brief". In einem „Anhange" spricht Verf. noch goldene Worte über „das Bekenntniss", über die „falsche Union", über die „Sammlung von Vogeleiern" mit der Aufschrift „*suum cuique*" und „über das Kirchenregiment, wie das lutherische Bekenntniss es sich erheischt." Achten wir noch auf eine seiner letzten Reden! „Ich werde bald zu den Schweigenden gehen, aber der Socialismus wird meine Rede ausreden! Es verhält sich da mit dem Thron ganz wie mit der Religion. Das Christenthum würde die letzte Religion seyn, und nach den heutigen Thronen kommt ‚die Gesellschaft' und kein Thron fürder!" [Str.]

6. Dr. H. Ahrens (Prof. in Leipzig), Die Abwege in der neuern deutschen Geistesentwickelung und die nothwendige Reform des Unterrichtswesens. Prag (Tempsky) 1873. 104 S. gr. 8.
7. Jos. P. Thompson (*Dr. theol. et jur.* aus Neu-York), Kirche und Staat in den Vereinigten Staatvn von Amerika. Leipzig (Simion) 1873. X und 163 S. 8.

Ein Paar für unsere Zeit sehr bedeutsame Schriften; die eine zeigt, woher Deutschlands zunehmender Verfall, die andere, woher Nordamerika's fortschreitender Aufschwung schlüsslich rührt. — Die Abhandlung von Prof. Ahrens erschien zuerst in der Zeitschrift: „Die neue Zeit;" für den vorliegenden „Sonder-Abdruck" können wir nur dankbar seyn. Der ehrenwerthe Verf. wirkte seit 1834 in Paris, Brüssel, Gratz, und wirkt jetzt in Leipzig, wo seine philosophischen Vorlesungen „auch immer von angestellten Real- und Volksschullehrern, sowie von vielen zur weiteren Ausbildung mit Unterstützung der Regierung zur Universität kommenden Lehrern aus den Seminarien besucht werden." Er hat in den Grundschaden unsers Vaterlands sehr tiefe Blicke gethan und spricht sich, zwar *suaviter in modo* aber *fortiter in re*, darüber aus. Eines solchen, aus eigener Anschauung und selbständiger Prüfung redenden Mannes Urtheil behält hohen Werth, auch wenn man nicht überall damit übereinstimmt. Darum wollen wir das Büchlein allen Gebildeten bestens empfohlen haben. Es bespricht in anziehender und doch ernster Weise die meisten philosophischen Erscheinungen und Hauptpersönlichkeiten der Neuzeit, beleuchtet unsere socialen, moralischen, rechtlichen, wissenschaftlichen, pädagogischen Zustände und lässt überhaupt keine betreffende Tagesfrage völlig unberührt. Zur Ausführung seines eigentlichen Schema's bespricht Verf., nach trefflich einleitenden Worten, zunächst „die Abwege in der neuern deutschen Geistes

entwickelung", äussert sich sodann „über den Einfluss der Philosophie auf die geistige und sittliche Entwickelung des Volkslebens", und entwickelt zuletzt seine Ansicht über „die nothwendigen Reformen des Unterrichtswesens durch eine gründliche Pflege der Wissenschaften des geistigen und sittlichen Lebens." Die Behandlung dieser 3 Haupttheile ist überaus lehrreich und anregend, sie hält unserer Zeit einen reingeschliffenen, nicht schmeichlerischen Spiegel vor; möchten wir nur Alle willig hineinsehen! Doch fast scheint es dazu schon zu spät zu seyn. Dieser Befürchtung verschliesst sich auch Ahrens nicht, wenn bei ihm auch die Hoffnung noch überwiegt. So wie er überhaupt beständig den Causalnexus und die Wechselwirkung im Auge behält, so sieht er auch unser Verderben in drohendster Naturmässigkeit sich entwickeln. „Auch in unserm Volke ist unverkennbar seit einem Menschenalter eine Strömung eingetreten, welche ähnlich der materialistischen und atheistischen Bewegung des 18. Jahrh. in Frankreich, eine gleiche geistige Zersetzung und Verwüstung, sowie gesellschaftliche Umstürze herbei führen müsste, wenn nicht die Hoffnung begründet wäre, dass dieser Strömung noch ein kräftiger Damm entgegengesetzt werden könnte." So urtheilt Verf., und hat sich „aus diesem Grunde die Aufgabe gestellt, die Nothwendigkeit der Einlenkung in eine neue Bahn darzulegen." Einen wesentlichen Theil an der Urheberschaft des jetzigen Materialismus findet er in der Hegel'schen Lehre, die unter besonderer Begünstigung in dem grössten deutschen Staat, einen idealistisch-bacchantischen Taumel hervorgerufen hatte;" nach eingetretener Ernüchterung wurde man „für die Anpreisungen des materialistischen Lebenselixirs empfänglich." Man fröhnte dem „Stoffwechsel, nach dem neuen Satze, ‚was der Mensch isst, das ist er,' und erhob den Genuss zur Richtschnur des Handelns." „Dabei will denn der Materialismus glauben machen, dass er den Menschen wahrhaft frei mache, während die Geschichte der Völker stets bezeugt hat, dass in dem Grade und Masse, als die Selbstbeherrschung durch Unterordnung der niederen sinnlichen Triebe und Leidenschaften unter das Sittengesetz aufhört, die Zügel der staatlichen Herrschaft straffer bis zum Despotismus angezogen werden müssen und der sittliche und politische Verfall eines Volkes davon die Folge ist." Die heutigen Schlagwörter: „der Glaube an Gott und Unsterblichkeit ist nur eine philiströse Dummheit," „der Mensch ist ein vervollkommnetes Thier", „lieber ein vervollkommneter Affe, als ein herabgekommener Adam", charakterisiren am schlagendsten eine Wissenschaft, die factisch und „auch grundsätzlich den Menschen auf das Thier herunterbrachte." „Der

Boden war in Deutschland längst vorbereitet, und daher ist es begreiflich, dass hier, wie in keinem andern Lande, die Lehre Darwin's mit offenen Armen aufgenommen wurde.“ Diese Theorie hat sich „mit der aus dem Pantheismus fliessenden Anschauung von der Allmacht des Staates verquickt, und zu gleichen Folgerungen geführt.“ Wenn alles höhere Streben aufhört, „wenn das Leben als ein Kampf um das Daseyn betrachtet wird, in welchem dem Stärkern der Sieg verbleibt, wenn Alles als eine Frage der Entwickelung, der Zeit, der Umbildung der Mehrheiten betrachtet wird, so muss ja der Socialismus und Communismus und schlüsslich der Despotismus und die Staats-Sklaverei die nothwendige Folge von solcher Lebensanschauung seyn.“ Und einem solchen Zustande gehen die Deutschen mehr als jedes andere Volk entgegen. Das ist die Ueberzeugung des Verf.'s, aber noch hofft er auf Rettung „durch die Vereinigung aller guten Kräfte.“ Wir sind mit Ahrens vollkommen einig über Deutschlands Krankheit (auch darin, dass sie eigentlich als eine Revolution von oben bezeichnet werden muss), aber nicht über die Arznei. Zwar sagt Verf. hierüber ganz treffend: „Findet die Seele sich in Gott, dann wird sie auch wieder Sinn und Herz für das Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit und in der christlichen Offenbarung gewinnen.“ Aber nicht diesen, sondern einen ganz andern Gedanken legt er seinem Rettungsplane zu Grunde. Er behauptet nämlich, „dass die drei Probleme, welche Kant der Philosophie stellte: ‚Gott, Freiheit, Unsterblichkeit,‘ jetzt eine gründlichere Lösung finden“ könnten; dann würden sie „zur Festigung unserer ganzen gesellschaftlichen Lebensordnung führen. Einen solchen „Ausbau der Kant'schen praktischen Lehren“ hätten bereits mehrerer achtbare Philosophen, jedoch „bis jetzt am vollständigsten Krause gegeben, dessen ganzes System den praktischen Abschluss in einer eben so reinen, als den Geist zu Gott erhebenden Moral gefunden habe.“ Nun ja, von der Immoralität zur Moral zurückzukehren, ist freilich Deutschlands dringendstes Bedürfniss. Ob aber ein Zurückgehen blos bis auf Kant auch nur ausreiche, der zerfahrenen Philosophie wieder Festigkeit und Bedeutung zu geben, darf füglich bezweifelt werden; wir meinen, schon zu diesem Zwecke müsse viel weiter, bis zu Sokrates, zurückgegangen werden. Doch wie dem auch sei, soviel steht fest, dass kein Kant, Krause, noch Sokrates, dass allein Jesus Christus der Grundstein aller, auch der deutschen Cultur ist und bleiben muss, wenn die Culturentwickelung nicht in Barbarei und Bestialität endigen soll. Wären wir hierüber bisher in Zweifel gewesen, so würde uns gerade Ahrens am sichersten jeder

Ungewissheit entrissen haben: seine trefflichen Worte über „die Abwege in der neuern deutschen Geistesentwickelung und die nothwendige Reform des Unterrichtswesens“ weisen, nach unserem Verständniss, weit über Kant und Krause, weit über alle Philosophie hinaus. — — Ein ganz anderes Bild zeigt uns *Dr.* Thompson, früher 25 Jahre lang Pastor einer congregational. Gemeinde in New-York, jetzt (als Gast?) in Berlin. Die Veröffentlichung seiner Schrift über „Staat und Kirche in den Ver. St. v. A.“ hat zwar „nicht die Absicht, das Verhältniss von Kirche und Staat in Deutschland in den Kreis der Besprechnng zu ziehen“, wol aber konnte ein vergleichender Blick auf die betreffenden deutschen Verhältnisse gar nicht vermieden werden; das erheischte ja schon die Natur der Sache, noch mehr jedoch die Entstehungsgeschichte des Buchs. Denn „diese Abhandlung erwuchs aus einer Unterhaltung in einem Kreise gelehrter, gläubiger und patriotischer Deutschen, welche wünschten, dass die damals gegebenen Informationen über die Beziehungen von Kirche und Staat in den Ver. Staaten aufgezeichnet, und in deutscher Sprache veröffentlicht werden möchten. Später wurde der Verf. veranlasst, für einen Beamten der kaiserlichen Regierung, dessen Name in Amerika nicht weniger hochgeehrt wird, als in Deutschland, die kirchlichen Gesetze und Gewohnheitsrechte zusammenzustellen. Copieen dieses Manuscriptes wurden verschiedenen ‚*Gentlemen of official standing in Germany*‘ für Bemerkungen und weitere Nachforschungen vorgelegt; und das Ganze endlich, ihren Wünschen entsprechend, noch einmal niedergeschrieben, in der Absicht, eine erschöpfende und vollständige, wenn auch gedrängte Darlegung des Gegenstandes zu liefern.“ Die hier vorliegende wortgetreue Uebertragung der Abhandlung verdanken wir dem *Dr.* Curth; das englische Original wird in Boston erscheinen. — Wir haben sonach eine bedeutsame Schrift vor uns, die viele falsche Vorstellungen über nordamerikanische Zustände und Einrichtungen berichtigt und uns von dem dortigen Leben in Kirche und Staat ein gutes Bild gibt. Der Inhalt ist sehr reichhaltig. Im Abschn. I werden unter 7 §§. besprochen: die „Bestimmungen der Verfassung über Religionsverhältnisse und kirchliche Gesetze in den Vereinigt. Staaten“; „Religionsfreiheit, nicht Duldung“; „Religionsgesetze der Einzelstaaten“; „Religion, kein Deckmantel für Laster oder Hochverrath“; „*Story* (einer der bedeutendsten Ausleger amerikanischen Rechtes), *on Relig. Liberty*“; „Mormonen, Chinesen, Jesuiten“; „Religionsfreiheit entbindet von keiner einzigen Pflicht gegen den Staat“; — im Abschn. II, unter 5 §§.: „das Verhältniss von Kirche und Staat vor dem Unabhängig-

keitskriege"; „die Staatskirche in Viriginien"; „die Kirche in New-York"; „Proclamirung der Religionsfreiheit"; — im Abschn. III, unter 6 §§.: die „Theokratische Regierung in Neuengland"; „die Pilgercolonie in Plymouth"; „Nonconformisten und Separatisten"; „Primitiv-Kirche"; „Kirchengesetze in Plymouth"; „die Theokratie in Massachusetts"; — im Abschn. IV, unter 5 §§.: die „Beziehungen der Kirchen zur Gesetzgebung"; „Aufrechterhaltung des Kirchen-Vermögens"; „*Test-Cases*"; „Constitution religiöser Körperschaften"; „Staatssteuern für kirchliche Zwecke gibt es nicht"; — im Abschn. V, unter 4 §§.: „Constituirung und Unterhalt der Kirchen"; „National-, Territorial- oder Lokalkirchen"; „Praktische Wirksamkeit des freien Systems"; „finanzielle Resultate, erzielt auf dem Wege freiwilliger Beiträge"; — im Abschn. VI unter 6 §§.: „Gelegentliche Beziehnngen des Staates zur Religion"; „der Eid"; „religiöse Feiertage"; „priesterliche Herrschsucht;" „Staat und Moralität"; „Staat und Erziehung"; — endlich im Abschn. VII eine „Zusammenfassung der Principien und Resultate", in 5 §§.: „allgemeine Principien"; „Anomalieen der Praxis"; „Modificationen des Princips"; „Züge des amerikan. Charakters"; „amerikan. Nationalität gegen kirchliche Prärogative; Schluss." Hierzu kommen als „Anhang": „1) die Mormonen; 2) das amerikan. Dankfest; 3) die deutsche Bevölkerung in den Ver. Staaten (aus einem Vortrage des Verf.'s in der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin)." — Was lehren uns nun in Summa die beiden besprochenen Schriften? Die von Ahrens zeigt uns als letzten Grund der in Deutschland herrschenden Despotie, Servilität, Sittenlosigkeit und Verarmung: den Abfall vom Christenthum, den Hang zur Irreligiosität und ihrer Philosophie, Naturwissenschaft, und Politik. Dagegen zeigt Thompson durch seine ganze Abhandlung, wie in Nordamerika aus der Religion, vor allem aus dem protestantischen Christenthum, zunächst die bürgerliche und kirchliche Freiheit, sodann Vaterlands- und Nächstenliebe, Wohlstand und politische Macht erwachsen und in täglicher Zunahme begriffen sind, die dort verübten Verbrechen aber zum grössten Theil den deutschen und sonstigen Einwanderern zur Last fallen. Als ein höflicher Mann will er zwar unserm Thun und Treiben nicht zu nahe treten; dennoch sagt er unverhohlen: „die Kraft und der Heldenmuth der kirchlichen und staatlichen Freiheit in Amerika sind zum grossen Theil dem strengen Glauben und der unbeugsamen Moralität zuzuschreiben, welche die Schwächlichkeit modernen Freiheitsdrangs sich den Anschein gibt zu verachten." Auch sagt er, man mache viel Lärm über puritanische Verfolgungssucht und In-

toleranz; aber „wunderbar genug, das Verfahren des Puritanismus im 17. Jahrh. sei wie ein Spiegelbild dessen, wozu sich der deutsche Liberalismus im 19. Jahrh. gezwungen sehe.“ „Für einen Deutschen des 19. Jahrh. sei es wol nahezu unmöglich, sich eine richtige Vorstellung zu machen von einem englischen Puritaner des 16. Jahrh.; — sehr natürlich, setzen wir hinzu: was hat ein religionsloser Knecht für eine Vorstellung von einen religiösen Freien? „Wer im Glashause wohnt, soll nicht mit Steinen werfen!“ Gegen einen oft gehörten Vorwurf bemerkt Verf.: „Von Anfang an hat die religiöse Gesinnung das amerikanische Volk dazu geführt, den Dollar Gott und der Humanität zum Opfer zu bringen.“ „Nirgendwo hat es sonst eine Colonie gegeben, die sich bildete, nicht um Gold, sondern um Gott zu suchen.“ Und wol im Blick auf die neudeutsche Zukunftsherrlichkeit: „Amerika ist seinen Bürgern doch mehr als Versprechung und Erwartung!“ Wol nur ein Compliment will uns die Aeusserung des Vorworts machen: „Noch einmal steht die Reformation Stirn gegen Stirn im Kampfe mit Rom, in einem Kampfe, der in mächtigster Weise die Zukunft der Christenheit in der ganzen Welt beeinflusst; Deutschland steht heute, wie es im 16. Jahrh. stand, als Bollwerk für Freiheit und Glauben, als Licht der Wissenschaft und Wahrheit.“ Von diesem ungeheuern Irrthume (wenn er ihn wirklich hegen sollte) wird den Verf. ein längerer Aufenthalt in Deutschland gründlich befreien. Da er schon weiss, dass „überhaupt Amerika erst aus Europa die beiden Todfeinde Romanismus und Rationalismus erhalten hat,“ so wird er bald hier bei uns modernen Deutschen zuvörderst wol nichts weiter sehen, als einen Kampf zwischen dem Pfaffenthum Rom's und dem Affenthum Vogt's. Später wird er jedoch sehr deutlich erkennen, dass die deutsche Reformation, eben weil sie deustch und weil sie protestantisch ist, jetzt bei uns fast noch mehr gehasst wird als das römische Pabstthum, und dass schlüsslich Monsieur Voltaire, der „*Christomoque*“, wie er sich selbst nannte, durch seine Lieblingssöhne, die Aufklärungsdeutschen, sein *écrasez l'infame* zu verwirklichen trachtet. Es ist wol wahr: „Deutschland und Amerika können mit Stolz auf den freien Sinn ihrer gemeinsamen Vorfahren zurückblicken und sagen: unsere ältere Geschichte ist die Domäne dessen, was wahrhaft liberal ist“; — können aber auch die „Vorfahren“ mit „Stolz“ auf den neudeutschen Knechtssinn blicken? —

[Str.]

8. *Dr.* G. Guericke (Direktor der Realschule zu Schneeberg), Die Zeichen der Zeit. Blicke in die Vergangenheit, Gegen-

wart und Zukunft von Staat und Kirche. Zwickau und Leipzig (Em. Dominik. — Gebr. Thost) 1874. 37 S. gr. 8.

Einer Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche steht es jedenfalls wohl an, wenn sie Dem, der ihre Existenz begründen und 7 Lustra hindurch mit uneigennütziger Treue erhalten half, bei dargebotener Gelegenheit ein, sei es auch nachträgliches Zeichen anerkennender Theilnahme an seinen persönlichen Schicksalen gewährt. Und wenn zu solchem Zwecke einer der langjährigsten Mitarbeiter seine schwache Stimme erhebt, so braucht er doch schwerlich, ob des mangelnden Auftrages, den Vorwurf der Anmasslichkeit zu fürchten. — Auf derartige Gedanken führte uns unwillkürlich das obige Büchlein, insofern es zumeist einer speciellen Veranlassung seinen Ursprung verdankt. Der Verf. hat es „Seinem theuren Vater, dem Professor der Theologie an der Universität zu Halle *Dr.* H. E. F. Guericke zur Feier seines funfzigjährigen Jubiläums als Doctor der Philosophie am 20. März 1874 in kindlicher Dankbarkeit gewidmet." Das ist nun eben der von uns zu Eingang angedeutete Fall. Von dem bezeichneten Ehrentage ihres „verantwortl. Redactors" keinerlei Kenntniss genommen oder gegeben au haben, würde unserer Zeitschrift nicht zum Ruhme gereichen. Hat unser greiser König, haben hohe und höchste Behörden, deutsche und auswärtige Universitäten, theure Glaubensgenossen, werthe Freunde und dankbare Schüler aus der Nähe und Ferne dem Jubilar huldvolle Ehrenbezeugungen, herzliche Glückwünsche und segnende Grüsse gezollt, so möge dieser Sonnenblicke in dem mühereichen und freudenarmen Leben ihres geistigen Vaters von der Zeitschrift wenigstens mit dankbarer Würdigung gedacht und die Bitte zu Gott für Leben, Gesundheit und Kraftfrische des vielgeprüften Mannes hinzufügt werden. Auch hierin liegt eine Jubelfeier, ein Ausdruck der Theilnahme an dem fröhlichen Ereignisse, das der gnädige Lenker der Tage und Jahre dem Hause unseres Freundes bereitet hat.* — Näher

---

* Oder soll allein die herrliche Votivtafel der theolog. Fakultät zu Rostock von dem Manne zeugen, „*qui ephemeridibus theologicis primum b. Rudelbachio, nunc cl. Delitzschio sociis per septem fere lustra editis ecclesiae nostrae atque theologiae habitum et progressum tanquam in speculo intuendum proposuit*"? — Und noch Eins, was schon anderwärts stark betont ward, dürfen wir nunmehr auch nicht verschweigen. Männer verschiedener Confession waren es, „welche alle dem Jubilar für sein treues erfolgreiches Wirken dankten und ihn besonders als den Mann von festem ritterlichen Charakter feierten." „Von den vielen an ihn ergangenen Zuschriften sagt er selbst: ‚Alle in mannichfachster Form zeugen von frischer Freudigkeit lutherischen Bekennens und meinen, in meinem schwachen Wort, Thun und Leiden eine Art Förderung unserer Kirche zu sehen. Sie sind wirklich ein mächtiges inneres

eingehend auf *Dr.* Gerhard G.'s vorliegende „Zeichen der Zeit", so bildet das Schriftchen, obwol in formeller Selbständigkeit erschienen, doch materiell den dritten Beitrag zu einem Syngramma, das die 5 Söhne des Jubilars „Ihrem innig geliebten, theuren Vater, dem Professor theol., Doctor theol. und phil. Herrn Heinrich Ernst Ferdinand Guericke zu Halle a. S. zur Feier seines 50-jährigen Jubiläums als Doctor philosophiae am 20. März 1874" überreichten. Dies, aus H. Schmidt's Buchdruckerei (Philipp Manaigo) in Berlin in würdiger Gestalt hervorgegangene Festsyngramma enthält auf 46 S. gr. 8 folgende vier, soweit wir urtheilen dürfen sehr respectable, Aufsätze: 1) „Des Landwirths Lust und Last", von Adalbert G., Amtmann zu Segenberg in Pommern; 2) „Die Cholera-Epidemie auf dem Landarmenhause zu Strausberg im August 1873, berichtet von *Dr.* Otto G., pract. Arzt in Strausberg", 3) Die vortrefflichen „Gedanken über das heilige Kreuz", von Ferdinand G., lutherischem Pastor zu Crimderode im Hannoverschen", und 4) „Begriff des gemeinen deutschen Privatrechts, von Hildebert G., Königlichem Polizei-Lieutenant zu Berlin." An diese 4 Abhandlungen schliessen sich also die apart gedruckten „Blicke in die Vergangenheit" u. s. w. als literarische Jubelfestgabe des 3. Bruders und Sohnes an, — ein Büchlein, in welchem wir keinen Hauch von Menschenfurcht

Lebenszeugniss unserer Kirche.' In der that war es eine Dankesschuld, welche unsere Kirche an diesem Tage ihrem Veteranen abtrug" (Luthardt's Allgem. Evang.-Luther. Kirchenz., Nr. 14 v. 1874). Gewiss! Eine „Dankesschuld," an einen lutherischen „Veteranen" gemeinschaftlich abzutragen von „Allen", welche um Dank und Schuld Bescheid wissen, — das war des Jubiläums eigenthümlicher, bis in die fernsten Kreise nachzitternder Grundton, — deutlich vernehmbar schon aus dem erneuten Diplom der hallischen Philosophenfakultät, welche den Jubeldoctor als einen *„virtute, fide, constantia omnibus probatus"* begrüsst, — vor Allen aber gewaltig angeschlagen von den rostocker Theologen, die in herzerhebenden Worten den Mann preisen, *„qui cum inter primos fidei evangelicae reviviscentis testes fuit, tum maxime inter primos veritatis ecclesiae hoc saeculo restauratae confessores, assertores, propugnatores, nullisque conviciis, periculis, persecutionibus ab ea potuit removeri"; „qui per longum vitae decursum non solum odium nominis Lutherani, sed etiam crucem Jesu Christi tulit forti animo, intrepida fide, inconcussa spe"; „qui jam nunc inter senectutis acerbitates gravesque domesticas sollicitudines immotis oculis illam intuetur coelestis vitae coronam, quam Dominus fideli servo promisit."* — Sollen das nun blos persönliche Huldigungen gewesen seyn? Wir antworten mit einem zuversichtlichen Nein. Zu Ehre, Trost, Freude und Hoffnung der „gesammten lutherischen Theologie und Kirche" werde frisch und frei auf die Blätter ihrer „Zeitschrift" verzeichnet: In den Blüthetagen des verfaultesten wälschen Atheismus, am 20. März 1874, hat der evangelische Glaube deutscher Reformation einen herrlichen Triumph gefeiert; solches ist von dem Herrn geschehen und ein Wunder vor unseren Augen.

oder Menschengefälligkeit verspürt haben. Eine fast altdeutsche Unbefangenheit und Freimüthigkeit des Urtheils weht dem Leser dieser Blätter wohlthuend entgegen und entrückt ihn für Augenblicke den Erbärmlichkeiten der servilen Zeit. In dieser Hinsicht halten wir insbesondere des Verf.'s ausführliche Charakteristik der preussischen Union und Staatskirche für ein mustergiltiges Bekenntniss der Wahrheit ohne Ansehen der Person. Wer mit dieser Charakteristik noch die Erklärungen in Köstering's nekrologischem Bericht über Joh. Friedr. Ferd. Winter (im missourischen „Lutheraner" v. 1874, Nr. 5)* verbinden will, der hat neben dem Tapfersten zugleich das Stichhaltigste, was über Wesen, Tendenz, Theorie und Praxis der Unionisterei und Calvinisteri und über den angestammten Hass beider gegen die evangelisch-lutherische Reformation und Kirche seit geraumer Zeit geschrieben worden ist. Aber auch hinsichtlich der übrigen Zeitfragen bewährt Verf. die nämliche Gesinnung. Unbekümmert um Tagesmeinung, Staatsmaximen, Gunst oder Ungunst des „Volks" und der Gewaltigen spricht er sich, je nach seiner An- und Einsicht, bei- oder abfällig, über die politischen, kirchlichen und socialen Erscheinungen aus. Er erklärt sich, wie gegen die Zustände Frankreichs und Spaniens, so auch gegen die Italiens, Oesterreichs und Russlands, und für die Grossbritanniens, „jener glücklichen Insel," und Nordamerika's, „des Landes der Zukunft;" — ferner wie gegen den „Romanismus", so auch gegen den „Altkatholicismus", der „durch die preussische Dotation seines Bischofs einen härtern Stoss erhalten hat, als durch alle Bannflüche des Pabstthums", — und gegen den „fälschlich sogenannten christlichen Staat", unter dessen Hülle „eine heidnische antichristliche Weltanschauung die weitesten Kreise unseres evangelischen Volkes ergriffen hat", — und gegen die „moderne Lebensweisheit der heutigen Pädagogen, Philologen, Mathematiker und Naturwissenschaftler", — und gegen den Geist in den „Häusern unserer Parlamente" und in unseren „Zeitungen und Zeitschriften", mit denen es „in England, oder in Nordamerika ganz anders steht, als bei uns in Deutschland", — und gegen die „Vermengung des Staates mit der

[* Sie sind dort dem jüngst in Amerika verstorbenen einst mit Stephan ausgewanderten Elementarlehrer Winter zugeschrieben worden, welcher vor fast 40 Jahren dieselben als auch ihn betreffend allerdings (mit) unterzeichnet hat, rühren aber bekanntlich, wie die ganze Schrift, aus der sie entnommen sind (Urkunden betr. die Geschichte der luth. Gem. in u. um Halle, Leipzig 1835), mit allen darin enthaltenen Gemein- und Einzel-Eingaben und Erklärungen, lediglich und allein Wort für Wort, ohne jedwede Zuthat eines Anderen, von H. E. F. Guericke her.]

Kirche", und gegen den „Cäsareo-Papismus" mit seinem „von der Polizei", besonders „von der preussischen, garantirten und protegirten Staatsglauben", — und gegen „die ,christliche Staatskirche' der Gegenwart", die eher „alles Andere als ,christlich' und als ,Kirche' ist", — aber entschieden für das Gegentheil von dem allen; für „das ewige Evangelium" der deutschen Reformation, welches „etwas Anderes ist, als der jämmerliche Abklatsch, den die hohe Staats- und Consistorialweisheit in Preussen" und anderwärts „bisher als solches officiell zu verkündigen erlaubte"; — endlich gegen die, weit „gefährlicher und drohender" als die Reaction aufgetretene „neue Parthei der Socialdemokraten", und für bessere gesellschaftliche Zustände in allen Classen unsers Volks. Ueber diese sämmtlichen Punkte sind wir mit dem werthen Verf. völlig einverstanden; besonders freuen wir uns, dass er über den Streit des Staates mit der römischen Kirche ganz trocken erklärt, „im Grunde sei das Unfehlbarkeitsdogma, aus dessen Verkündigung der Conflict seinen Anlass genommen, im Sinne jener Kirche durchaus nicht so abentheuerlich und ungeheuerlich, wie es dem liberalen Philister erscheint." — Doch wir dürfen auch unsern Dissensus nicht verschweigen. Bei dem werthen Verf. begegnet uns 1) „der dem Protestantismus inne wohnende Geist des Subjectivismus und Individualismus", 2) die (mehr als adiaphoristische) Nothwendigkeit einer bestimmten Kirchenverfassungsform, und 3) der „herz- und gemüthlose Dogmatismus und Orthodoxismus" der „lutherischen Kirche." Wegen dieser drei Punkte, vor allen aber wegen des vierten: wegen der politischen Wirker und Wirknisse seit 1866, appelliren wir von dem Sohne an den Vater, den Kirchenhistoriker, in der guten Hoffnung, noch zahlreiche Mitappellanten zu finden, — unter ihnen auch die Manen Heinr. Held's, der ja von dem neudeutschen Reiche und dessen frankogallischen Glückseligkeiten niemals gesungen hat, und gewiss nimmermehr gesungen hätte: „Was der alten Väter Schaar höchster Wunsch und Sehnen war, und was sie geprophezeit, ist erfüllt in Herrlichkeit." Wir meinen, nicht minder als in Frankreich gelte auch in Deutschland des Verf.'s treffendes Urtheil über die tonangebenden Politiker: „sie alle haben ein und dasselbe Princip verfolgt, das des nacktesten Egoismus und der brutalsten Unterdrückung der entgegenstehenden Partheien; das Wohl des Vaterlandes führt jede Parthei im Munde, aber sobald sie zur Herrschaft gekommen, stellt sich heraus, dass der scheinbare Systemwechsel nur ein Wechsel der figurirenden Personen gewesen." Weil dem aber so ist, „so geht ein klaffender Riss durch unsere ganze Nation

hindurch und eine furchtbare Lüge beherrscht unser gesammtes kirchliches, sociales und politisches Leben; und diese Lüge, so sie nicht bald abgethan wird, muss und wird schlüsslich unser gesammtes geistiges Leben corrumpiren, vergiften und vernichten.“ Das hat der werthe Verf. tiefschauend erkannt, und wenn er es auch anders motivirt als wir, so lösen sich doch in dieser Hauptsumma schlüsslich die Differenzen zwischen ihm und uns. Denn dass ihm noch ganz zuallerletzt „der freie Staat und die freie Schule neben der freien Kirche“ als das „nicht mehr aufzuhaltende Endresultat“ unserer Entwickelung vorschwebt, — nun, das ist ja doch nur ein frommer Wunsch, der sich schon darum nicht verwirklichen kann, weil überhaupt die Freiheit weder in dem „Reiche“, noch in der Gesinnung der Neudeutschen irgend einen Platz findet. — Wir empfehlen das Büchlein besonders allen Solchen, die bei unseren Vorfahren „*boni viri*“ und „*bonae mentes*“ hiessen.

Stroebel.

XI. Liturgik.

1. Ernst Wackernagel (Pastor), Das geistliche Jahr im Lichte des Psalmwortes. Bevorwortet von *Dr.* Adolf v. Harless. Erlangen (Deichert) 1872. 330 S.

Ohne Bedenken stimmen wir dem bei, was Herr von Harless in der instructiven Vorrede darüber bemerkt, auf welchem Wege die Psalmen einer kirchlichen Gemeinde näher zu bringen sind. Wenn er sagt, dass man es nicht mit der Gesammtheit der Psalmen, sondern mit einer Auswahl zu versuchen habe, und diess damit begründet, dass so viele Psalmen nur der Ausdruck individuellster Lebenslage und zwar unter Umständen, Voraussetzungen und Verhältnissen sind, welche der Christenheit ferner liegen, so ist er damit in vollem Rechte; denn es wird keinem gelingen, ohne individuelle Umbiegungen, Abschwächungen und Einstreuungen jeden Psalm als Ausdruck der innern oder äussern Lebensverhältnisse der Gemeinde praktisch auszulegen. Ist dies aber geradezu unmöglich, dann empfiehlt sich einerseits eine nüchterne und besonnene Auswahl und andrerseits eine Auslegung, welche sich in die Seele des Psalmdichters hineinstellt und für das Verständniss und die Aneignung der Psalmworte nichts verwendet, als was sich ihr aus der Einzelbedeutung und dem Zusammenhang der Worte sammt den dem betreffenden Psalm zu entnehmenden äusseren Anlässen und innern Beweggründen des zum Sange gestalteten Wortes ergibt. Von diesen durchaus gesunden Ideen ist diese Psalmenauslegung durchdrungen, bei der der Verf. als Basis nicht das Psalmwort an sich nimmt, sondern

den Kreis jener theils allgemein-menschlichen, theils specifisch christlichen Gedanken und Empfindungen, wie sie der Jahreslauf als Spiegel des Lebens in dieser von Christus verklärten Zeitlichkeit dem Herzen des Einzelnen wie der Gemeinde nahe legt. Desshalb gibt der Verf. hier nur die Auslegung von 17 Psalmen, die ein abgeschlossenes und abgerundetes Ganze bilden und das christliche Jahr in seinen Hauptfesten und seinen wichtigsten Momenten zum Verständniss der Gemeinde bringen. Besprechen wir die einzelnen Predigten etwas näher.

Für Weihnachten wählte er Ps. 24 mit aus v. 7. entnommenem Thema und mit den beiden Theilen: Wer ist der König der Ehren? Wer sind die, welche Ihm die Thore aufthun? Die Wahl dieses Psalms für die Adventszeit ist gewiss nur zu billigen und dem Charakter der Zeit ganz entsprechend, aber in der Auslegung namentlich des Theils II finden wir, dass demselben zu wenig Rechnung getragen und durch das Bestreben, die einzelnen Sätze des v. 3. 4 zu verwerthen, nur der Busston angeschlagen wird, ohne dass die andre Seite, der Glaube, zu ihrem gebührenden Rechte kommt. Sehr gelungen dagegen ist die Auslegung von Ps. 90 für den Jahresschluss, wo auch das Thema sehr befriedigt; nur möchten wir einzelne trivial klingende Ausdrücke vermieden wissen, und in der Wahl der Liederverse solche beseitigt sehen, die durch ihre sprachlichen Härten nicht gut in's Ohr fallen. Als meisterhaft und das Psalmwort nach allen Seiten erschöpfend, die concreten Verhältnisse beleuchtend und von einer unerschütterlichen Glaubenstreue zeugend müssen wir die Auslegung von Ps. 46 bezeichnen, den der Verf. mit Recht homilienartig behandelt und bei dessen Anwendung auf die Gegenwart er ebenso treffend die Grundgedanken des Textes erfasst und die eigentlichen grossen Nöthen unserer Zeit klar in's Licht gestellt hat. Nicht minder gediegen und den Text ganz neutestamentlich d. h. die Weissagung im Lichte der Erfüllung zum Verständniss bringend ist seine Erklärung des Ps. 22, wo wir nur die Eintheilung: „Er klagt I. über das, was er unter Gott leidet, II. über das, was er nach Gottes Willen unter Menschen leidet und zwar a) an seiner Seele, b) an seinem Leibe“ nicht ganz billigen und die Umgehung der schwierigen Worte v. 13. 14. 17, mit deren Deutung er sich nicht weiter befasst, ebensowenig gutheissen können, als wir uns mit seiner Auffassung des Ps. 22, 23—32, welche Verse er zur Osterbetrachtung verwendet, ganz einverstanden erklären, wenn er als die Ostergaben des Auferstandenen I. sein Wort, II. sein Sacrament und III. sein Reich bezeichnet. Ob Ps. 114 sich gerade für eine Pfingstbetrachtung eigne,

möchten wir trotzdem dass einzelne Worte des Psalms hiefür einen Anhaltspunkt bieten, doch bezweifeln, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir sagen, dass der Verf. selber dieses Gefühl hatte, da in der Betrachtung der Pfingstton zu wenig hindurchklingt. Dagegen können wir den Predigten über Ps. 23; 123; 62, v. 1—9; 63 unsere vollste und unbedingteste Anerkennung zollen, und müssen besonders seine Betrachtungen über das christliche Haus und die herrliche Freiheit der Kinder Gottes als in jeder Hinsicht gelungen und befriedigend hervorheben.

Trotz unserer einzelnen Ausstellungen ist die Gabe des Verf. jedenfalls eine köstliche und anerkennenswerthe, die vor manch' andrer derartiger Auslegung den Vorzug hat, dass der Ausleger nicht blos, wie dies bei Stiller's Psalmen der Fall ist, auf der Oberfläche sich bewegt, auch nicht wie Pauli blos Altes reproducirt, sondern dem Fortschritt der biblischen Exegese Rechnung tragend in die Tiefe geht und daraus für die Bedürfnisse und Aufgaben unsrer Zeit schöpft, dass er nüchtern, klar und verständlich den Text verwendet und so ein Wegweiser wird für die richtige Behandlung des alten Testaments. Jeder Betrachtung ist ein Gebet beigegeben und der Druck sammt Ausstattung gut und ansprechend. Nur halten wir die einzelnen Betrachtungen für zu lang und glauben, dass der Verf. sich etwas Selbstbeschränkung hätte auferlegen sollen. Somit sei diese Arbeit allen Amtsbrüdern bestens empfohlen! [W. E.]

2. Wilib. Mohn (Pfarrer zu Dierdorf bei Neuwied), Ein Wort zur Vertheidigung der gegenwärt. Confirmations-Ordnung, mit Bezug auf die Verhandl. des Stuttg. Kirchentages. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 55 S. 8.

Das hier Mitgetheilte ist ein Referat, welches der Verf. auf der Konferenz zu Neuwied im Jahre 1870 erstattete, und hat schon insofern höhere Bedeutung, als es eine in schwerem geistigen Kampfe errungene Ueberzeugung enthält, die denselben dahin führt, in der bestehenden Praxis das Richtige zu erblicken. Er spricht sich gegenüber einer doktrinären Idealität, die sich damals auf dem Kirchentage geltend machte, mit nüchternem Urtheil dahin aus: Im neuen Testament lassen sich das Heilige und der Vorhof nicht durch eine Linie von einander unterscheiden, die Grenze bleibt fliessend, und jede Linie, die man ziehen will, missräth. In dieser Zeitlichkeit kann die Kirche nach ihrer äusseren Gestalt und Ordnung nicht anders erscheinen, denn als eine Schule für's Reich Gottes, nicht als das Reich Gottes selber. Der Verf. hatte früher selbst andere Ansichten, er stellte im Jahre 1856 bei

der Rheinischen Provinzialsynode den Antrag, den im Wesentlichen auch Wichern auf dem Kirchentage vortrug, eine engere Abendmahlsgemeinde zu bilden, aber schon damals beschied ihn der Präses Wiesmann richtig mit der Erklärung: Die Anträge des Pfarrers M. gehen von der Anschauung der Kirche als einer Gemeinde der Heiligen aus, nnd berücksichtigen nicht hinreichend die geschichtliche und nationale Erscheinung der Kirche als einer Gemeinschaft, welche mittelst der Verkündigung des reinen Wortes und durch den lautern Gebrauch der Sakramente ihre Angehörigen für die Zugehörigkeit der Gemeinde der Heiligen erzieht. Der Verf., damals von der Richtigkeit dieses Bescheides noch nicht überzeugt, hat inzwischen die Erkenntniss gewonnen, dass dies der richtige Sachverhalt sei, und tritt nun selbst mit überzeugenden Gründen für die Nützlichkeit und Berechtigung unsrer Confirmation auf. So lange unsre Kirche eine Volkskirche bleibt, und das wird ja jeder besonnene Christ wünschen, so lange muss auch die Confirmation in ihrer bisherigen Ausdehnung ihren Bestand haben. Es will den Knechten Christi nicht geziemen, sagt der Verf. mit Recht, dass sie selber daran arbeiten, dass diese Herrschaft des Herrn zerbrochen und den Antichristen der Weg bereitet werde. Wozu sollte eine solche Scheidung zwischen einer engeren und weiteren christlichen Gemeinschaft dienen? Solche Vorschläge lassen sich theoretisch wol ausführen, bestehen aber nicht vor dem praktischen Leben, führen zu tausend Verlegenheiten und Schwierigkeiten und schaden schlüsslich mehr, als sie nützen. Gut hat Harless bemerkt: Wir würden mit abgesonderten Abendmahlsgemeinden förmliche Treibhäuser geistlicher Hoffahrt mittelst dekretmässig zuerkannten christlichen und kirchlichen Vollbürgerrechts aufrichten. Dies hat nun der Verf. erkannt und sein ganzes Referat bemüht sich, diese Ueberzeugung als die allein richtige darzustellen und zu erweisen, wie wir denn auch nicht zweifeln, dass hiemit gewiss die entschiedene Mehrzahl der praktischen Geistlichen übereinstimmen wird. Jede Theorie von einer Trennung der Gemeinde in eine engere und weitere Gemeinschaft scheitert an der praktischen Vollziehbarkeit, Gott bleibt eben allein der Herzenskündiger und die Grenzlinie zwischen kranken und gesunden Gliedern der Gemeinde ist eine verschwimmende, weil wir alle den Kranheitsstoff in uns tragen und in jedem Kranken doch auch noch die Mächte des Lebens reagiren. Würde aber eine solche Scheidung wirklich vollzogen, so würde dies, wie der Verf. recht gut bemerkt, schlüsslich nur dahin führen, dass sich die grosse Masse als *de jure* religionslos betrachtete. Dann aber würde die missionireude Aufgabe der Kirche am

Ende noch schwerer werden, als unter den Heiden. Solcher unfruchtbaren und unpraktischen Abhilfe der allerdings vorhandenen Schäden gegenüber weist der Verf. auf ein jedenfalls unendlich besseres Mittel, auf die Heranbildung eines tüchtigen gläubigen Predigerstandes, damit die Kirche vor Wölfen bewahrt bleibe, welche die Schaafe zerstreuen. Doch ist sein Vorschlag einer seminarichen Vorbildung der Geistlichkeit ein durchaus unthunlicher, der uns schlüsslich zu den beklagenswerthen Zuständen in der katholischen Clerisei führen würde. So lange der Staat von der Kirche sich nicht abgetrennt hat, wird er auch für das Gutachten der kirchlichen Behörden nicht taub seyn. Dazu darf die Kirche als evangelische Kirche die nationalen Interessen, welche entschieden die akademische Vorbildung fordern, nicht in dem Masse ausser Augen setzen, wie die römische Kirche, welcher die Nationalität wenn nicht Sünde, so doch in kirchlicher Hinsicht ein sehr nebensächliches Moment ist. Das Aufgeben des Universitätslebens hiesse die Gemeinschaft mit den übrigen Fakultäten und dadurch den berechtigten Einfluss aufgeben, welchen dieselben zu gegenseitigem Segen auf einander zu üben haben. Der Verf. tritt hier seinen eigenen Prinzipien entgegen, die er sonst so enschieden vertheidigt, den Einfluss der Kirche auf die Organisationen des Volkslebens möglichst zu wahren. Die Kirche muss in sich selbst die Kraft besitzen, üble Folgen, die aus jener Einrichtung hervorgehen, zu beseitigen, und allerdings sollten, was der Verf. mit Recht verlangt, die Kirchenbehörden die Energie haben, Leute aus dem Amte zu entfernen, welche die Fundamente des Heils angreifen. Wir verweisen den Verf. bezüglich jenes Punktes auf die neuliche Rede v. Hofmann's: Die Universitäten im neuen deutschen Reiche. Auch sein Wunsch bezüglich der Vermehrung des Religions-Unterrichtes auf Gymnasien wird sich nicht erfüllen lassen. Es thut's hier überhaupt nicht die Quantität, sondern die Qualität des Unterrichtes und der Geist, welcher in der ganzen Anstalt herrscht. Wenn er sich bereit erklärt, kleinern Versammlungen auf Verlangen das Abendmahl zu reichen, so halte ich dies für Recht, wenn dieselben sich nicht prinzipiell gegen die kirchliche Abendmahlsfeier erklären, sondern das Begehen blos auf einem der Hauskommunion entsprechenden Grunde ruht. Sobald sich aber dabei der Separatismus, ein entschiedenes Verwerfen der kirchlichen Feier ausspricht, ist es nicht mehr Schwachheit, sondern Irrthum in der Lehre, und dann gilt es auch ein entschiedenes Gegenzeugniss abzulegen und auf solche Wünsche nicht einzugehen. In allen solchen Fällen ist freilich die Grenzlinie sehr fliessend und bedarf es oft der genauesten Kennt-

niss, um zwischen Schwachheit und Irrthum zu entscheiden. Das über die freie Wahl der Abendmahlsgemeinde Gesagte billige ich aber von ganzem Herzen und reiche überhaupt für das ganze anregende und aus reiflichem Nachdenken erwachsene Büchlein dem alten Freunde dankbar die Bruderhand.

[E. E.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

Zezschwitz, von, C. A. G., System der christlich kirchlichen Katechetik. 2. Band. Die Lehre vom kirchlichen Unterricht nach Stoff und Methode. 2. Abtheilung. Die Katechese oder die kirchliche Unterrichtsmethode. 2. Hälfte. Die erotematische Unterrichtsform. Schluss des ganzen Werkes. Leipzig (Hinrichs) 1872. XXII und 625 SS. in gr. 8. — (Auch unter dem besonderen Titel: Die Katechese als erotematischer Religionsunterricht. Ein Handb. für Theol. u. Lehrer.)

Es gereicht uns zur besonderen Freude das Erscheinen des vorliegenden Bandes und damit die Vollendung des ganzen unschätzbaren Werks des hochwürdigen Verf.'s zur Anzeige bringen zu können.* Denn es gibt seit langer Zeit auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie kein Werk, das so tief angelegt, so vollständig durchgeführt, so bahnbrechend und vollendend nach allen Seiten hin wäre als dieses System der Katechetik. Sieht man an die Massen von Quellenstudien, die von dem Verf. zum grossen Theile erst zu entdecken waren, die Bewältigung des ausgedehntesten Materials, die systematische Durchführung des grossartig angelegten Werks und bei dem Allen die psychologische Klarheit in Verbindung mit dem reinen, kirchlichen Takte, der das ganze herrliche Gebäude wie eine gesunde Lebensluft bis in die kleinsten und verborgensten Gemächer durchzieht, so muss man mit Staunen und Verehrung gegen den Verf. erfüllt werden. Er selbst preist es als ein besonderes Geschenk der Gnade Gottes, dass er bei arbeitsreichem Berufsleben an diese fast zwölfjährige Arbeit die Hand der Vollendung habe legen können, und wenn wir auch in diesen Preis freudigen Herzens einstimmen, so wird doch auch der Dank der Kirche, insbesondere der lutherischen gegen den Verf. für diese Gabe seines Fleisses und seiner hohen Erleuchtung sich immer reichlicher kund thun, je mehr dieses Werk nach seiner reichen Fülle erkannt und in Gebrauch genommen wird. Letzteres wird immerhin eines

* Gleichzeitig ist nun auch bereits schon die erste Abtheilung des 2. Bdes. in revidirter 2. Aufl. 1872 erschienen. Die Red.

angestrengten Studiums bedürfen, allein unter dem Genusse desselben wächst auch die Lust daran mit der Fruchtfülle, die es bereitet. Den Preis freilich des ganzen Werks zu erschwingen werden die Wenigsten im Stande seyn, um so weniger sollte es in irgend Kirchen- oder Schulbibliotheken fehlen, damit es auch namentlich den strebsamen Volksschullehrern zugänglich seyn möge. Dem mannichfach geäusserten Wunsche nach einem Sach- und Sachregister für alle drei Bände schliessen wir uns an und sehen mit Verlangen dem Compendium des ganzen Werks entgegen, das nach einer Andeutung des Verf.'s in der Vorrede zu dem vorliegenden Bande der Vollendung nahe zu seyn scheint. Wegen aller dieser Gaben Gottes Segen über den Verfasser! [A.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. מַלְאַךְ פָּנִים, der Engel des Angesichts oder der Bundes-Engel. Von Carl Becker. Berlin (Sittenfeld) 1874. 63 S.

Die Bestrebungen des verehrten [jüngst abgeschiedenen] Verf.'s auf dem Arbeitsfelde der Judenmission sind bekannt, und zu diesem Gebiete gehört auch die vorliegende Schrift. Sie führt den Beweis, wie im A. Test. schon das N. Test. enthalten sei, insonderheit wie der Engel des Herrn auf den trinitarischen Unterschied in Gott deute. Dies alles ist besonders für jüdische Leser berechnet, aber so lehrreich auch alles ist, so klar und harmonisch es sich ausnimmt vom Standpunkt christlicher Erfahrung, wir fürchten, dass auch solchen Schriften gegenüber 2. Cor. 3. 14 wahr ist: Ihre Sinne sind verstockt. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt dieselbe Decke unaufgedeckt über dem alten Testamente, wenn sie es lesen, welche in Christo aufhört. Der Jude mit geringen Ausnahmen entzieht sich doch der Beweiskraft des göttlichen Wortes, und um so mehr ist die Liebe derer zu bewundern, welche bei so geringen Erfolgen dennoch diesem unglücklichen Volke nachgehen um ihrer etliche zu gewinnen. Möge es dem Verf. gelungen seyn! Gott selbst ist sein Lohn. [H. O. Kö.]

2. Gust. Steinacker (Pfarrer zu Buttstedt), Christenthum und Humanität. Vortrag geh. im Protestanten-Verein zu Leipzig 10. Dezbr. 1872. Berlin (Henschel) 1873. 18 S. 8. 5 Gr.

Der Verf. glaubt das Band zwischen Humanität und Christenthum dann aufs beste nachzuweisen, wenn er alles Hinderliche auf beiden Seiten entfernt hat. Zuerst muss man, sagt er, Humanität und Humanismus scheiden. Letzterer trat freilich oft als Gegner des Christenthums auf, aber erstlich trug

er diesen Gegensatz mehr äusserlich zur Schau, als er ihn innerlich wirklich bildete, ferner verwechselte er das Wesen des Christenthums mit seiner dogmatischen Ausprägung. Im Grunde also waren die Humanisten keine Gegner des Christenthums, hätten sie das Christenthum des Protestantenvereins gekannt, so hätten sie sich mit diesem wol vertragen. Wir glauben, es ist dies ein wahres Wort, ja sie hätten sich vielleicht gefreut, nun nicht mehr Heiden, sondern Christen zu heissen, denn was eine konfessionell befangene Zeit Heidenthum nannte, ist seit der neuesten Entwicklung der theologischen Wissenschaft zu der Ehre gelangt, nun christlich zu heissen. Ja auch Strauss täuscht sich nur selbst mit solchem Gegensatz und solcher unheilvollen Verwechslung; wenn er sich selbst verstände, müsste er einsehen, dass er als Humanist nicht gegen die Freigesinnten kämpfen dürfe, da er im Wesen doch mit ihnen eins sei, nur falsche Consequenzen ziehe. Doch sagt der Verf. wieder andrerseits, dass Strauss die Religion in ihrer Wurzel angreife und in Frage stelle. Nur mit Trauern sehe man daher, dass derselbe Mann, der mit seinem Leben Jesu seinem Zeitalter vorangeschritten sei, als alternder und verbissener Mensch seine eigentlichen Freunde schwäche. Indessen möchte gerade dieser Fortschritt des alten Strauss ein bedenklicher Fingerzeig für den Protestanten-Verein seyn, wohin es schlüsslich mit ihm selbst kommen werde. Einstweilen, meint er, würden sie ruhig den verbissenen Mann hinter sich lassen und die Bahn des Fortschritts der entschieden christlichen, wenn auch nicht kirchlichen Entwicklung verfolgen. Um nun aber jenes Band zwischen Christenthum und Humanität unauflöslich zu knüpfen, gelte es auch die Einseitigkeiten in der Erscheinungsform des erstern abzuschneiden. Das hierarchische, pietistische und orthodoxe Christenthum müsse fallen und an seine Stelle das Christenthum Christi treten. Dieses war bis jetzt in reiner Erscheinung noch nicht vorhanden, erst der Protestanten-Verein wird es aus seinen mannichfachen Zeithüllen befreien. Denn allerdings haben die Apostel schon es in einer unangemessenen Form, in der Hülle des Auferstehungsglaubens verbreitet, aber nun ist sein eigentliches Wesen erkannt, es ist das Prinzip von der Oberherrschaft des Geistes über das Fleisch. Das ist nicht eins mit der Kirche, selbst nicht in ihrer absoluten Vollkommenheit, sie hat nur einen vorbereitenden Charakter und muss einen Verschwindungsprozess durchmachen, trotz der Verheissnng, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen. Ihre Lebensfunktionen gehen an den Staat über. Das Christenthum ist etwas Höheres, es ist das ganze Menschenleben in seinem

Bestimmtseyn durch den göttlichen Willen; dieses ist nur zunächst ein religiöses. Zum Reiche Gottes gehört aber ebenso sehr der Staat und die Cultur. So ist es Ideal und höchste Bestimmung der Menschheit. Trotzdem aber, dass so die Cultur nur eine Sphäre des Christenthums ist, ist es doch auch wieder als ein Andres mit ihr verbunden, und trotzdem, dass das Christenthum die höchste Entfaltung des Menschenthums ist, muss es doch auch alle andern religiösen Richtungen als gleichberechtigt neben sich dulden, denn das Widergöttliche ist hauptsächlich die Unduldsamkeit. Das sind so die Hauptideen des Verfassers. [E. E.]

3. *Dr.* Ludw. Weiss (in Darmstadt), Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss als Antwort auf Dav. Friedr. Strauss. Berlin (Henschel) 1873. 191 S. kl. 4.

Es ist ein schönes Zeugniss der Macht des Christenthums, dass sich so viele Stimmen gegen das neueste Werk des alten Strauss erhoben haben. Sie sind ja ein Beweis dafür, dass das Christenthum noch eine Macht in der Welt ist und zwar, so viel man auch dagegen sagen mag, die grösste Macht. Das beweist einmal die Verbissenheit, mit der seine Gegner gegen dasselbe auftreten. Der Verf. unserer Schrift weist vielfach treffend darauf hin, dass eigentlich die Consequenz der Strauss'schen Sätze vielfach zu ähnlichen Anschauungen führt, wie sie die Urkunde des Christenthums, die Bibel, lehrt. Er müsste z. B. konsequenter Weise einen paradiesischen Anfang des Menschengeschlechtes lehren. Allein die blinde Wuth, die ihn gegen das Christenthum beseelt, bewirkt nun, dass er lieber seinen eigenen Voraussetzungen untreu wird und einen geradezu erbärmlichen Anfang des Menschengeschlechtes statuirt, der den Anfängen aller früheren Wesensstufen widerspricht. Das beweist ferner die ausserordentliche Theilnahme, welche derartige Schriften religiösen Gehaltes finden. Der schlau spekulirende Strauss weiss wohl, welcher Artikel die besten Geschäfte macht; und ob es auch nur die Opposition gegen das Christenthum ist, die vorzugsweise zum Ankauf solcher Schriften reizt, man würde sie doch nicht beachten, wenn man das Christenthum als eine gleichgültige Sache betrachtete, wenn man es, wie Strauss zwar vorgibt, aber wol selbst nicht ernstlich glaubt, auf den Aussterbe-Etat zu setzen hätte. Das beweisen aber auch apologetische Schriften der Art, wie sie unser Verf. geschrieben hat. Derselbe ist kein Mann der Kirche, er ist offenbar auch mit dem Gehalte der Kirchenlehre zu wenig vertraut, er steht entschieden auf dem Standpunkte des Protestanten-Vereins und spricht das auch zu wiederholten Malen aus, er wirft speziell den Geistlichen viele Gebrechen und

Fehler vor, welche diese als nur auf Missverständniss beruhend oder nur einen Theil des Clerus treffend anerkennen werden, aber das muss man sagen, obgleich er mit der Kirche in vielen Stücken nicht einverstanden ist, ein Christ will er seyn und bekennt es mit voller Freudigkeit, dass er im Christenthum den höchsten Segen für die Menschheit, wie die höchste Entfaltung des menschlichen Geistes erblicke.

Der Verfasser ist Naturforscher und Philosoph und hat sich in beiden Wissenschaften gründlich umgesehen, so sind es denn auch diese beiden Gebiete, auf denen er Strauss am schärfsten und treffendsten zurechtweist. Von dessen Construktion der Welt sagt er geradezu, dass sie auf einem blinden Nachbeten der jetzigen Modeweisheit beruht, dass Strauss hier der allergläubigste Orthodoxe sei, der blindlings die Sätze nachspreche, die ihm ein Darwin und Andere dieses Schlages vorsprechen, dass er ohne tieferes Ergründen die Lehren derselben ohne Weiteres als richtig ansehe, dass, obgleich er selbst gestehen müsse, dass jene Lehren in Kardinalpunkten uns keinen Aufschluss zu bieten vermöchten, er doch kurzweg sage: das sei der rechte Weg. Ja nicht blos ein Orthodoxer sei er, voll des blindesten Auktoritätsglaubens, sondern auch von einer hierarchischen Anmassung, wie sie sich bei den alten Hierarchen kaum gefunden habe, wie sie höchstens das neue Vatikanische Conzil zeige. Was aber seine Philosophie betreffe, so könne er auch hier kein klares System entdecken. Mit seinem früheren Hegel'schen Standpunkt habe er gebrochen und könne denselben doch nicht ganz los werden, dem Materialismus habe er sich in die Arme geworfen und wage es doch nicht, entschlossener Materialist zu seyn. Der Mensch sei ihm doch immer noch mehr, als ein blosses Naturwesen, er habe seinen Ursprung im Thiere und doch solle er das Thierische in sich bekämpfen, eine Hauptmahnung von Strauss sei: Vergiss nicht, o Mensch, dass du k e i n blosses Naturwesen bist, und doch leugne er wieder die Persönlichkeit des Menschen, während gerade dieses das Wesen der Persönlichkeit ist, sich selbst zu bestimmen, das Vermögen, sein Thun nach der Idee das Alls zu normiren. So sieht Verf. also nirgends einen Punkt, in welchen ihm die Lehre Strauss's etwas Annehnliches bieten könnte.

Treffend geisselt er die Strauss'sche Anforderung, in seinem Gefühle für das todte Universum solle man Freudigkeit mit Ergebung empfinden. Dieselbe ist ja doch geradezu lächerlich. Können Sie sich, sagt er sehr gut, mit liebendem Vertrauen einem Wesen hingeben und sich ihm verwandt fühlen, das nicht Ihres Gleichen ist? das nicht persönlich ist, wie Sie? Ei, ich behaupte, dem treuesten Hunde, dem Sie Ihr ganzes Haus

anvertrauen, geben Sie sich nicht mit liebendem Vertrauen hin und fühlen sich ihm nicht verwandt. Gewiss es ist so, wie der Verf. sagt, Strauss kann doch von seinem alten Glauben nicht lassen, wie sehr er auch seinen neuen Glauben ausposaunt. Da hat er in seiner Kindheit gehört von einem Gott, in dessen Vaterschooss man sich mit kindlichem Vertrauen legen dürfe. Das kann er doch nicht missen, dazu hat er doch noch zu viel Poesie. Nun aber darf Gott kein lebendiger Gott, keine Alles überdenkende Persönlichkeit mehr seyn, und das Gemüth bedarf doch Ergebung, freudiges Ueberlassen an eine höhere fürsorgende Macht. Was bleibt übrig, als trauen diesem todten, diesem unbekannten und unfassbaren Universum, diesem Proteus, der überall und nirgends ist, der nicht lebt, nicht denkt, nichts von sich weiss, wol aber doch das Vernünftige, das Höchste ist? In der that dieses Strauss'sche Universum ist ein Utopien, man weiss nicht, was man sich darunter denken soll. Die Kant'sche Nebelwelt mit ihren 63 Elementen ist der Ausgang des Werdeschoosses, es ist, sagt der Verf., sein Universum der unwissenschaftliche, buddhistische Nebel des Nichts, bei dem man sich denken kann, was man will. Denn jenen 63 Elementen kann man doch nicht sich mit liebendem Vertrauen hingeben. Dieses Universum ist selbst angelegt und findet sich doch Niemand, der es anlegt, es ist angelegt auf die höchste Vernunft und ist doch nicht angelegt von einer höchsten Vernunft, es ist die Werkstätte des Vernünftigen und Guten, und doch ist dieses Gute nicht neben dem Universum. Wir haben also eine Werkstätte ohne Meister, und solchen Glauben sollen wir eintauschen gegen die Werkstätte **mit** dem Meister?

Solchen Zumuthungen gegenüber sagt der Verf.: Wir haben unser Leben zu ordnen nach Christus, nach dem Geiste der Ideen, die durch ihn Leben erhielten. Doch ich bin der Ihre, wenn es Ihnen gelingt zu beweisen, dass Natur nicht stets nur ein relativ Selbständiges sei, dass sie nicht stets nur das innere Gesetz eines bestehenden Wesens sei. Zwei Bedingungen knüpfe ich an unsre Wette: dass Sie den Uebergang der allgemeinen Bewegung in die besondere aus der Natur der Sache, aus der innern Bestimmtheit des Einzelwesens begründen und nicht auf die blosse denkbare Möglichkeit basiren; dass Sie ferner da, wo Ihnen ein natürlich gezüchtetes Wesen erstand, dieses nicht plötzlich als kein blosses Naturwesen behaupten. Wenn Sie zeigen können, dass nicht der Geist, sondern die Natur das Selbständige und Bestimmende ist, so will ich der Ihre seyn mit Ihrem neuen Glauben.

Einer der kühnsten Sätze von Strauss ist der, dass die Natur im Menschen sich **reflektiren** will oder eigentlich

dass sie gar noch über sich hinaus will. Der Verf. zeigt ihm nun, dass der Begriff Natur bei ihm gar keine rechte Bestimmtheit hat, dass sie bald mit der Materie zusammenfällt, bald wieder etwas Anderes ist, als was die Wissenschaft darunter versteht. Diese Materie schwindelt sich nun immer höher zu stets besondern Bewegungsweisen hinauf, und oben will sie über sich hinaus, will sich in sich reflektiren. Wie soll man sich solchen Unsinn erklären? Der Verf. sagt: Strauss fühlt, dass eine sich erkennen wollende Nebelmaterie ein nebelreicherer Begriff sei, als ein dreieiniger Gott, desshalb lässt er plötzlich die Materie fallen und kehrt zur alten Liebe, zum Hegelianismus mit seinen in sich reflektirenden Kreisläufen im Prozesse des Werdens und Entwickelns zurück. In dieser Art verfolgt der Verf. die unmotivirten Aufstellungen von Strauss und zeigt insbesondere in seiner Eigenschaft als Naturforscher und Chemiker, welche unhaltbare Sätze in dessen Werke mit der kühnsten Zuversicht als gewisseste Wahrheiten gepriesen werden, so dass ihn oft die Lust anwandelt, diese Taschenspielerkunststücke mit beissendem Witze zu geisseln. [E. E.]

4. *Dr.* Jul. Köstlin (*Prof. theol.* in Halle), Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des neuen Testaments, mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus und Katholizismus. 2. vollst. umgearb. Aufl. Gotha (Schlössmann) 1872. 144 S. 8.

Die erste Auflage dieser Schrift hat solche Verbreitung gefunden, dass eine 2. Auflage nothwendig geworden ist. Die Frage nach der Kirche, ihrem Wesen, ihren Grundforderungen, ihrem Verhältnisse zum Staate bewegt ja die Herzen unsrer Zeitgenossen besonders, und der Verf. erwähnt, dass ihm die Freude zu theil geworden sei, dass manche Leser durch ihn Aufschluss und Heilung von wissenschaftlichen und religiösen Zweifeln fanden. Diese Schrift ist auch in so klarer, edler, fasslicher Sprache geschrieben, dass nicht blos Gelehrte, sondern auch ein weiteres Publikum dieselbe mit Interesse lesen werden. Bei dieser neuen Auflage hat er auch die neuesten Bewegungen im Schoosse der Kirche nicht unberücksichtigt gelassen, obgleich er natürlich durch die spezifische Aufgabe, die er sich gesteckt hatte, zunächst auf die Erörterung der Schriftlehre hingewiesen war. Er hat aber mit Recht, bevor er auf diese einging, den Gegensatz, der zwischen protestantischer und katholischer Anschauung besteht, ausführlicher beleuchtet, um so das Auge von vornherein für jene Punkte zu schärfen, auf welche es uns nach der geschichtlichen Entwicklung der Kirche hauptsächlich ankommen muss. Da nimmt er nun zunächst bei der Darstellung des katholischen Kirchenbegriffs auf die neueste Festsetzung der Infallibilität Rücksicht und hebt treffend hervor, wie ungenügend die Waffen des Altkatholicismus gegen letztere sind. Ein Kampf gegen jenen neuesten Irrthum kann nichts ausrichten, wenn er sich nur gegen diese vereinzelte Erscheinung richtet, er muss, soll er zum Siege führen, nothwendig das Fundament und die Grundanschauungen angreifen. Es haben, sagt er mit Recht, selbst Theologen, wie Möhler und Klee, durch ihre Vergottung der Kirche zu diesem letzten Schritte beigetragen. Sie soll die andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes seyn. Da liegt es ja doch nur allzunahe, die Einheit des Sohnes Gottes auch in dem Einen

entscheidenden Willen des Oberhauptes der Kirche wieder zu finden, nur so tritt ihre Untrüglichkeit recht klar vor die Augen der Welt hin. Ein Conzil ist eine schwerfällige Maschine, die nicht immerdar zur Hand ist, wie viel imponirender ist es, jederzeit den *judex veritatis* vor sich zu haben. Und entgegnet man, die Kirche habe bisher nichts von diesem neuen Dogma gewusst, so hat Möhler schon diesen Stein des Anstosses beseitigt, er sagt: das ist eine Würde, die von Anbeginn an dazu bestimmt war, sich allmählich geltend zu machen. Was lässt sich aber auf diesem Wege nicht Alles beweisen? War es nicht in Wirklichkeit von Alters her vorhanden, so hatte es doch die Bestimmung, einmal aufzutauchen, von jeher.

Dem gegenüber hebt Verf. die Innerlichkeit und Tiefe des protestantischen Kirchenbegriffs hervor, vermöge dessen sie die Gemeinschaft der aus dem Geiste geborenen Glieder ist, ohne zu vergessen, dass diese geistliche Gemeinde wirkliches Daseyn in der Welt hat, nicht blos ein Gedankending ist, dass sie nicht blos ihrer Existenz gewiss, sondern auch ihrer Dauer versichert ist. Er bezeugt auch, dass diese Kirche nicht in ihrer Unsichtbarkeit verharre, sondern sich auch äusserlich zu kleineren und grösseren Kreisen organisire, wobei nur noch hervorzuheben gewesen wäre, dass diese Zertheilung nicht eigentlich in ihrer Idee liegt, die vielmehr auch auf eine einheitliche äussere Gestaltung hindrängt, dass diese vielmehr eine Folge der menschlichen Unvollkommenheit ist, welche die vollendete Darstellung der Offenbarung hindert. Ferner ist uns die Bedeutung der Taufe zu wenig hervorgehoben, welche das verbindende Band auch für die grösseren Massen ist und sie noch unter dem Einflusse der Gnade festhält. Es lässt sich bei des Verf.'s Darstellung nicht recht begreifen, wie sie, die er für keine Glieder der Kirche hält, doch zur Kirche im weitern Sinne gehören sollen, während sie uns durch die Taufe als Glieder der Kirche gelten, die zwar kranke, vielleicht dem Ersterben nahe, aber doch eben noch Glieder sind, bis die Kirche sie durch den Bann ausscheidet. Treffend hebt er hervor, dass es ein wesentliches Erforderniss unserer Kirche ist, dass aus menschlichen Kirchenordnungen nicht göttliche Heilsordnungen gemacht werden, dass grundsätzlich unsre Kirche den Zusammenhang der äusserlichen Amtsweihe zerrissen hat, weil sie den ganzen Mechanismus dieser Anschauung verabscheuen muss, doch ist der Satz leicht falsch zu verstehen: Für kein Glied der Kirche ist an die Handreichung der Amtsdiener, an ihr Urtheil die Erkenntniss der Wahrheit oder der Genuss des Heiles gebunden. Allerdings absolut gebunden nicht, aber doch auch nicht gleichgültig ist dieser Dienst und ein wesentliches Erforderniss für die Gemeinde. Nicht Independentismus will der evangelische Kirchenbegriff, sondern eine rechte Würdigung der Bedeutung des Amts. Richtig sagt er ferner: Der Geist von oben hat seine Thätigkeit keinem menschlichen Tribunal abgetreten; Gott hat der Objektivität seines Wortes keine Objektivität menschlicher Autoritäten zur Stütze beigesellt. Aber er hätte doch auch die relative Autorität der Bekenntnisse anerkennen und aussprechen sollen. Es ist ja doch nicht so, als ob jede Generation neu und unkundig zu dem Quelle des göttlichen Worte hinzutreten müsste, sondern das, was die Kirche in ihren lebensvollen Perioden als ihr Verständniss des göttlichen Wortes hingestellt hat, das ist uns doch zum wenigsten eine bedeutungsvolle Autorität, so dass wir nicht, wie es nach des Verf. Darstellung wenigstens scheinen könnte, blos an die subjektive Erfahrung gewiesen sind. Jene objektiven Potenzen der Kirche hebt uns der Verf. zu wenig hervor. Das ist aber richtig, für einen untrüglichen Richterstuhl erklären wir sie nicht, es gilt, darin stimmen wir dem Herrn Verf. willig zu, für den wahren Protestantismus das Wort des Herrn: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Schön und trefflich sind die Eigenschaften der Kirche nach unserm Verständniss nachgewiesen, besonders auch das, was er von der Stellung der Kirche zum Staate sagt, ist sehr wahr. Die wahre Grösse der Kirche dem Staate

gegenüber wird immer in einem innern Wirken aufs sittliche Bewusstseyn der Völker bestehen. Das ist unsre Aufgabe, unser Theil. Wie manche grosse Thaten und Siege hingegen, durch welche die römische Kirche in der Weltgeschichte glänzt, sind für uns im voraus unmöglich. Die Frucht unsers Wirkens geniesst der Staat, oft ohne es zu würdigen, zu verstehen oder auch nur zu ahnen.

Der Verf. wendet sich nach der Darstellung dieses historischen Gegensatzes zur Erörterung des biblischen Kirchenbegriffs und hebt hier mit Recht hervor, dass natürlich von einer unmittelbaren Uebertragung der biblischen Verhältnisse auf die unsrigen keine Rede seyn kann, dass aber allerdings das Wesen der Kirche aus der Schrift zu erschliessen sei und darum jede dogmatische Ausführung für die Gegenwart in einer biblischen Beurtheilung ihre feste Grundlage finde. Darum erörtert er nun sofort im 2. Abschnitt die Grundlegung in Jesu Lehre und Thun. Es ist ein vortrefflich geschriebener und alle Seiten dieses Gegenstandes klar und geistvoll beleuchtender Abschnitt. Wer ihn mit Achtsamkeit liest, muss dem Resultate, das der Verf. findet, von ganzem Herzen zustimmen: Es sind einfache Grundlagen, die hier Jesus zeichnet, äusserlich angesehen mögen sie gering erscheinen. Wir sehen dagegen den himmlischen Charakter und die wahre göttliche Grösse seines Werkes gerade in diesen einfachen Grundlagen, auf welchen er es gebaut, und in den einfachen Grundzügen, in welchen er seiner Kirche über dasselbe und über ihr eigenes unwandelbares und unzerstörbares Wesen Licht und Weisung für alle Zeiten und Wechsel der Zeiten gegeben hat. Wohl den Jüngern, fügt er hinzu, und der Gemeinde, die nicht seyn wollen über ihrem Meister und Haupt, wohl der menschlichen Weisheit, die nicht weiser seyn will, als die göttliche Einfalt!

Der Verf. hat hier zuerst hervorgehoben, dass Himmelreich und Kirche nicht eins ist; von jenem Wort macht Jesus einen vielfachen Gebrauch, dieses findet sich nur zwei Mal angewendet, jenes ist nach Luc. 17, 20 bereits gekommen, während von diesem noch gar nicht die Rede ist; doch ist zu viel aus jener Stelle geschlossen, wenn er sagt, sie beweise, dass das Wesen des Reiches selbst etwas Innerliches sei, denn es handelt sich ja in jener Stelle nur um das Kommen, nicht um die vollkommene Ausprägung des Reiches Gottes. Ist diese erschienen, so wird die geistige Innerlichkeit auch in der entsprechenden Aeusserlichkeit sich verkörpern müssen. Es beweist jene Stelle also nur, dass es nicht mit äusserlichen Manifestationen anhebt, sondern zunächst innerliche Geisteswirkungen erzielt, um dann aber schlüsslich sein Wesen doch auch in der Aeusserlichkeit darzustellen; es gehört mit zu seinem Wesen, dass es nicht in der Innerlichkeit verbleibt, so gewiss es eben eine *βασιλεία* ist. Ich halte es daher für einseitig zu sagen, sein Wesen sei etwas nur Innerliches, Unsinnliches, so gewiss es andrerseits ist, dass es nicht mit der Aeusserlichkeit anhebt. Richtig bestimmt der Verf. die Reichsidee in Israel, wenn er sagt: Es verbinden sich darin die geistigen, sittlichen Momente und die Beziehungen auf die äusseren Güter des Reichs, aber unrichtig oder wenigstens einseitig setzt er hinzu: Alle jene jüdischen Wünsche und Hoffnungen hat er von sich gestossen und über alle jene Anschauungen der frommen alttest. Männer und auch eines Johannes hat er dadurch hinausgeführt, dass er das geistige, sittliche Wesen des Reiches als solches zur Grundlage und zum Mittelpunkte macht. Damit hat der Verf. doch die alttest. Stellen zu wenig gewürdigt, es wird sich nicht behaupten lassen, dass dort das sittliche Moment zu wenig betont worden sei, vielmehr ist Sündenvergebung und Heiligkeit auch dort die Grundbedingung des Reiches Gottes; nur das Eine wird sich sagen lassen, dass Jene die Art und den Stufengang des Reiches Gottes nicht zu verstehen vermochten, dass sie sofort ein vollendetes Kommen dieses Reiches sich dachten. Desshalb sagt der Verf. hievon mit Recht: Jetzt erst tritt das Verhältniss, welches jene verschiedenen

Seiten zu einander gewinnen sollen, ins wahre Licht. Andrerseits hat er auch die Reichsidee, wie sie Christus aufstellt, doch zu spirituell gefasst, wenigstens seine Fassung nicht vor jedem Missverständnisse geschützt. Wenn er sagt: Welche äussere Darstellung ihm auch immer in dieser Welt zu theil werden mag, seine Substanz ist eine geistige, die nimmermehr in solchen Formen ruht, sein Wesen bindet sich nicht an dieselben; das Himmelreich kann sich erst in dem andern Weltalter eigentlich verwirklichen und dann auch äusserlich offenbar werden, sein Wesen ist also ein unsichtbares, geistliches, das an keinerlei einzelne irdische Formen gebunden werden kann — so ist diese Fassung dahin leicht zu missdeuten, dass der innere geistige Gehalt des Reiches Gottes sich ganz indifferent gegen die Form verhalte, dass diese Form ganz gleichgültig und bedeutungslos sei, während doch umgekehrt gesagt werden muss, dass es dem Reiche Gottes wesentlich sei, seinen geistigen Gehalt zu verkörpern, und dass es auch die Macht besitze, sich die entsprechendsten Formen zu schaffen und diese geistig zu durchdringen, dass allerdings hienieden das Reich Gottes noch nicht seinen adäquaten Ausdruck und seine vollendete Verwirklichung finde, aber hauptsächlich darum, weil die Menschen dasselbe nicht in dem Masse eine bestimmende Macht und sittliche Potenz seyn lassen, wie sie dasselbe sollten. Die Formen aber, die es sich schafft, sollen darum nicht minder uns ehrwürdig seyn, ob sie auch allerdings noch nicht die vollendete Erscheinung des Wesens sind. Es gibt aber gegenüber dem katholischen Fanatismus, den wir entschieden verwerfen, auch einen protestantischen Spiritualismus, der ebenfalls an Einseitigkeit leidet. Diese etwas einseitige Richtung hat den Verf. auch bestimmt, das Gleichniss vom Schatz im Acker so zu deuten, als bedeute der Acker die Aussenseite des auf Erden gegründeten Gottesreiches, die äussere Gestalt der Kirche, welche das innere Wesen mehr verhülle, denn offenbare. Es lag ihm das nahe, weil ihm die Form der Kirche zu ihrem Wesen ein ebenso gleichgültiges Verhältniss einnimmt, wie der Acker zu dem zufällig in ihm befindlichen Schatze. Aber die äussere Gestalt der Kirche hat eben zu ihrem Wesen nicht dieses zufällige Verhältniss, sondern sie ist aus diesem erwachsen, ist sein wenn auch noch immerhin unvollkommener Ausfluss, wesshalb wir jene Deutung für eine falsche erklären müssen, wie es denn überhaupt nicht wohl angeht, jeden Zug eines Gleichnisses zu pressen. Vortrefflich hingegen hebt Verf. hervor, dass keine der Reden des Herrn bestimmte einzelne Formen statutarisch vorschreibe oder auch nur irgendwie andeute. Sehr richtig ist auch die Anmerkung: Neben dem wesentlichen Inhalt seiner Heilsmittheilung und Reichsstiftung, der von ihm selbst ausgehen sollte und nur von ihm ausgehen konnte, war es ihm etwas zu Geringes, Formen einzusetzen, die einer Einsetzung durch ihn nicht bedurften; ja er mochte fürchten, dass man, wenn er selbst sie einsetzte, aus ihnen wieder ein Gesetz nach Art jenes alttest. Ceremonialgesetzes, aus dem, was nur Ergebniss des eigenen sittlichen Urtheils und Triebes seyn sollte, eine äusserlich zwingende Satzung, aus dem, was wandelbar bleiben sollte, ein unverrückbares Statut machen werde. Auch im Verhältniss zum staatlichen Leben hebt er die richtigen Prinzipien hervor. Die Anforderungen des Reiches Gottes erstrecken sich nicht mehr, wie im alten Bunde, auf jenes andere Gebiet. Von der innern Grundverschiedenheit zwischen dem geistlichen Reiche Christi und dem staatlichen Gebiet muss die christliche Kirche bei der Frage nach dem Verhältnisse zum Staate ausgehen. War die Theokratie des alten Bruders nicht neu herzustellen, so durften noch viel weniger Glieder des neuen Bundes eine neue, dem Charakter nach gleichartige aufrichten.

Der dritte Abschnitt behandelt die apostolische Gemeinde und zwar zunächst die erste Pflanzung zu Jerusalem. Vf. weist hier darauf hin, wie ferne alles gesetzliche Wesen war, wie z. B. die Einsetzung des Aeltestenamtes nicht einmal berichtet wird, die Presbyter vielmehr Act. 11, 30 plötzlich als vor-

handen auftreten, sicher ein Beweis, dass eben der einfache Gang der Dinge dahin führte und man von keiner göttlichen Anordnung dieser Stiftung wusste. Daher geisselt er die Fabel, die Thiersch ersann, in 6, 7 sei auf eine Fortsetzung des alten Priesterthums hingewiesen, während gerade dort das angegeben seyn musste, wenn irgend ein Anschluss erfolgt wäre, und bezeichnet als den eigenthümlichen Charakter jener Periode die Verbindung von ordnungsmässigem Zusammenhang und geistig freier Entwicklung, was er dann an den bezeichnendsten Beispielen nachweist.

Hierauf legt er die weitere Entfaltung in Lehre und Leben dar und redet da zunächst von der Gemeinde an sich mit Anschluss an Paulus, der ihre Idee wie keiner vor ihm erfasst, und es überzeugend hervorhob, dass die unmittelbare Beziehung zu Christus im Glauben die Einzelnen zu der Gemeinschaft des Heiles führt. Die Kraft des Wortes Gottes ist an menschliche Diener nicht gebunden, Jeder wird ein wahres Glied der Kirche nur durch die eigne innere Beziehung zu Christo. Wir sehen hier den Verf. durchweg im Sinne wahrhaft evangelischen Verständnisses das Wesen der apostolischen Gemeinde erfassen, sein Resultat ist aber, weil er ganz ohne vorgefässte Meinung an die Durchforschung der heiligen Urkunden geht, ganz das gleiche, das unsere Reformatoren in unsern Bekenntnissschriften niedergelegt haben. Dem Vorwurf, dass nach dieser Auffassung die Kirche statt einer von oben her stammenden Anstalt eine Gesellschaft von unten her werde, entgegnet er, dass ja Alles eben nach jener Auffassung von oben her sei. Die Gläubigen sind von oben her das geworden, was sie sind; der Geist von oben her ist es, der sie mit innerer Nothwendigkeit zu einander zieht. Menschliche Werkzeuge sind die Vermittler, aber die Kraft des Wortes ist nicht an sie gebunden, der Geist ist es, der die Herzen Christo gewinnt. Von einer zum Heile nothwendigen Vermittlung ausser Wort und Sakramenten wissen die Apostel nichts. So entgegengesetzt der Schriftlehre ist die katholische Prätension der Rechte des Priesterthums, dass hierin keine Einigung mit Katholiken möglich ist. Aber auch die Versuche neuerer evangelischen Theologen weist er ab, welche für das Amt der Pastoren göttliche Einsetzung behaupten. Man hat, sagt er, die Verhandlungen hierüber grossentheils sehr breit geführt und dabei doch nicht einmal die Grundbegriffe klar und scharf gefasst. Von Gott kommt das von den Amtsträgern zu verkündende Heilswort, von Gott das besondere Charisma zu den Thätigkeiten der Verkündigung und der Gemeindeleitung, welche in die feste Ordnung des Amtes gefasst werden. Aber diese Fassung kommt nicht von oben her, es geht dabei gar einfach und natürlich zu. Allein dass sie desshalb eine Sache menschlichen Beliebens sei, kann man nur behaupten, wenn man meint, Christen müssen den Willen ihres Gottes nicht schon in dem finden, was ihnen durch die Natur ihrer sittlichen Verhältnisse zur Pflicht gemacht wird, sondern erst in dem, wofür sie ein besondres Statut erhalten. Schön fasst er am Schlusse sein Resultat in den Worten zusammen: Wohl war die Pflanzungszeit der die Welt überwindenden Kirche nicht ein goldenes Zeitalter kirchlicher Gesetzlosigkeit und gemüthlicher Anarchie, aber dem hat nicht äusseres Satzungswesen, sondern der Geist des Evangeliums gewehrt.

Im letzten Abschnitt betrachtet er noch die Kirche, sofern sie sich in der Welt darstellt und entwickelt. Auch hier wahrt er überall gegenüber der Veräusserlichung der römischen Kirche die wahre evangelische Innerlichkeit, welche jede äussere Darstellung des christlichen Lebens nur auf dem Grunde der wahrhaft geistigen Freiheit schafft. Nur einzelne Sätze sind uns hier anstössig. Wenn er sagt: Wer des Heilslebens theilhaftig geworden ist, soll auch in den äussern Verband der Glieder eintreten; wenn er hinzusetzt: Ein Glied Christi wird Jeder, der die Heilsbotschaft aufnimmt, durch welcherlei menschliche Personen sie auch an ihn gelangt; wenn er von der Taufe nur sagt, dass hier Christus den Gläubigen als sein Glied annehmen will, ohne die Wirklichkeit dieser Annahme auszusagen: so finden wir doch, dass er

der Objektivität der kirchlichen Handreichung zu wenig gerecht wird. Aber abgesehen hievon sehen wir überall in diesem trefflichen Werke den Geist wahrhaft evangelischen Verständnisses. [E. E.]

XVI. Christliche Ethik.

1. *Dr.* A. F. C. Vilmar, Academische Vorlesungen über theologische Moral. Nach dessen Tode herausg. von C. Chr. Israel, Reallehrer und *past. vic.* zu Hanau. 2. u. 3. Theil nebst Registern. Gütersloh (Bertelsmann) 1871. VI u. 280 S.

Wir können kurz seyn in der Anzeige dieses zweiten Bandes, des zweiten und dritten Theiles von Vilmar's theologischer Moral, nachdem wir den ersten Theil schon eingehend in dieser Zeitschrift besprochen haben. Das Werk hat sich bereits grossen Eingang verschafft und von den verschiedensten theologischen Standpunkten grosse Würdigung erfahren. Wie wir zu unserer Freude hören, wird von dem ersten Theile schon eine zweite Auflage vorbereitet. Dieser zweite und dritte Theil, der die Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung als Heilungs-, die Lehre von der Heiligung als Genesungsgeschichte behandelt, trägt der Natur der Sache nach weniger den Stempel der Originalität als der erste, enthält aber auch weniger, was wie manche Aufstellungen des ersten Theiles Anlass zum Widerspruch geben kann. Dabei erhält man auch aus diesen Abschnitten denselben Eindruck geistlicher Charakterhaftigkeit, evangelischer Wärme und kirchlicher Gesundheit, welche die früheren Ausführungen auszeichnen; um der mehr an das Hergebrachte sich anschliessenden und doch stets Neues bietenden, massvollen, die Centren des Christenlebens unmittelbar berührenden Weise willen sind wir ihnen auch mit besonders reicher Befriedigung gefolgt. Wir reden von einem Gepräge durchgängiger Gesundheit um desswillen, weil mit der entschiedensten Anerkennung der Selbständigkeit des christlichen Lebensprinzips die mannichfachen Vorstufen und Vorbereitungen desselben — wird doch z. B. Göthe, „der dem Christenthum fern, theilweise ihm feindselig gegenüberstand,“ S. 27 als ein Werkzeug der „allgemeinen Berufung“ betrachtet —, mit voller Geltendmachung der Innerlichkeit und Persönlichkeit des christlichen Lebens zugleich dessen Stützpunkte und Nahrungsquellen in der Gemeinschaft der Kirche und deren sacramentalen Grundlagen hervorgehoben werden. Ueberhaupt ist es der hohe Ernst, die tiefe Erfahrung, wir dürfen sagen die pastoraltheologische Weisheit, die auch in diesem Bande uns anziehen und methodologische Mängel ersetzen; wie schön und ergreifend sind z. B. die Erörterungen über das

Gebet! Was der Gesammthabitus des nun geschlossenen Werkes, das gerade wegen seines scharfen Gegensatzes zu der Glaubensschwäche und Verschwommenheit der Gegenwart auch auf kirchlich religiösem Gebiete alle Beachtung verdient und als eine heilsame Arznei wirken kann, und eine gerechte Beurtheilung desselben anlangt, so glauben wir aller Beherzigung empfehlen zu sollen, was der verdiente Herausgeber im Vorworte anführt: „Nur auf eins möchten wir hier hinweisen, dass Vilmars herbe und verurtheilende Sätze über viele Erscheinungen des modernen Lebens und sein unerbittliches Verdammungsurtheil über Dinge der Gegenwart, die aus der Revolution geboren sind, ihre Entstehung nicht der schattigen Studirstube verdanken, sondern aus einem wahrhaft heldenmässigen Streit gegen die Revolution resultiren, mit welcher er einen heissen Gotteskampf geführt hat, wie kein Einziger aller jetzt lebenden Theologen!"

Ein sehr ausführliches vierfaches Register schliesst das Ganze ab. [A. Stä.]

2. *Dr.* J. T. Beck (*Prof. theol.* in Tübingen), Die christliche Liebeslehre. Fortsetzung des Leitfadens der christl. Glaubenslehre. 1. Abtheil.: 1) die Geburt des christlichen Lebens, sein Wesen und sein Gesetz. 2) die christliche Menschenliebe, das Wort und die Gemeinde Christi (2. Auflage des Bruchstücks und des zweiten Stücks a. d. christl. Sittenlehre). Stuttgart (Steinkopf) 1872. 304 S.

Ein Schöpfen aus dem Vollen und Ganzen der Schrift, ein tiefer realistischer Zug, Gesundheit und Nüchternheit der Anschauung im Bunde mit der innern Wärme eines von der Hoheit des Christenthums in seltener Weise durchdrungenen Geistes, einschneidender Ernst der Krankheit der Zeit, sei es auf ausser- oder innerkirchlichem Gebiet, gegenüber, verbunden mit einem klaren, scharfen Blick für jeden Standpunkt, der noch aus der Wahrheit ist und desshalb hinstrebt zur vollen, im Evangelium geoffenbarten Wahrheit, treten auch in dieser Schrift des von uns hochgeachteten Verf.'s überaus wohlthuend entgegen. Auch kann man dich nur freuen über den tiefen sympathischen Zug für Luther, der sich in reichlichen Anführungen aus dessen Schriften kund gibt, wie denn auch des Verf.'s Lehre vom Wort als Leben schaffender, den h. Geist vermittelnder Potenz ganz die lutherische ist und gerade darüber in schöner, treffender Weise mehrfach gesprochen wird. Luther's bedeutsame, in seinen Werken unzähligemal wiederklingende Aeusserung: das Wort ist die einige Brücke und Steig, durch welche der heilige Geist zu uns kommt, ist S. 104 ausdrücklich angeführt. Auch sonst wird man in diesem Werke

des Verf.'s wesentliche Uebereinstimmung mit lutherischem Bekenntnisse und lutherischer Grundanschauung wahrnehmen; so wenn Verf. in sehr antipelagianischem und antisynergistischem Gegensatze S. 88 sagt: „In der Erziehung der göttlichen Gnade wird demnach nicht nur eine Kraft, die schon in uns lebendig ist, gestärkt und ausgebildet, sondern eine Kraft, die noch nicht in uns lebt, vielmehr durch die Sünde abgetödtet ist, die wird lebendig gemacht, neugezeugt, nemlich die Kraft des göttlichen Lebens.“ Geistvoll und tiefgehend sind die Erörterungen über „die Gemeinde Christi“; mit besondrer Energie wird hier der Begriff evangelischer Freiheit betont. Hie und da scheint uns der Verfasser jedoch nach der letzteren Seite über das richtige Maass hinauszugehen, sofern zwischen der Gemeinde nach „ihren innern Grundrechten“ und nach ihrer äussern geschichtlichen Seite nicht ganz klar und scharf unterschieden ist. Die Kirche braucht für ihre irdisch geschichtliche Existenz allerdings auch gewisse Ordnungen und Rechtsfestsetzungen, denen der Einzelme so lange sich zu unterwerfen hat, als sie dem Glaubenshaushalt nicht widerstreben, nicht einen Anspruch von Nothwendigkeit zum Heile erheben, und als sie gerade der Geltendmachung und Handhabung der innern Grundlagen des kirchlichen Lebens dienen. Auch die apostolische Praxis bietet hiefür Anhaltspunkte; vgl. 1 Cor. 11 und die Pastoralbriefe. Wenn der Verf. S. 219 behauptet: „So wenig eine wahre Christengemeinde sich eine andere Grundlage des Glaubens und der Predigt geben darf als das Heilswort von Jesu Christo, ebenso wenig ein anderes Regierungs- und Einigungsmittel, ein anderes Gesetz als die Kraft des heiligen Geistes“, so ist, um dem Missverstande zu wehren, jedenfalls S. 240 dazu zu nehmen: „auch als eine gute äussere Ordnung mag, was an der Zeit und am Platze ist, sich geben, aber dass dabei wieder eines Jeden eigenthümliches Natur- und Gnaden-Verhältniss seine Freiheit behalte“, obwohl der Gedanke, den wir meinen, auch hier die wünschenswerthe eingehendere Ausführung nicht gefunden hat. Wie weit der Verf. übrigens von einem donatistischen Kirchenbegriff entfernt ist und wie gesund und conservativ er auch über unsere jetzigen Kirchenbestände urtheilt, geht aus folgender Stelle hervor: „Wie sehr das Bild der äussern Kirchen von diesem biblischen Vorbilde in vielfacher Beziehung abgeht, darf ich nicht erst sagen. Was wollen wir denn thun? unsere Kirchengemeinschaft aufgeben? das nicht; denn bei allen Schäden und Fehlern baut sie auf den Grund, der gelegt ist, und lässt Freiheit, darauf zu bauen, und zwar schriftmässig darauf zu bauen. So lange dies bleibt, der Grund, wie er schriftmässig in Christo

gelegt ist, und die Freiheit, schriftmässig darauf weiter bauen zu dürfen; so lange haben auch wir bei der Kirche zu bleiben, der wir angehören, und sie nicht zu verwerfen."

Es sei noch eine Bemerkung erlaubt. Es wird in der Gegenwart wenige theologische Lehrer geben, die einen so tiefen, namentlich auch ethisch tiefen Einfluss auf ihre Schüler ausüben als Beck. Gewiss die Mehrzahl derjenigen, die von Beck tiefere Impulse empfangen, bewegt sich später auch auf gesunden kirchlichen Bahnen. Namentlich scheint dies für die neuste Zeit gelten zu dürfen. Es sind aber ohne Zweifel in der Theologie und gesammten kirchlichen Anschauung Beck's Elemente, welche zu einer allzu kritischen und oppositionellen Stellung nicht blos den offenbaren Schäden unseres gegenwärtigen Landeskirchenthums, sondern auch sehr erfreulichen Erscheinungen innerhalb desselben und nothwendigen Factoren jeden gesunden Kirchenthums überhaupt, z. B. dem christlichen Vereinswesen oder festen liturgischen Ordnungen gegenüber Veranlassung geben können. Wenn aber einzelne der Schüler Beck's, ohne des Meisters tiefen Schriftrealismus und überhaupt den reichen Wahrheitsfond seiner Theologie sich angeeignet zu haben, manche seiner Aeusserungen zur Carricatur entstellen, im souveränen Vertrauen auf ihr christliches Ich, so eng und klein dies auch ist, über alle objectiven Mächte, alles was Kirche, Bekenntniss und Ordnung der Kirche heisst, ohne irgend tiefer eingeweiht zu seyn in Geist und Geschichte der eigenen Kirche, glauben aburtheilen zu können und in Folge dessen sich auf die Wege eines nergelnden und zersetzenden christlichen Subjectivismus verirren, der für den Bestand jeden wirklichen Kirchenthums ebenso drohend werden kann als der Un- und Halbglaube des Protestantenvereins, so dürfte ein Mann wie Beck hiefür ebenso wenig verantwortlich zu machen seyn, als z. B. von Hofmann dafür verantwortlich ist, dass einzelne derer, die sich rühmen, in seine Schule gegangen zu seyn, aus seiner grossartigen Auffassung der heiligen Geschichte ein Zerrbild machen, durch welches der ethische und soteriologische Charakter des Christenthums geradezu aufgehoben wird. [A. Stä.]

3. Robert Kübel (*Lic. u. Prof. theol.* in Herborn), Ein Vortrag über christliche Erkenntniss und ihre Bedeutung für das christl. Leben. Barmen (Hugo Klein) 1873. 51 S. kl. 8.

Von dem geistvollen, anregenden Verfasser liegen uns drei Schriftchen vor: Ueber christlichen Charakter, über den Begriff der gesunden Lehre und seine Bedeutung für das kirchliche Amt, und das hier insonderheit zu besprechende über

christliche Erkenntniss. In diesen drei Vorträgen begegnet uns eine sinnige, in die Tiefe dringende und dabei klar entwickelnde, von philosophischer Bildung, von inniger Versenkung in die heilige Schrift und lebendiger Erfahrung zeugende Weise. Unter ihnen scheint uns aber das oben bezeichnete, das mittlere der Zeitfolge nach, das treffendste und gehaltvollste zu seyn. Was es ist um wahre und falsche Erkenntniss, um den Unterschied von centraler Wesenserkenntniss und reflectirter Verstandeserkenntniss, um das Verhältniss von Erkennen, Lieben und Schauen, um die innige Verbindung von Gebets- und Erkenntnissleben, um den Weg, zu wesenhafter Erkenntniss zu gelangen, wird uns schön und lichtvoll, in Anklängen an die Lehre der Theosophie und Mystik, und zugleich in keuscher Unterwerfung unter das Richtmaass des göttlichen Wortes, zu wahrer Geistesbefruchtung und Herzenserquickung aufgezeigt. Abirrungen zur Rechten und zur Linken gegenüber ist das Büchlein von dem Gedanken getragen: wahres Christenthum und wahre Erkenntniss geht Hand in Hand. [A. Stä.]

4. O. Simon (*P.*, Agent des Provinzialaussch. für die inn. Mission), Die Aufgaben und Arbeiten der innern Mission in der Prov. Sachsen. Halle (Fricke) 1873. 120 S. 7½ Gr.
5. *Dr.* Fr. Danneil (Pastor in Niederdodeleben), Die Arbeiterfrage im Lichte der innern Mission mit besonderer Rücksicht auf die Provinz Sachsen. Halle (Fricke) 1873. 94 S. 7½ Gr.

Um ein versunkenes Christenvolk zu retten arbeitet die innere Mission wesentlich seit 1848. Der Name ist scheinbar jünger als die Sache, indem auch vor 1848 schon hin und wieder Rettungshäuser, Frauenvereine, Diaconissen u. s. w. bestanden; aber wenn Wichern in seiner Denkschrift 1849 sagt: „als innere Mission gilt uns nicht diese oder jene einzelne, sondern die gesammte Arbeit der aus dem Glauben an Christum gebornen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äusserlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direct oder indirect entspringenden mannichfachen äussern und innern Verderbens anheimgefallen sind, ohne dass sie, sowie es zu ihrer christlichen Erneuerung nöthig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Aemtern erreicht werden“ — so ist doch erst seit 1848 ein grosses Netz ausgespannt, in welchem alle Einzelfäden aufgenommen sind. *Viribus unitis* arbeitet man auch in der Provinz Sachsen, und das Centrum ist in Magdeburg, von wo der Provinzialausschuss diese beiden Schriften aussendet, besonders um die Lücken nachzuweisen, die sich noch in dem Liebes-

werk finden, und um die Freunde des Reiches Gottes zu kräftigem Wirken aufzufordern. Tabea soll weiter leben in einer Tabea-Kirche. Das Hauptrettungsmittel für die innere Mission ist das Evangelinm von Christo, aber die Rettungsmittel zweiten Ranges sind nicht ausgeschlossen, (Simon, S. 6. 7), ja es hat uns immer scheinen wollen, dass sie so recht eigentlich das Charakteristicum der innern Mission bilden. In Glaubenssachen herrscht keine allzu grosse Akribie, dagegen aber eine grosse Rührigkeit, beinahe Vielgeschäftigkeit auf dem Gebiete der guten Werke. Eine Diaconisse in einem schlesischen Dorfe hat „eine Kleinkinderschule, in der sie Vormittags und Nachmittags (bis 5 Uhr) thätig ist; am Mittwoch Nachmittags, wo die Kleinen zu Haus bleiben, hat sie eine Strick- und Nähschule, welche von den grösseren Mädchen im Dorfe besucht wird. An demselben Tage hat sie 7 Uhr Abends eine Flickschule für die Mädchen aus der ärmeren Volksklasse; am Sonntag hält sie noch eine sogenannte Sonntagsschule; die ihr am Nachmittag nach Entlassung der Kinder bleibende Zeit verwendet sie zu Besuchen bei Armen und Kranken im Dorfe, und hilft ihnen mit Rath und That, indem ihr vertrauensvoll die für die Ortsarmen bestimmten Gaben übergeben sind.“ (Simon S. 67.) Es lässt sich nicht leugnen, dass eine solche „Dorfdiaconissin“ grossen Segen verbreiten kann, und deshalb ist denn auch in Halberstadt eine Ausbildungsanstalt eingerichtet. „Zum Eintritt in die Anstalt, die Jungfrauen und Wittwen im Alter von 17 bis 30 Jahren offen steht, ist ausser einem ernsten christlichen Sinn gute Elementarbildung, feste Gesundheit, Geschick zum Singen und zu weiblichen Handarbeiten nöthig. Für den Cursus von einem Jahre sind 60 Thaler zu zahlen, und erhalten die Zöglinge dafür Wohnung, Kost nnd Unterricht.“ Mit gleich praktischem Geschick richtet die Innere Mission alles ein, und diese Gabe wollen wir nicht gering achten, wenn wir auch in Bezug auf ihr Verhältniss zur Confession, zum Predigtamt, zur Kirche so manches Bedenken nicht unterdrücken können. Aber wo bleiben diese Bedenken angesichts einer Zeit, wo die sociale Frage, verquickt durch Unglauben, Materialismus, Unsittlichkeit und Revolution, wie ein rothes Gespenst die Culturvölker, und das sind ja die christlichen Völker, erschreckt? Danneil hat mit demselben Geschick, wie Simon das Ganze, so er diesen besonderen Zweig der Inneren-Missionsarbeit geschildert, zunächst freilich nur die vorhandenen und drohenden Verhältnisse, in denen die Arbeit einzusetzen hat. Es steht nun zur Frage, ob es der Innern-Mission gelingen wird auf friedlichem Wege bei der Entstehung des vierten Standes Geburtshülfe zu leisten,

oder ob die communistische Revolution siegen wird. Der sehr bewanderte Verf. ist nicht muthlos. „Gott wolle uns, Socialdemokraten und Nicht-Socialdemokraten, innerlich recht zerschlagen und demüthigen! dann wird er uns wieder gnädig seyn können und uns erhöhen. Und wie vorher ein internationaler Rachebund gegen göttliche und menschliche Ordnung die Völker zerriss, so wird dann ein internationaler Liebesbund die Herzen von Hoch und Niedrig, Arm und Reich verbinden. Eine reichere Ausgiessung des heiligen Geistes, ein Näherkommen Christi zu seiner erschrockenen Christenheit — das ist es, wonach die ernsten Kinder Gottes jetzt sich sehnen und wohin ihr Gebet steht.“ (S. 93.) [H. O. Kö.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Ph. Fr. Mader (Pastor in Nizza), Predigten über die drei Briefe des Apostels Johannes, herausg. zum Besten der deutsch-evangel. Kirche in Nizza. Stuttgart (Steinkopf) 1873. VII u. 528 S. 8.

Dieses Predigtbuch erscheint zum Besten der lutherischen deutschen Gemeinde zu Nizza, die seit 1856 dort besteht. Sie hat sich aus den verschiedensten Nationen erbaut, aus Deutschen, Balten, Schweizern und Skandinaviern, zu denen dann noch die Kurgäste während der Winterzeit hinzukommen. Die Kirche wurde in den Jahren 1865 und 66 aufgebaut, wovon noch immer einige Schulden vorhanden sind, abgesehen davon, dass noch immer die innere Einrichtung fehlt. Die letzten Kriegsjahre waren der Gemeinde sehr hinderlich, da die deutschen Kurgäste, welche immer das Meiste für die Kirche gethan haben, ausgeblieben sind, die ständige Gemeinde aber, aus c. 400 Seelen bestehend, zu unbemittelt ist, als dass sie allein die Kosten für die kirchlichen Erfordernisse bestreiten könnte. Desshalb sah sich der dortige Pastor genöthigt zu diesem Mittel der Herausgabe eines Predigtbuches zu greifen und sich an das christliche Publikum Deutschlands zu wenden, dem damit eine schöne Gabe geboten wird, durch welche es seinerseits wieder zur Abhülfe der Noth jener Gemeinde beitragen kann. Es soll nemlich aus den Erträgnissen dieses Werkes ein Fonds gegründet werden, aus welchem in Nothjahren nachgeholfen werden kann. So ist es demnach schon der Zweck des Erscheinens dieses Buches, der zum Ankaufe desselben ermuntern kann. Es ist aber auch der Gegenstand selbst, der seine Anziehungskraft auf die Freunde des göttlichen Wortes ausüben wird. Denn Predigten über den gesammten Inhalt der Johanneischen Briefe werden wir wol wenige besitzen, und die älteren Predigtsammlungen, die wir hierüber haben, entsprechen

doch nicht mehr den Anforderungen unserer Zeit; sie sind zu gedehnt und weitschweifig angelegt und desshalb zur Erbauung weniger geeignet. Die hier gebotenen Predigten sind hingegen im Durchschnitt kurz und geben in gedrängter Darlegung den Inhalt des Johanneischen Wortes wieder. Zudem ist es gerade bei den Johanneischen Schriften gewiss zweckdienlicher, dass Predigten der verschiedensten Zeugen sich hier geeint finden, so dass sich der Reichthum der Verkündigung des Apostels in der mannichfachsten Strahlenbrechung wieder findet. Der Verfasser hat sich an die bekanntesten Prediger unserer Zeit gewendet und Beiträge von ihnen erhalten. Wir finden hier Predigten von Delitzsch, Ahlfeld, v. Hofmann, Arndt, Kögel, v. Palmer, Gerok, Jaspis, Rüling, Staudt und Huhn. Zugleich hat der Herausgeber auch darin eine reiche Mannichfaltigkeit erstrebt, dass er sich an Geistliche fast aller Provinzen unserer evangelischen Kirche deutscher Zunge um Beiträge wendete. Es ist Preussen vertreten durch seine tüchtigsten Prediger, aus Bayern finden wir je eine Predigt von Lichtenstein in Kulmbach, Engelhardt in Feuchtwangen, Engelhardt (der hier im Register in Engelbach umgewandelt ist) in Sulzbach. Besonders ausgiebig ist auch Württemberg repräsentirt durch Prälat Hauber in Ulm, Craz in Plieningen, Eberle in Ochsenbach, Blumhard in Boll ausser den bereits oben genannten. Ausserdem findet hier der Leser eine Predigt von Sengelmann in Hamburg, von Quandt in Haag, von Genzken in Schwarzenbeck, von Ziel in Loccum, von Menegoz in Paris, von Stähelin in Basel, von Edleffen in Schleswig, also in der That, soweit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt. Dasjenige aber, was uns in dieser grossen Mannichfaltigkeit besonders wohlthuend berühren wird, das ist die Einheit des Geistes, welche durch alle diese nach den Gaben und Kräften der Verfasser so verschiedenen Arbeiten hindurchgeht, so dass der Herausgeber mit Recht das Wort auf diese seine Sammlung anwendet: Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist. Es sind lauter Zeugnisse des christlichen Glaubens, welche gewiss Vielen zur Stärkung dienen werden. Neben der Beihilfe seiner Mitarbeiter ist allerdings dem Herausgeber noch eine grosse Anzahl Predigten zu eigner Bearbeitung verblieben, nämlich 14. Vielleicht wäre es ihm gelungen, noch reichere Betheiligung an diesem schönen Werke zu erwirken und so die Mannichfaltigkeit der Gaben noch mehr darzulegen, indessen auch in seiner jetzigen Gestalt wird das schöne Buch Vielen zur Erbauung und zum Segen gereichen. [E. E.]

2. C. F. W. Walther (*Prof. theol.* in St. Louis, *Mo.*), Zeugnisse der Wahrheit. Vier Predigten, gehalten und

auf Verlangen dem Druck überlassen. Dresden (J. Naumann). 54 S. gr. 8. 8 Gr.

Früher bereits einzeln gedruckt, sind die 4 Predigten nunmehr zu einer kleinen Sammlung unter obigem Titel vereinigt und von der Verlagshandlung in ihrer bekannten nobeln Weise ausgestattet worden. Lediglich der Zweck, diese herrlichen Zeugnisse recht weit verbreitet und in Vieler Händen zu sehen, hat den Neudruck (denn ein solcher, nicht, wie so oft, blos ein neues Titelblalt, liegt vor uns) veranlasst, und es wäre uns, um der Leser willen, herzlich lieb, könnten wir durch gegenwärtige Anzeige etwas zur Förderung jenes heilsamen Zweckes beitragen. Denn gerade in unseren Tagen sind solche „Zeugnisse der Wahrheit“ dringend nöthig und für Theologen wie für Laien gleich nützlich. — Die erste Predigt, am 3. Sonnt. n. Epiph., beschreibt, nach Matth. 8, 1—13, „den Glauben, wie er seyn soll; und zwar 1) wie ein solcher Glaube geboren werde, 2) worauf er sich allein gründe, und 3) welche Früchte er trage.“ Das Ganze ist eine treu evangelische Warnung vor glaubens-unkundiger Heiligkeitstreiberei. — In der zweiten Predigt, „zur Eröffnung einer Synode,“ wird aus Tit. 3, 8 bewiesen, „dass es gerade dann, wenn wir wahrhaft christliches Leben befördern wollen, schlechterdings nothwendig sei, mit allem Ernst auf reine Lehre zu halten; darum nemlich: 1) weil das Halten auf reine Lehre schon selbst zu den Hauptstücken eines wahrhaft christlichen Lebens gehört, 2) weil reine Lehre allein offenbart, worin ein wahrhaft christliches Leben bestehe, und endlich 3) weil reine Lehre zu einem wahrhaft christl. Leben auch allein Lust und Kraft gibt.“ Schon dieser einzigen Predigt wegen verdienen die „Zeugnisse der Wahrheit“ eine Verbreitung in den weitesten Kreisen; noch Besseres als hier wird über den hochwichtigen Gegenstand wol kaum gesagt werden. Die Hauptsumma fasst sich in folgende Gedankenreihe: „Fälschung des Wortes Gottes ist das grösste an Gott und an der Menschheit begangene Verbrechen, grösser als Kirchenraub, Mord, Ehebruch und Brandstiftung; denn ein einziges Wort Gottes ist köstlicher, als alle Güter dieses Lebens, köstlicher als Himmel und Erde. Für christliches Leben, und nicht für reine Lehre eifern wollen, ist eine kaum begreifliche Verblendung; es ist dasselbe, wie heilig seyn wollen, und doch weder die erste, noch die zweite Tafel der heiligen zehn Gebote halten wollen, oder Gottes Gebote halten, und doch weder Gott, noch den Nächsten lieben wollen.“ „Man hat oft gesagt, die lutherische Reformation sei eine Reformation der Lehre, aber nicht des Lebens gewesen; so urtheilt aber nur die blinde Vernunft. Jede wirk-

liche Lehrreformation ist auch eine Lebensreformation. So oft je die reine Lehre wieder in Gang und Schwang kam, so oft grünte und blühte auch wieder wahrhaft christliches Leben, und Tausende und aber Tausende liessen sich wieder ‚in einem Stande guter Werke‘ finden, denn das Wort kommt nie leer wieder zurück. So ist denn gewiss, wollen wir christliches Leben befördern, so ist vor allem nöthig, dass wir mit allem Ernste auf reine Lehre halten. Lasst uns darüber nie irre werden!“ „Suchen wir das Leuchten der Werke und des Lebens, so lasst uns das Licht der reinen Lehre und des Glaubens anzünden!“ Das mögen sich Freunde und Feinde der Orthodoxie gesagt seyn lassen. — Die dritte Predigt, am 26. Sonnt. n. Trin., entwickelt, aus 2. Cor. 5, 14. 15, „die hohe Aufgabe, welche diejenigen haben, die da wissen und glauben, dass Christus für sie gestorben und auferstanden ist; nemlich: 1) sie sollen sich nicht mehr selbst leben, und 2) sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“ Insonderheit verdient hier das im Eingange über den 14. Textvers Gesagte die höchste Beachtung. — Endlich die vierte Predigt, am Tage der Reinigung Mariä, zeigt, nach Luc. 2, 22—32, „die nöthige rechte Vorbereitung auf einen seligen Tod; darin bestehend: 1) dass man fromm und gottesfürchtig ist, und 2) dass man seinen Trost im Leben und Sterben allein auf Jesum setzt.“ Eine rechte christliche Lebens- und Sterbekunst! — So möge denn das wackere Büchlein überall willkommen geheissen und etliche darin vorkommende Dunkelheiten aus dem Ganzen und Vollen des „Wahrheitszeugnisses“ aufgehellt werden! [Str.]

3. Ludw. Adolf Petri, Letzte Gabe an die Gemeinde. Sieben Predigten im Sommer vor seinem Heimgange gehalten. Hannover (A. Wolff's) 1873.

Es sind die letzten mächtigen Zeugnisse eines Mannes, mit dessen Namen die Wiedererweckung unserer Kirche unzertrennlich, und nicht nur in Hannover, verbunden ist.

Pastor Petri hat, ähnlich wie in dieser Hinsicht Löhe, die Innerlichkeit und Gemüthstiefe in eine Form gefasst, welche in ihrer objectiven Haltung, durchaus das Individuelle zur Geltung bringt, und es nicht im Stil verschwinden lässt. Sehen wir wir von seinen Arbeiten für die Gelehrtenschule wie für den Cultus ab, beschränken wir uns auf seine Predigt, so müssen wir anerkennen, dass unsere Kirche in Norddeutschland, wahrscheinlich in Deutschland überhaupt, seit Löhe's Tod einen Prediger wie Petri nicht zum zweiten mal hatte. Es war in der That eine Erbauung, die Tiefe der Schrift, die Weisheit von oben, gefasst in eine reiche Individualität, Schritt auf Schritt in der Predigt hervortreten zu sehen, jeder

Gedanke knapp, scharf ausgeprägt, wie aus Erz gegossen hingestellt, und Gedanken auf Gedanken in geschlossener Reihe, in gemessenem, tönenden Schritt — ernst gewichtig: es war erschütterndes Zeugniss in einer Form objectiver Ruhe mitten in der Bewegung. Und die Predigten sind gegen das Ende des Lebens nicht matter, sie sind, wie die vorliegenden zeigen, immer lodernder geworden.

Zu der Erquickung, welche die sieben letzten Predigten bieten, laden wir den Leser daher mit Bedacht ein. Sie behandlen die Texte: Röm. 8, 18—27; Jes. 11, 1—5; Röm. 8, 12—17; 1. Cor. 12, 1—12; 2. Cor. 3, 4—9; Gal. 5, 16—24; Eph. 3, 8—21 — und man wird bald finden, dass nicht zuviel versprochen ist. Möge der theure uns entrissene Mann, welcher nach langen Leiden am 8. Jan. 1873 zu seines Herrn Freude ging, uns und denen noch lang nachdrücklich predigen, welche, wenn von Menschen so zu reden erlaubt ist, ihn zu den Säulen der Kirche rechneten. Das kleine Heft gehe aus, schärfe die Gewissen, heile und segne! [Ro.]

4. Karl Trede (Pastor in Grossenbrode, Schleswig-Holstein), Reden über das Vater-Unser zur häuslichen Erbauung. Schleswig (Bergas) 1872. 195 S.

Diese Reden werden gewiss ihren Zweck erfüllen, denn wie sie ausgegangen sind aus einem Herzen, welches Werth und Segen des Gebets kennt, so können sie auch Lust machen zum Gebet und können belehren über Gedankengang und Inhalt des Vater-Unsers. Der Verf. hält sich nicht allzu genau an Luthers kurze und doch so inhaltreiche Erklärung im kleinen Katechismus, sondern verfolgt in origineller Weise seinen eigenen Gang, und das wollen wir ihm nicht wehren, da er mit Lust und Freudigkeit seiner Arbeit sich unterzieht und sich doch ohne Frage an den biblischen Text selbst eng anschliesst. Die Anordnung ist klar, meist eine Doppeltheilung des Stoffes; aber nicht immer beherrscht die gleiche Klarheit auch die Ausführung, besonders dann nicht, wenn der Verf. in Metaphern redet und in ungemässigter Gedankenüberfülle gedankenlos aus dem Gleichniss herausfällt. So will der Verf. das „Gewissen" beschreiben und sagt S. 30.: „Eine ganz kleine Stätte schuf sich der Weltenmeister, damit die Menschen, die etwa taub sind gegen das Rauschen seiner Schritte in Natur und Geschichte, doch seinen Namenszug lesen könnten. Dort ist die Stätte, wo eine Uhr in dir und mir beständig bis zum letzten Herzschlag geht, welche laut anzeigt, was es in deinem und meinem Herzen geschlagen hat, ob Gutes oder Böses; dort wo die dunkle Nacht der Sünde plötzlich durch den Blitzstrahl der Gottesstimme: du bist der Mann, erhellt wird

... dort, von wo dem Kinde Gottes ein Ruhekissen bereitet wird, welches sogar in der letzen Nacht den Schlaf sanft und selig macht, dort ist der Ort, wo Gott sich einen Namen gegeben hat. Es ist das Gewissen, diese Geistesgabe aus der Himmelswelt in des Menschen Brust. .. Ist das Gehen einer solchen Uhr nicht das Räthsel alle Räthsel ohne einen Werkmeister derselben ...? Zeigt nicht der Hammer, welcher, ohne dass wirs merken, in Bewegung gesetzt wird, auf uns niederschlägt, wenn in unserm Leben verzehrendes Sündenfeuer brennt, unwiderstehlich auf einen ewigen Richter u. s. w.?" Durch solche confuse Gleichnisse, in schwungreicher oder vielmehr breiter Sprache gegeben, würde man keinen Menschen, dem die Sache unbekannt wäre, über das Gewissen belehren können. Oder auch S. 60: „Müssen sie es nicht jetzt dulden, dass Boten des Reiches Gottes, welche Reben seyn sollten an Christo dem lebendigen Weinstock, ihn zu dem grossen Todten werfen, den man nach Belieben seciren kann, um von ihm zu benutzen, was für das geläuterte Bewusstseyn unserer Tage passt, um von ihm über Bord zu werfen, was nicht mit fortschwimmen kann auf den Wogen des Zeitgeistes u. s. w.?" So könnten wir noch manches Beispiel von einer ruhelosen, sich überstürzenden Sprache anführen, und sehen darin den grössten Fehler der Arbeit, weil Hindernisse der Erbauung. [H. O. Kö.]

5. H. F. Walther (Pastor zu Ritzebüttel), Betrachtungen über die übliche Ermahnung an die Communicanten. 3. Aufl. Hamburg (Nolte) 1872. 95 S. 15 Sgr.

Es ist ein gutes Zeichen, dass, nachdem 1856 bereits die 2. Aufl. erschien, nun doch noch eine dritte nothwendig ist. Zu Grunde gelegt ist die alte *Exhortatio* Bugenhagens vom Jahre 1529, wie sie sich in der Hamburgischen Kirchenordnung von damals und noch immer in der Agende findet; und ein höchst würdiger Geistlicher knüpft daran seine Betrachtungen. Er redet aus dem Herzen, das merkt man ihm auf jedem Blatt an, er weiss ernstlich Busse zu predigen, er versteht den Trost der Rechtfertigung in die Wunden zu giessen, er steht aber auch unerschütterlich zu Luthers Bekenntniss: dass diese Worte Christi „das ist mein Leib" noch fest stehen. (S. 52 ff.) Besonders lobenswerth ist noch der reiche und passende Gebrauch, der vom „unverfälschten Liedersegen" gemacht wird, so dass das Büchlein in jeder Weise erbaulich ist und reichen Segen stiften muss. — Wir erinnern bei dieser Gelegenheit an ein ähnliches Communionbuch aus der schleswigholsteinischen Landeskirche von Versmann „Der Gottestisch. Sieben Betrachtungen über die im Kirchenbuche für Schleswig

und Holstein enthaltene Ansprache an Communicanten. Itzehoe (Nusser) 1857;" angezeigt in dieser luth. Zeitschrift 1859, S. 583 ff. [H. O. Kö.]

6. F. E. Schorch (*Dr. theol.* und Superintendent in Schleiz), Erbauungsbuch zur Hausandacht am Sabbathtage und zum Gebrauch bei dem Betstundengottesdienste. Schleiz (Hübscher) 1872. 307 S.

Es sind Betrachtungen gewöhnlich im Anschlusss an die sonntäglichen Evangelien, von denen der Verf. im Vorwort sagt, dass sie, „für Leser und Hörer stets einen eigenthümlichen Reiz behalten", wo aber von dieser Reihe abgewichen wird, da geschieht es oft nicht ohne Geschick, wie am 4. Advent, wo das Gleichniss von den 10 Jungfrauen, oder Neujahr, wo das Haus auf dem Felsengrund (Matth. 7, 24) zum Gegenstande genommen wird. Auch ist lobenswerth, dass sich diese Betrachtungen auf den Raum von 2 bis 3 Blättern beschränken, nicht breit werden, stets mit logischer Klarheit die vorgenommene Sache behandeln. Abgesehen aber von diesen formalen Vorzügen wissen wir wenig an diesem „Erbauungsbuch" zu loben, da es an grosser Dürftigkeit und Trockenheit leidet, neben manchem Guten doch das eigentliche Evangelium, Christus für uns, die Rechtfertigung durch den Glauben allein, nicht darbietet, und vom Geiste des Gebets wenig empfangen hat. Am Charfreitage beschäftigt den Vf. nicht der Opfertod, nicht die Versöhnung der Welt, sondern die Frage „welchen Weg wird die scheidende Seele betreten, wenn sie sich von ihrem leiblichen Gefährten getrennt hat?" Am Ostertage beschäftigt er sich weder mit Christi noch mit unsers Fleisches Auferstehung, sondern mit der „Gewohnheit mancher Christen dass sie die Lebendigen bei den Todten suchen" d. h., wie wir aus weiterer Ausführung sehen, die Gräber mit Kränzen und Blumen ausschmücken, anstatt zu denken: sie sind nicht hier, sie sind auferstanden. Obwol also der Verf. gelegentlich bekennt „was die Kirche im Einklang mit der Schrift als die göttliche Natur in der Person Christi bezeichnet" (S. 166), obwol er gelegentlich erwähnt, „dass der Todesleib, der dem Kreuzestode erlegen war, sich in einen Auferstehungsleib verwandelt habe" (S. 123), so müssen wir doch daran zweifeln, ob überall der Verf. die nöthige dogmatische Klarheit und Festigkeit habe (um nicht mehr zu sagen), welche für ein Erbauungsbuch die allernothwendigste Grundlage ist. Wir finden in Zucholds *bibliotheca theologica*, S. 1173, dass der Verf. im Jahre 1841 ein Buch geschrieben „Das Leben Jesu in seiner Angemessenheit zu den religiösen Bedürfnissen des Menschengeschlechts. Für denkende Verehrer Jesu." Aller-

höchstens diese denkenden Verehrer Jesu von 1841, wenn sie noch leben sollten, werden sich an Schorchs neuestem Buche erbauen mögen. [H. O. Kö.]

7. *Lettres d'une amie maternelle à ses élèves. 2. édition augmentée. Bâle (Riehm)* 1872. 208 S. 10 Gr.

Die mütterliche Freundin ist eine Predigerwittwe, welche mit ihren Schülerinnen in brieflichem Zusammenhang bleibt und in ihre Familienereignisse und sonstigen Erlebnisse mit christlichem Rath und Trost eingreift. Sie kennt die (französische und lutherische) Bibel vor allen Dingen, aber auch den deutschen Liederschatz, auch Fenelon, aber auch die Staël, Jean Paul u. A., und aus diesem Schatze weiss sie auszuwählen und auszutheilen. Die Reinheit des Inhalts, die gediegene Frömmigkeit, der gute französische Stil empfehlen das Buch besonders für unsere erwachsenen Töchter. [H. O. Kö.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie, Geschichte, Ethnographie, Biographie, Pädagogik, Linguistik, Verschiedenes.)

1. C. Henrik Scharling (*Prof. theol.*), Menneskehed og Christendom i deres historiske Udrikling. — En Fremstilling af Historiens Philosophi. Kjöbenhavn 1873.

Menschheit und Christenthum in ihrer geschichtlichen Entwicklung — eine Darstellung der Philosophie der Geschichte, so nennt sich das vorstehende Buch. Es erhellt daraus, was es seyn will: eine Philosophie der Geschichte vom christlichen Standpunkt aus, und daher hat es ein Recht, auch in dieser Zeitschrift besprochen zu werden.

Die Einleitung zeichnet den Standpunkt, von wo aus der Verfasser die geschichtliche Entwicklung betrachten will, gibt eine Uebersicht über die einschlagende Literatur und bestimmt die einzelnen Abschnitte, in welchen die Betrachtung verlaufen soll. Sein Standpunkt ist der christliche. Man soll ihm aber nicht einwenden, — so führt er aus — dass er damit aufhört, die Geschichte philosophisch zu betrachten. Eine voraussetzungslose Philosophie der Geschichte gibt es nicht, jeder Geschichtsphilosoph bringt seine bestimmte Weltanschauung schon mit an die Betrachtung heran. Der Unterschied ist nur der, dass die einen dies von vorn herein offen zugeben, die andern dagegen Versteck spielen und als Resultat geben, was schon Voraussetzung war. Er will zu den ersteren gehören, und was er als Voraussetzung mit heranbringt, ist das persönlich erfahrene und in seiner Wahrheit erprobte Christenthum. Aber wiederum will er nicht von oben her construiren und

die lebendige Geschichte in zum voraus fertige Kategorieen einzwängen. Vielmehr, wie das seine Voraussetzung bildende Christenthum mit dem Centrum der Geschichte zusammentrifft, so wird sich dieselbe in und mit der unbefangenen Betrachtung der Geschichte von selbst als richtig erweisen. Aus dem somit eingenommenen Standpunkt folgt, dass die religiösen Ideen der einzelnen Völker besondere Beachtung finden sollen, und der Verfasser findet einen Fehler weitaus der meisten bisherigen Darstellungen darin, dass dies Moment nicht genug beachtet worden ist. Es wird weiter daraus gefolgert, dass die göttliche und die menschlich freie Persönlichkeit als die beiden Hauptfactoren zu betrachten sind, aus deren Zusammenwirken und Wechselwirkung die Geschichte hervorgegangen ist. Und damit sind die leitenden Grundgedanken bezeichnet.

Für den Verlauf der Betrachtung selbst lehnt der Verfasser den chronologischen Gesichtspunkt als alleinigen Eintheilungsgrund ab. Weil nemlich die Geschichte nicht überall eine fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens ist, so kann der chronologische Gesichtspunkt auch nicht durchaus maassgebend seyn. Der Verfasser will eine sachliche Eintheilung befolgen, die freilich ihrer Natur nach zumeist mit der chronologischen zusammentrifft. Er will die Betrachtung auf der niedrigsten Stufe der Menschheit anheben lassen und zuerst diese bis heute hin verfolgen, und so fort bis zur höchsten — der christlichen — Stufe hin. Er findet im ganzen vier Stufen. Die erste oder die naturbestimmte Menschheit umfasst alle wilden Naturvölker, besonders den Orient, der zweiten oder der selbstbestimmten Menschheit gehören die Griechen und Römer und die Nordländer (dies Bezeichnung aller Völker nördlich der Alpen) an, Israel bildet als die gottbestimmte Menschheit die dritte Stufe, die vierte endlich ist die christliche Menschheit. Die Betrachtung der letzteren soll je nach den Hauptkirchengemeinschaften — der römisch-katholischen, reformirten und evangelischen — wieder in drei Kreisen verlaufen.

Die Darstellung zerfällt dann dem entsprechend in 4 Hauptabschnitte. Davon werden die 3 ersten in dem vorliegenden Band zu Ende gebracht und auch der vierte angefangen; denn dieser erste Band schliesst mit der Betrachtung der Person des Heilandes als des schöpferischen Anfangspunktes der christlichen Menschheit. In jedem Hauptabschnitt sind wieder kleinere Abschnitte je der Betrachtung eines Volkes gewidmet, und wie versprochen werden in diesen einzelnen Schilderungen besonders die religiösen Ideen des betreffenden Volkes in die Betrachtung hineingezogen.

Fragen wir nun, was von diesem Versuch zu halten sei,

die Geschichte von christlichem Standpunkt aus denkend zu begreifen, so mögen wir nicht verhehlen, dass trotz der richtigen Ansätze zur Lösung der Aufgabe diese doch so weder gelöst ist noch gelöst werden kann. Es handelt sich um eine Philosophie der Geschichte d. h. um ein Begreifen der Geschichte als einer Einheit. Richtig ist es nun gewiss, wenn der Verfasser es als Thatbestand hinstellt, dass jeder an die Lösung dieser Aufgabe mit einer bestimmten philosophischen Gesammtanschauung herantritt wie herantreten muss, und dies auch seinerseits thut. Aber wie kann er dann wieder gegen Hegel den Vorwurf erheben, dass nicht blos sein Princip, sondern auch seine Methode falsch sei? Worin besteht dann dessen „bahnbrechendes“ Verdienst um die Geschichtsphilosophie, wenn nicht in seiner Methode? Falsch ist es zwar an dieser, dass er nicht offen eingesteht, aus seinem Princip die Geschichte denkend begreifen zu wollen, dass er thut, als ob es so das von vorn herein jedem klare Princip der geschichtlichen Entwicklung sei, in und mit ihr für jeden da. Aber richtig ist es doch, dass er aus einem Princip erklärt, und wenn er der Geschichte Gewalt anthut, so hat nicht seine Methode, sondern sein einseitig gefasstes formales Princip die Schuld, welches der lebendigen Geschichte nicht gerecht werden kann. Dieses fahren lassen, aber jenes festhalten, das wäre das Richtige gewesen, nicht aber hätte der Verfasser die Methode Hegels bekämpfen dürfen. So wie er es nun gemacht hat, tritt es trotz der in der Einleitung an die Spitze gestellten oben angegebenen richtigen Fassung der Aufgabe nirgends in der Darstellung hervor, dass er die Aufgabe so fasst und lösen will, so nemlich, dass er den gegebenen Geschichtsstoff aus einem bestimmten Princip heraus denkend zu begreifen unternimmt. Es wird uns viel Interessantes erzählt und manche lebendige Schilderung gegeben, aber die Darstellung macht nicht immer den Eindruck, dass es sich um Philosophie der Geschichte handelt. Man vergisst es bisweilen im Lesen und glaubt es mit irgend einer historischen Schilderung zu thun zu haben.

Aber wollen wir denn eine Fassung der Aufgabe befürworten, welche die lebendige Wirklichkeit in fertige Kategorieen einzwängt? So gestellt lautet die Frage, als ob wer sie bejahte sich und sein Verfahren selbst verdammte. Wir scheuen uns trotzdem nicht, sie mit einem nackten Ja zu beantworten. Und wir bitten zu bedenken, ob nicht dies Verfahren das einzig mögliche ist. Wer die Geschichte philosophisch betrachtet und behandelt, geht an ihre Betrachtung mit einer bestimmten Voraussetzung heran. Nun arbeitet er den gegebenen

Geschichtsstoff im ganzen und im einzelnen durch. Da ist nun möglich, dass seine Voraussetzung sich ihm nicht bestätigt. Dann muss er entweder seine Grundüberzeugung wechseln oder, wenn er das nicht kann — und in dieser Lage wird sich der christliche Forscher befinden —, muss er die Geschichtsphilosophie aufgeben, sei es dass er sie für eine dem endlichen Denken überhaupt oder für eine seinem Denken unlösbare Aufgabe erklärt. Es ist aber andrerseits möglich, dass seine Voraussetzung sich im ganzen bestätigt, so viel sie auch im einzelnen und besonderen mag berichtigt worden seyn, so sehr sie auch in und mit der Durcharbeitung des gegebenen geschichtlichen Stoffs jetzt erst eine fassbare geschichtsphilosophische Gestalt gewonnen hat. Aber wie das im besonderen Fall auch liegen mag, so viel steht fest, dass alle diese Arbeit gethan seyn muss, ehe einer daran geht, eine Philosophie der Geschichte zu entwickeln. Was heisst das aber anders als dass die Kategorieen fertig sind oder vielmehr die Form für den Stoff? So muss es immer seyn. Nur mit dem Unterschied, dass wo es recht hergeht die Kategorieen nicht einseitig der philosophischen Grundanschauung entstammen, sondern von dieser aus dem geschichtlichen Stoff gezeugt sind. Wer es anders hält, der bringt es entweder mit Hegel zu einer bewundernswerthen philosophischen Construction, die aber überall der Geschichte nicht gerecht wird, oder mit unserem Verfasser zu einer liebenswürdigen Betrachtung über die Geschichte, in der aber die Philosophie zu kurz kommt. Er ist dem von ihm selbst gerügten Fehler nicht entgangen, dass er über der Geschichte die Philosophie vergisst. Er erzählt gar oft, was er erzählt, als ob die Erzählung hier an und für sich am Platze wäre, während sie es doch nur ist, sofern sie unter einem allgemeinen Gesichtspunkt betrachtet für die allgemeine Erörterung Frucht schafft. Und das ist es, was wir zunächst gegen die ganze Anlage dieser Geschichtsphilosophie zu bemerken haben.

Wenn der Verfasser weiter dafür hält, dass die religiösen Ideen besonders in Betracht zu ziehen sind, weil sie für den ganzen Zustand eines Volkes und daher für die Beurtheilung desselben von der grössten Bedeutung sind, so stimmen wir dem sicher bei. Das ist durch die christliche Art die Dinge zu betrachten bedingt. Dem aber können wir nicht beistimmen, dass der Verfasser das für eine ohne allen Nachweis feststehende Wahrheit hält. Denn weder in der Einleitung noch in der Ausführung finden wir ein Wort des Nachweises dafür. Wenn es aber auch nicht an der Einleitung in eine Philosophie der Geschichte ist, die Frage nach dem Zusammenhang

der Religion mit den andern Seiten menschlichen Wesens eingehend zu untersuchen, so hätte doch das Resultat einer solchen Untersuchung dort in bestimmten und präcisen Worten seinen Platz finden mögen. Hier wäre es dann zwar eine blosse, wenn auch eine bestimmte und greifbare Behauptung geblieben, den Nachweis dafür, so weit er in einer Geschichtsphilosophie zu geben, hätte ja die Darstellung selbst liefern müssen. Wir finden bei dem Verfasser weder das eine noch das andere. Das erste nicht; denn er sagt in der Einleitung nur, dass die religiösen Ideen für das Gesammtverständniss der Geschichte von grosser Bedeutung sind. Das zweite nicht; denn wenn er in der Ausführung auch zeigt, wie Religion und Kultur in einem Volk gleichmässig auf einer höheren oder niedrigeren Stufe stehn, so ist das nicht etwas, was nicht der ebenso gut verstehn kann, der die Religion für eine Seite neben andern im menschlichen Wesen hält. Es hätte gezeigt werden müssen, wie gerade die religiösen Ideen eines Volkes stets von durchschlagender Bedeutung für dasselbe sind und deren Entwicklung bedingend für die Entwicklung des Volks. Das ist sicherlich eine sehr umfassende und schwierige Aufgabe. Aber, wie uns scheinen will, was wir, die wir vorhaben unsern christlichen Glauben wissenschaftlich zu vertreten, um dess willen Eigenthümliches geltend machen, gerade das müssen wir am sorgfältigsten wissenschaftlich belegen. Sonst kommen wir mit Recht auch bei unsern geneigtesten Gegnern über ein der guten Absicht geschenktes wohlwollendes Achselzucken nicht hinaus. Sachgemäss ist es ferner, dass der Verfasser in der Einleitung die Frage, ob Determinismus oder Indeterminismus, in die Verhandlung hineinzieht. Er entscheidet sich für den letzteren und stellt das Persönlichkeitsprincip an die Spitze; denn die sittliche Entwicklung sei der eigentliche Kern der Philosophie der Geschichte (S. 30), die Geschichte sei eine Freiheitsentwicklung und biete darum nicht das Schauspiel eines ebenen Fortschritts sondern häufiger Rückfälle und Wiederholungen dar (S. 41). Nun ist es ja gewiss richtig, dass die christliche Betrachtung der Dinge die menschliche Freiheit energisch wahren muss und die relative Selbstständigkeit der Welt auch der göttlichen Allmacht gegenüber. Aber die Sache hat noch eine andere Seite. Und das ist die strenge Gesetzmässigkeit menschlichen Handelns, wie diese auch von Gott gewollt und gesetzt ist. Das tritt uns schon entgegen, wenn wir einen kleinen Ausschnitt desselben fest ins Auge fassen, wie viel mehr, wenn wir das ganze grosse Bild der Geschichte vor unsern Augen entrollen. Es seien Rückfälle, es seien Wiederholungen da, immerhin — aber ist es

die Aufgabe der Geschichtsphilosophie in diese einzugehn und diese zu verfolgen? Für sie haben sie nur die Bedeutung, dass sie überall warnen sich nicht auf casuistisches Detail einzulassen, dass sie ihr zeigen wie sie ihre Betrachtung auf die allgemeine Entwickelung zu beschränken hat. Oder wenn das nicht gelten soll, wenn es überall keinen strengen Entwicklungsgang der Geschichte gibt, nun, dann gibt es eben auch keine Geschichtsphilosophie. Das hat der Verfasser vergessen, dass, wo es keinen durch den Gedanken nachweisbaren Zusammenhang gibt, auch die Philosophie aufhört. Die Geschichtsphilosophie thut genug, wenn sie zwar die menschliche Freiheit wahrt, dann aber mit aller Energie des Gedankens sich der Betrachtung der Nothwendigkeit zuwendet. Denn diese ist einfach eine Existenzfrage für sie.

Wenn aber bisher nur von der philosophischen Seite des Buchs die Rede war, so schliessen wir nun unsre Erörterung mit einer Bemerkung, die es als eine Philosophie der Geschichte betrifft. Wir können es nemlich nicht für richtig halten, wenn der Verfasser S. 42 den chronologischen Eintheilungsgrund für untergeordnet erklärt. Die Geschichte ist eine Entwicklung in der Zeit, ich kann die Geschichte nicht verstehen lehren, wenn ich sie nicht chronologisch vorführe, und das ist kein geschichtsphilosophisches Verständniss einzelner Momente, die eine hervorragende Bedeutung in der Geschichte haben, wenn ich sie nicht an ihrem Ort in der Zeit verstehe, was sie da und wesshalb sie es da zu bedeuten gehabt. Nun bringt allerdings der sachliche Gesichtspunkt, hinter den der Verfasser den chronologischen zurücksetzt (s. o.), ihn von selbst dazu im wesentlichen chronologisch zu verfahren. Es kommen aber doch Unzuträglichkeiten vor wie die, dass der Islam abgehandelt wird, ehe von dem Judenthum und Christenthum als historischen Erscheinungen die Rede ist. — Auf das Einzelne näher einzugehn verbietet der Raum. Es sei daher an diesen allgemeinen Bemerkungen genug. Aber das möchten wir zum Schluss noch hervorheben, dass der triviale Satz, es sei leichter zu tadeln als besser zu machen, eine besondere Bedeutung hat, wo es sich um eine Philosophie der Geschichte handelt. Eine solche zu Stande zu bringen ist wol eine der schwierigsten wissenschaftlichen Aufgaben, die gedacht werden können. Sie ist es doppelt, wenn es sich um eine Lösung der Aufgabe im christlichen Sinne handelt, weil damit noch engere Grenzen gezogen sind. Es ist daher wol kaum zu verwundern, wenn bei einem ersten Versuch dieser Art die Ausführung hinter dem gesteckten Ziel zurückbleibt, — bei einem ersten Versuch; denn unsres Wissens ist die in Rede stehende

Aufgabe noch nie in der umfassenden Weise, wie es der Verfasser thut, von christlicher, von theologischer Seite in Angriff genommen worden. Es gebührt ihm daher das Verdienst, dies weite Gebiet zuerst einer Betrachtung unterworfen zu haben, für die ausgesprochener Weise der christliche Glaube bestimmend ist. Nebenbei empfiehlt sich das Buch durch die anregende Behandlung des im einzelnen in die Betrachtung hineingezogenen Geschichtsstoffs. Es wird sich schon dadurch im Vaterland des Verfassers einen grösseren Leserkreis vor allem auch ausserhalb der wissenschaftlichen Welt sichern.

[J. Kaftan.]

2. *Dr.* Karl Werner, Die Phychologie des Wilhelm von Auvergne. Wien 1873.

Wir freuen uns, in den Stand gesetzt zu seyn, diese bedeutende kleine Schrift (6 B.) sofort nach ihrem Erscheinen einsehn zu können. Es ist ein Separatdruck aus dem Februarheft der Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften, welcher den werthvollen Beitrag des verdienstvollen durch seine Arbeiten in der Geschichte der Scholastik bekannten Verfassers uns zuführt. Als Beitrag reiht er sich zunächst an des Verf. „Speculative Anthropologie" München 1870.

Wilhelm von Auvergne ist bekannter als Wilhelm von Paris. Er zeigt, wenn auch vor der Zeit der Summisten lebend (1228 — 1248), doch bereits etwas die aristotelische Schulung, wesentlich ist er noch augustinisch. Seine Schrift *de anima* zeigt, dass dasjenige, was in uns denkt, etwas vom Leibe Verschiedenes, Unkörperliches sei. Das ist allerdings der gerade Gegensatz zu Aristoteles. — Man kann mit Brentano: Phychol. d. Aristoteles. Mainz 1867 sagen, dass Seele für Arist. Form der substanziellen Materie, nicht Substanz für sich ist, sondern wesentlich zum Körper gehört. Nun ist es höchst lehrreich zu hören, dass auch Thier- und Pflanzen-Seelen bei Wilhelm „im Gegensatz zur Stofflichkeit der von ihnen beseelten Körper als spirituelle Substanzen" zu denken seien. Diese Substanzen sind übrigens identisch ihren Kräften, diese selbst nicht *dona superaddita*, wie dies anderwärts vorkommt. Der Körper ist so sehr als nur Werkzeugliches gedacht, dass Wilhelm: *homo* durch *anima in humo* definirt (S. 25). Es ist lesenswerth, wie der Verf. über andere Punkte des praktischen Systems des Pariser Bischofs sich verbreitet, und überall durch den Blick auch Augustin und Albert d. G. in erläuterndes Licht setzt. Namentlich gehören hierher die Partieen über das Herz, über das Erkenntnissleben des Menschen u. A. Hieran reihen sich vortreffliche Bemerkungen über die Bearbeitung, welche die Psychologie im Mittelalter überhaupt

erfuhr. „Die scholastische Psychologie hatte — sagt der Verf. — vorwiegend einen metaphysich-abstracten Charakter; es handelte sich in ihr vornehmlich darum, den Wesensbegriff der Seele mit Rücksicht auf deren Verhältniss zu Gott und zur Ordnung der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, sowie zu dem ihr eignenden Leibe richtig zu bestimmen.“ So wurde denn auch Wilhelms Stellung bald durch Albert und Thomas überflügelt, wenn auch diese einer Behandlung der Wissenschaft wieder haben weichen müssen, wie sie Ergebniss der modernen Bildung allein ist. Denn der Verf. wird mit uns darin einverstanden seyn, dass nicht der antike Geist, dass nicht der aristotelische Weltbegriff die Freiheit besass, welche die Psychologie und Anthropologie zu selbständigen Wissenschaften erheben konnte, und dass diese Disciplinen dem festen Gefüge des thomistischen Lehrganzen zu entnehmen, oder unsanft zu entreissen waren, um, auch profaner empiristischer Behandlung hingegeben, zu werden was sie werden müssen und sollen. So wie die Dinge auf Erden einmal sind, werden ganze Gebiete der Wissenschaft aus dem geweihten Gehege des kirchlichen Systems zu entlassen, in fremde Hände und scheinbar wilde Strömungen dahin zu geben seyn, um endlich bereichert aus der Weite in die Tiefe der christlichen Anschauung zurückgenommen zu werden.

Wir sind dem Verf. zu Dank verpflichtet, dass er eine vergessene Ansicht dem Gedächtnisse wieder vorführte, und noch mehr dafür, dass er dabei über mittelalterliche Denk- und Behandlungs-Weise in Beziehung auf wissenschaftliche Aufgaben im Allgemeinen so einsichtig und belehrend urtheilte.

[Ro.]

3. K. Werner (*Prof. Dr.*), Wilhelm von Auvergne. Verhältniss zu den Platonikern des 12. Jahrh. Wien (K. Gerold) 1873.

Eng an die vorhergehende Schrift schliesst sich dieser Nachtrag, gleichfalls besonderer Abdruck aus Jahrg. 1873 der Hefte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Wir werden hier näher mit dem Verhältnisse Wilhelms v. Auvergne zu der platonischen Philosophie bekannt gemacht, lernen Bernhard v. Chartres und Wilhelm v. Conches kennen und thun einen neuen Blick in die Aristotelik der Zeitgenossen. Die Verarbeitung platonischer Ideen im Mittelalter, die Versuche, die Weltseele mit dem der Creatur immanenten Geist Gottes oder dem heil. Geist zu identificiren (S. 19 ff.), sind ebenso lehrhaft vorgeführt, als die emanatistischen Theorieen gewisser Araber. Dass Wilhelm v. A. diesen Emanatismus, den er bekämpft, speculativ selbst nicht überwunden habe, ist des Verf.'s Ueber-

zeugung. — Dankenswerth ist des Verf.'s Eingehen auf den immer interessanten Avicebron, und bei Darstellung des Standpunkts Wilhelms die Bemerkungen über die Stellung desselben zu den Realien. „Von einer förmlichen Hypostasirung des Allgemeinbegriffs auf Kosten der individuellen Einzelexistenzen ist bei Wilhelm keine Rede." — Das Nähere, so wie die Digressionen über Hugo v. S. Victor muss man nachlesen, sie sind es werth. [Ro.]

4. *Dr.* August Schricker. Zur Geschichte der alten Universität Strassburg. Festschrift. Strassburg 1872.

Der Inhalt dieser Schrift zerfällt in fünf Abschnitte: Anfänge der hohen Schule, die Akademie, die Universität, die Revolution, die französische Akademie. — Folgen wir dem Verfasser in seinen höchst interessanten Ausführungen. Die Universität Strassburg, wie sie aus den Zeiten der Reformation, von 1567 an bis zur Revolution bestand, ist nicht blos aus der ersteren, sondern auch aus den Bewegungen des gesunden, vom Evangelio genährten Humanismus erwachsen als eine seiner schönsten und fruchtbarsten Schöpfungen. In jener werde- und reise-lustigen Zeit, bei dem Uebergange von dem 15. in das 16. Jahrhundert, zog ein reiches, mächtiges, freies Städtewesen und insonderheit das reich ausgestattete Strassburger Gemeinwesen von überallher die Gelehrten an, die, in die Stadt eingetreten, ausgezeichnete Magistratspersonen und eine strebsame Bürgerschaft fanden. In dem nahen Schlettstadt lehrte Jakob Wimpheling, der im 2. Jahre des neuen Jahrhunderts der Reformation der Stadt Strassburg seine patriotische Schrift: *Cis Rhenum Germania!* widmete. In lebendigen Farben schildert er das Elend der Unwissenheit und die Vortheile der Unterrichteten. Die Jünglinge, meint er, würden „die alleredelst Sprach lernen, damit sie die frömbden Botschafter, Bischöf, Cardinäl, und wo wolt würd sein, den papst selbs ansprechen und mit im reden möchten, und der lateinischen Bücher, in welchen Wissheit, Gerechtigkeit, Lieb zu Gottesdiensten sei, lesen könnten." Er schlägt den Strassburgern vor, ein Gymnasium zu errichten, das der Stadt nichts kosten solle, nur das Haus solle von den Kosten eximirt seyn, und als sein Ziel bezeichnet er die allgemeine Bildung. Er will die Jünglinge fähig machen, in den geistlichen Stand einzutreten, oder in den weltlichen Berufen Dienste zu leisten.

Der Senat belohnte den Uebersender der Schrift mit 12 Goldgulden. Sein Zuruf blieb aber vorerst ohne Wirkung.

Indessen mit der Wiederherstellung der Wissenschaften hatte sich eine der grössesten Umwälzungen auf dem Gebiete des Geistes vollzogen. Allenthalben gründeten sich, von Italien ausgehend, gelehrte Akademieen und Gesellschaften. Wenn Erasmus, von Basel herkommend, der Strasse längs des Rheines folgte, dann fand er in Schlettstadt und Strassburg freundliche Aufnahme, und in beiden Städten Kreise gelehrter Männer, deren häufigen Zusammenkünften er beizuwohnen pflegte; es waren: Sebastian Brant, Jakob Sturm, Matthias Schurer, Gehrter und Buchdrucker, Hieronymus Gebwilerus und Andere. Diese Männer waren es, welche den durchgreifenden Erfolg der Reformation in der Stadt Strassburg vorbereiteten und jenen Wissensdrang erregten und nährten, der später in der Gründung von Schulen zur That wurde. Zudem war ja gerade in Strassburg die Buchdruckerkunst rasch in Aufnahme gekommen; die Reformation fachte auch hier die Lernbegierde an, und die Führer der geistigen Bewegung erkannten die ungemeine Bedeutung des Unterrichts, vor Allem in den Sprachen, für den Fortgang ihres Werks. Man verbesserte die Schulen, man gründete neue in der Stadt Strassburg, und seit dem Jahre 1528 bestanden drei höhere Schulen, die vom Alt St. Peter, wo man Religion, Griechisch, Lateinisch und Musik lehrte, ferner die im Convent der Karmeliten, und

die im Kloster der Dominikaner, diese von etwas höherem Range als die beiden ersteren, denn hier gab man öffentliche Lektionen in Lateinisch, Griechisch und Hebräisch und unterrichtete in verschiedenen Zweigen der Theologie.

Drei aus den höheren Magistratspersonen gewählte Scholarchen führten die Aufsicht. Jakob Sturm und Bucer hatten zudem bei Beginn der 30er Jahre eine höhere theologische Schule gegründet; viele Städte Süddeutschlands steuerten einen Theil der Kosten bei; ein reicher Bürger aus Isny in Schwaben, Peter Buffler, gründete allein 6 Freistellen. Martin Bucer, Wolfgang Capito und Caspar Hedio arbeiteten an dieser Schule. In den anderen Schulen war es indessen nicht ganz nach Wunsch gegangen. Sie ermangelten eines gemeinsamen Bandes, eines Planes, einer starken Leitung, die Scholarchen konnten die Uebelstände nicht heben, und auf einer Synode von 1533 hörte man starke Klagen. Da fassten die Lehrer an der theologischen Schule den Plan, die Schulen der Stadt in eine einzige zu vereinigen. Die 3 Scholarchen Jakob Sturm von Sturmeck, Nikolaus Kniebs und Jakob Meier stimmten bei, und seit dem Jahre 1536 ist die Gründung eines Gymnasiums formell beschlossen. Am 16. Januar desselben Jahres traf auch der Rektor der künftigen Schule, Johannes Sturm, von Paris kommend, in Strassburg ein. Es ist selten in der Geschichte, dass die Kraft der Initiative, die Macht zur Durchführung der Idee, sich mit der methodischen Ausgestaltung vereinigt. Glücklich, wenn sich in einer grossen Zeit zwei Männer finden, von denen der eine, Achtung gebietend, die Fundamente des Baues legt, und über seine Ausführung die schützende Hand hält, indessen der andere in ebenbürtigem Verständniss und rastloser Arbeit ihn seiner Vollendung entgegenführt! In diesem Verhältniss standen der Stadtmeister Strassburgs, Jakob Sturm von Sturmeck und der gelehrte Johannes Sturm, der Staatsmann und der Gelehrte, Jeder in seiner Art der Erste in der Stadt. Das Jahr nach der Ankunft Joh. Sturms aus Paris verging in Berathung über den Schulbau. Im Februar 1538 überreichte der Rektor die Vorschläge, die aus diesen Besprechungen hervorgegangen waren, den Scholarchen. Als sein Ziel bezeichnet Johannes Sturm: die Gründlichkeit des Unterrichts in den Sprachen und die Tüchtigkeit der sittlichen Erziehung. Er glaubt, dass die Wissenschaft nichts nütze ohne die Tugend. Am 7. März 1538 gab der Rath der Stadt seinen Scholarchen die Ermächtigung, auf den proponirten Grundlagen die Schule einzurichten. Am 22. März d. J. wurde die Schule eröffnet, welche später den Namen Collegium zu S. Wilhelm erhielt. Sie bestand aus zwei Abtheilungen; in der unteren, in welcher die Schüler bei regelmässigem Fortschreiten 10 Jahre sassen, behandelte man die Grammatik, Rhetorik und Dialektik; in der oberen Abtheilung, welche eigentlich die frühere theol. Schule Martin Bucers war, wurde in 2 Jahren Griechisch, Hebräisch, Logik, Ethik, Mathematik, Physik, Geschichte, Jurisprudenz, Theologie und Musik gelehrt. Ein besonderes Gewicht war auf die vollständige Beherrschung der lateinischen Sprache gelegt. Die obersten 2 Classen, sammt den öffentlichen Vorlesungen der Professoren, in denen „die Jugend gleich mit auch in den übrigen freien Künsten, als der Ethik, Physik, Mathematik ein Fundament recht legt, und zu den obersten Fakultäten, als der Theologie, Juristerei, Medicin präparirt und abgerichtet wird," waren für Sturm der beste und fürnemste Theil dieser Schulen. — Nun aber wollten die Schüler, wenn sie an die obere Abtheilung kamen, nicht mehr in Strassburg bleiben, und baten die Eltern und Verwandten, dass man sie nun auch an andere fremde Orte auf die Universitäten verschicke. Die „Stadtkinder wollen nicht so lang an einem orth in der Zucht und unter der Ruthen gehalten werden"; auch hörten sie, dass, „wenn sie schon lange hier bleiben und hoch kommen, so seien sie doch nicht so gut als uff den Universitäten die Studenten, sondern werden gezwungen, da sie an solche ort verschickt werden, sich wie Bachanten und Schützen allererst deponiren zu lassen." — Die Folge war, dass in den oberen Klassen nur

wenig Schüler sassen; es kam vor, dass in der ersten Klasse nicht mehr als neun Knaben sich befanden. Die Disputationen und Deklamationen, „an denen so merklich viel gelegen", litten aus Mangel an Knaben Noth, auch die Disciplin fuhr nach dem Zeugnisse Sturm's übel dabei. „Der Fehler", sagt Sturm in seiner Denkschrift v. J. 1566, „liegt darin, dass die Schul nicht, wie uff Universitäten, die gerechtigkeit hat, wie man's nennt, Studenten, Baccalaureos und Magistros zu machen, und solche gradus allererst uff anderen hochen Schulen erholen und zuweg bringen" müssen. — Sturm wollte längst die Unwandlung der hohen Schule in eine vollständige Universität mit 4 Fakultäten, der Magistrat aber beschränkte seine Wünsche auf eine Akademie, d. h. auf die regelmässige Errichtung einer philosophischen Fakultät mit den dieser zukommenden Rechten: „nit als begehrten wir, eine rechte und vollkommene Hochschule in den obersten Fakultäten auszurichten, dass wir Macht haben sollen, Doktores der h. Schrift, der weltlichen Rechten und der Arzenei zu machen." Auf dem Augsburger Reichstage von 1566 wurde die bescheidene Bitte gestellt. Das Kanzleramt verlangte eine Taxe von 1000 und ein Geschenk von 50 Gulden. *Dr.* Grenepp von Freudenstein, der Vertreter der Stadt, handelte herunter, und am Ende begnügte man sich von Reichskanzleramtswegen mit 500 Gulden und 10 Gulden Gratifikation. Am 1. Juni setzte der Kaiser Maximilian II. seinen Namen unter das Privilegium, das die Forderungen der Strassburger gewährte. Die Eröffnungsfeier der Akademie fand statt am 1. Mai 1567. — Als Organisator derselben bewährte sich wieder Johann Sturm. Das Neue und Geniale seiner Vorschläge scheint darin zu liegen, dass er an Stelle der Polyhistorie, die an den höheren Schulen üblich war, das Princip der wissenschaftlichen Arbeitstheilung zur Geltung bringt. Die Lehrer sollten vermehrt und jedem derselben ein ganz bestimmtes Fach zugewiesen werden. Von Zeit zu Zeit sollten Konferenzen statt finden zur Erörterung pädagogischer Fragen allgemeinen Inhaltes zur Lösung von Zweifeln, die während des Studiums aufgetaucht waren; in diesen Konferenzen sollte sich der ganze Lehrkörper als Eines fühlen. — Die Vorschläge des Rektors wurden im Grossen und Ganzen angenommen. Ein Jahr nach der Inaugurationsfeier erschien das Statutenbuch der Akademie. Zweimal im Jahre sollte es öffentlich vorgelesen werden. Es enthält die Constitution der Anstalt, die Gesetze für die Studirenden und die genauesten Instruktionen für jeden einzelnen der Professoren und Beamten. Das Lehrjahr lief von Juni bis Mai; im Oktober sind die „Weinleseferien"; im April fanden die Progressionen, d. h. die „Deposition" und die Verleihung der Grade statt. Das Privilegium der Akademie, Baccalaureaten und Magister der Philosophie und freien Künste zu ernennen, wurde häufig in Anspruch genommen. Der Akt selbst vollzog sich in feierlicher Weise: Zur 7. Stunde des Morgens wurde die Eröffnungsrede gehalten, und dann von dem Kanzler der Universität dem Dekan durch den Notar das Recht der Promotion übertragen. Nun gab dieser den einzelnenen Kandidaten „das Problema". Die Fragen verbreiteten sich über alle Gebiete des Wissens, und forderten zu ihrer Beantwortung eine grosse Gewandtheit in der Beherrschung des Stoffes und der Sprache, und eine Summe von Citaten aus der alten und neuen Welt. Die einen dieser Probleme wollten nur Gelegenheit geben zur Entfaltung dialektischer Gewandtheit, andere verlangten positive Kenntnisse in den einschlägigen Wissenschaften. So spricht zu dem ersten Baccalaureatskandidaten von 1587 der Dekan (in lateinischer Sprache): „Du, Vitus Kummer aus Amberg! sage mir kurz, ob es wahr ist, was man sagt: ein guter Grammatiker brauche Manches nicht zu wissen?" — Vitus Kummer aus Amberg antwortete darauf, indem er einleitungsweise sich auf den grössten Redner und Philosophen, Marcus Tullius Cicero, beruft, und dann ausführt, „dass ein guter Grammatiker allerdings einige Sachen nicht zu wissen brauche: was die Sirenen mit ihren Melodieen sagen, warum Pisistratus mit dem Ellenbogen und nicht

mit der Hand von Telemachus aufgeweckt worden sei, welchen Namen Achilles gehabt habe, als er unter den Mädchen weilte, ob mehr Menschen lebten, als gestorben seien." — Die Sieger werden von ihren Freunden in Strassburg und auf anderen Universitäten in stolzen Gedichten gefeiert; Georg Calaminus preiset in begeisterten Hexametern die Schule zu Strassburg als die Ehre und das Heil der Stadt, die Zierde des Elsasses und den Smaragd Europas, und Nikod. Frischlin schickt von Tübingen dem neuen Magister Gloccer eine seiner klassischen Oden. — Im Jahre 1578 begannen Streitigkeiten über die Concordienformel, nachdem drei Jahre zuvor mit Mühe der lange Zwist zwischen Sturm und Marbach, dem Vorsitzenden des Kirchenconvents, äusserlich beigelegt worden war. Sturm und Marbach meinten Beide in gutem Glauben zu handeln, aber es musste nach der guten, derben und unvermittelten Art jener Zeit eine unausfüllbare Kluft zwischen zwei Männern entstehen, von denen der eine Humanist, der andere ein Theolog war, von denen der eine (Sturm) die Abendmahlsworte im Sinne des Bekenntnisses der vier (Oberländer) Städte Strassburg, Memmingen, Constanz und Lindau, der andere im Sinne der werdenden Concordienformel verstand. Dem Rektor der Akademie (Joh. Sturm) war es zudem unerträglich, dass der Kirchen-Convent den Schulconvent, in dem auch die Mitglieder des ersteren sassen, durch ihr geistiges Uebergewicht beherrschten und dass ihm die strengen lutherischen Theologen die Schüler aus den Ländern reformirten Bekenntnisses, aus der Schweiz, England, Schottland, verscheuchten. Nun aber hatte sich mit Marbach Johann Pappus, ein strenger lutherischer Theolog und Vorkämpfer der Concordienformel, verbunden. Sturm schrieb gegen Pappus, der Streit griff um sich, der Rath und die Bürgerschaft wurden Parthei; auf den Kanzeln wurde gegen die Kalvinisten gepredigt, benachbarte Städte und Fürsten wurden in den Streit gezogen, der Magistrat gebot Ruhe, aber bald entbrannte der Streit aufs neue; die lutherische Geistlichkeit trug den Sieg davon. Joh. Sturm wurde zum grossen Leidwesen der Studirenden abgesetzt, protestirte und strengte bei dem Hofgerichte zu Speyer einen Prozess gegen die Stadt Strassburg an, der das Jahr 1589, sein Todesjahr, überdauerte. — Eine Lebensfrage der Akademie hatte der Verstorbene zum öfteren in Anregung gebracht: eine vollkommene Universität mit den 4 Fakultäten war sein Verlangen gewesen, das Privilegium einer Akademie von 1566 hatte der Magistrat erbeten. Allmählich zeigten sich die Folgen der Halbheit. Waren früher die Schüler von der 3. Classe des Gymnasiums aus fortgegangen um anderwärts Baccalaurei oder Magister zu werden, so verliessen jetzt die Studenten die Akademie, um auf anderen Universitäten die Doktorwürde zu erwerben, so dass man „merklichen Abgang des gemeinen Fisci- oder Schulseckels spürte." Hatte man früher die, welche von den oberen Klassen oder den öffentlichen Vorlesungen zu Strassburg kamen, für Schützen erklärt, und sie gezwungen, sich deponiren zu lassen, so hatten jetzt besonders auf den eifersüchtigen benachbarten Hochschulen „die Strassburger Baccalaurei und Magistri vielfältige Nachreden und Verkleinerungen zu erdulden." Man kam zu der Erkenntniss, „dass man diese Strassburgischen Schulen nunmehr weder für eine rechte Akademie noch auch für eine rechte Scholam Trivialem oder Partikularem erkennen mögen, und die Wurzel dieser Uebelstände sah man darin, dass diese unsere Strassburger Schule oder Akademie nicht gleich anderen ergänzet, in ordentliche Collegia oder Fakultates abgetheilet, und sonderlichen mit vollkommlichen Privilegien, Doktores und Licentiatos in den oberen Fakultäten, Theologia, Jurisprudentia und Medicina, zu promoviren nicht begnadigt sei." Innerhalb des Rathes müssen zwar auch damals noch immer Bedenken genug gegen die Errichtung einer vollkommenen Universität obgewaltet haben, indessen wurde die betreffende Supplik auf dem Reichstage von 1594 wirklich übergeben. Kaiser Rudolf II. gewährte nur theilweise. Auch Ferdinand II. ertheilte das ersehnte Privilegium nicht. Die Zeit, in der die kathol. und

protest. Stände die Waffen rüsteten zu jenem Kriege, aus dessen Elend sich unsere Nation erst heute wieder erhoben hat, in der die Union und die Liga einander entgegenstanden, war schlecht geeignet zum Ausbau einer protestantischen Universität durch kaiserliches Privilegium. Die Diplomatie Ferdinands II. setzte, als der Kampf um die Krone des Winterkönigs bereits entbrannt war, Alles daran, wichtigere Glieder der Union abzutrennen oder doch zu lähmen. Im J. 1621 verhandelten die Abgesandten der Stadt mit Ferdinand II. in Aschaffenburg durch die Vermittlung des Churfürsten von Mainz, Johann Shweickhardt und des Langrafen Ludwig von Hessen. Im Rezess, der am 26. März unterzeichnet wurde, verpflichtet sich die Stadt, den Churfürsten Friedrich II. von der Pfalz nicht weiter zu unterstützen und mit dem 11. Mai aus der Union zu scheiden. Ausserdem hatte sie 50 Römermonate zu zahlen, die in Summa auf 50—60,000 Gulden geschätzt waren. Der Kaiser versprach Aufrechterhaltung der Rechte und Privilegien, Amnestie für das Vergangene, Schutz der Kaufleute und keine Beschwerung durch Garnison oder Durchzug. Auf der Fürstenversammlung zu Heidelberg erklärten die Vertrauensmänner der Stadt, den Bedingungen nachzukommen, wenn der Kaiser die seinen erfülle und ausserdem der Stadt eine vollkommene Universität gewähre. Das Privilegium war bereits den 5. Februar während der Verhandlungen ausgefertigt worden. Die Taxe betrug diesmal wirklich 1000 Goldgulden, und *pro juribus cancellarii* wurden 100 Gulden an die Hofkammer zu Übringen erlegt. Unterm 23. April erstattete der Magistrat seinen Dank. Der Prätor Joh. Er. von Wolzheim trifft am 9. Juli, dem Geburtstag des Kaisers, zur Inauguration ein, welche am 14. Aug. Morgens um 7 Uhr beginnen soll: mit Anrufung Gottes spricht er über die Universität den Segenswunsch aus, dass nicht Wenigere, sondern immer Mehrere aus der Schule zu Strassburg wie aus dem trojanischen Pferde hervorgehen möchten, von denen man sagen könne, „sie dienen der gemeinen Wohlfahrt." Diese Feier wurde zu einem allgemeinen Feste der Stadt und der Umgegend. Am Sonntag vor dem 16. Aug. wurden in allen 7 Pfarreien Gottesdienste zur Vorbereitung der Introduktion der Universität gehalten und darinnen das I. Capitel Daniels ausgelegt, auch vor und nach solcher Predigt „stattliche Musiken gehalten." Am Dienstag zog man in feierlichem Zuge, in welchem das alte und neue Scepter, die Privilegien und Sigilla getragen wurden, zur Kirche, wo die Publikation des Aktenstückes statt fand. Viele hundert Personen von Basel, Tübingen, Heidelberg, Speyer und anderen Orten waren nach Strassburg gezogen, dem Feste beizuwohnen. Am andern Tage fand eine Promotion statt, und am Donnerstag auf dem hierzu im *Collegio* verordneten Theater „eine schöne *Tragico-Comödia* von Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten, dabei sich mehr als 10,000 Zuseher befunden, so dass auch das Volk auf dem grossen Plan und den aufgeschlagenen Staketen nicht sitzen können, sondern im Collegio oben allenthalben die Dächer durchbrachen." „Zu Eingang der Comödi hat sich, nachdem zuvorher etliche Trompeten tapffer erthönen lassen, auch Kesseltrommeln dabei geschlagen, erstlich der Rhein mit seinen drei Mägden, deren die eine der Ulstrom, die andere die Kintzig, die dritte die Preusch gewesen, präsentiret und den Zusehern angezeigt, dass diese Comödi Gott, dann dem Römischen Kaiser, Churfürsten von Mainz und Landgraf Ludwigen zu Hessen-Darmstadt zu Ehren gehalten werde. Hernach ist bei dieser Aktion denselben Tag sehr lustig zu sehen gewesen die Ertränknng der Israelitischen Kinder in Aegypten, der brennende Busch, die Verwandlung des Stabs Mosis in eine Schlange, die Verwandlung des Wassers in Blut, die Frösche, die Läuse, die Finsterniss, der Hagel und Ungewitter, die Wolkensäule und feurige Säule, wie auch das rothe Meer, durch welches die Kinder Israel trockenen Fusses durchgegangen, Pharao aber und seine Angehörigen, sammt Pferden und Anderem verschlucket werden." — Der Freitag endete die Comödie, und am folgenden Tage wurden in der juristischen und medicinischen Fakultät „etliche

Doktores wie auch eine namhafte Anzahl Magistri kreirt." — So wussten unsere starknervigen und weniger beschäftigten Vorfahren die Feierlichkeit und Freude des Festes durch eine ganze Woche zu erstrecken, die wir in wenige Stunden zusammendrängen. Ueber die inneren Verhältnisse der Universität in der Zeit der allmählichen Gründung heben wir kurz Folgendes hervor: Zum Rektor wurde nach der Entlassung Sturm's (in Folge des Streites mit Pappus) Melchior Junius gewählt. Der Schulconvent wählte den Vorstand der Schule, der Magistrat hatte ihn zu bestätigen und übertrug ihm sein Amt auf unbestimmte Zeit. Allmählich wurde ein halbjähriger Wechsel zwischen den Fakultäten eingeführt. Besonders bei den dramatischen Aufführungen trat die Schule in die Oeffentlichkeit hervor. Heidnisches und Christliches in weiser Mischung kam zum Vorschein. So wird 1583 eine Comödie des Plautus aufgeführt. Vor dem Beginne begrüssen die 9 Musen die Stadt, dann die Charitinnen jeden der 3 Scholarchen, worauf der ganze Chor einen Hymnus „*ad Christum salvatorem*" vorträgt. — Das Jubeljahr der Reformation gibt der Universität Anlass zu einer grossen Feier mit Redeakten und Disputationen. Die Zahl der Studirenden der Universität betrug 200, bald mehr, bald weniger, darunter auffallend viele vom Adel. Alle Länder Europas stellten ihr Contingent. Zu den Studenten kamen aber dann noch viele Ephori, Hofmeister, Lehrer, welche die Fürsten und Herren mitbrachten, und zahlreiche Dienerschaften. Die Eltern schickten ihre Söhne der hier herrschenden Disciplin halber gern nach Strassburg. Vielleicht war die Disciplin hier besser als anderwärts, weil die Universität keinen abgesonderten Gerichtstand hatte, und weil der Magistrat, der die Zucht handhabte, weniger Rücksichten zu üben brauchte, als das *corpus academicum*; aber dieselben Auswüchse, die anderwärts die hohen Schulen verunstalteten, werden auch hier gefunden. Die Zeit, die Sitten der Bürgerschaft, der Jäger und der Landsknechte, wirkten mächtiger als die Edikte der Scholarchen. Der „fahrende Schüler" war nicht vollständig zu bewältigen. Zu jener Zeit der Umwälzung der Meinungen gab es eine Unsumme von Catilinarischen Existenzen, die sich auf die Universitäten warfen, und theils wirkliches theils erdichtetes Unglück als Mittel des Fortkommens benutzten. („Dieweil unter dem Schein der Studiosorum ausgelassene Münche, fahrende Schüler und ander dergleichen geschmeiss herumter in der Stadt vagieren. Daneben ..... als der Religion wegen vertrieben, mit allerhandt Scartecken und wunderlichen erdichteten schreiben und briefen betriegen. Edikt von 1599.") Die Unsitte der Deposition und das Uebel des Pennalismus oder das Nationalitätswesen herrschten auch hier, wie aus vielen Edikten und Protokollen hervorgeht. Die Kleider erfordern immer neue Verfügungen. Sturm verzweifelt fast, dass der Missbrauch abgestellt werden könne. „Sie bringens von den Eltern mit, ich weiss nicht, was sie thun;" aber das müsste nach seiner Meinung durch ein Mandat der Obrigkeit befohlen werden, dass den Schneidern „ein gewisses mas forgeschrieben würde, damit sie keine schäntliche unziemlich lange Hosen mehr machen dürften." (Vgl. Moll: Sitten und Betragen der Tübinger Studierenden," wo es in einem Herzogl. Rescripte von 1547 heisst: Ferner befiehlt der Herzog, dass die Gesetze hinsichtlich der Kleidung der Studierenden besser gehalten werden, „weil es offenbar und landeskundig ist, dass man an Kleidungen wissen mege, welcher ein Student, Landsknecht oder Handwerkergesell sei;" verboten sind alle aufgeschnittenen, geschlitzten und gesticken Kleider, Pluderhosen und solche Beinkleider, „welche mit gesuchter Neuerung geschlitzt und überdies den Henkersknechten nachgeahmt seien.") In dem Abschnitte: „Die Universität" heisst es: „Der 30jährige Krieg kam Zucht und Sitten nicht zu Statten. Der Lebenslauf manches Studenten endete damals in einer der Schwadronen des tollen Mansfeld oder Johannes von Werth, deren Gebräuchen sie schon auf der Hochschule Ehre zu machen gesucht hatten. Die Deposition wurde bis zum Ende dieses Zeitraums fortgeübt. Unter der Herr-

schaft der sanfteren Sitten des 18. Jahrh. verliessen viele der jungen Leute bei Austritt aus der 2. Classe lieber die Anstalt, als dass sie sich der seltsamen Ceremonie untergeordnet hätten. Gegen das Pennalwesen verband sich selbst die Gesammtheit der protestantischen Reichsstände. Unablässig wird das Gebot wiederholt, dass die Studenten Mäntel tragen sollten. Die Studenten liebten es, bei hereinbrechender Dämmerung sich des lästigen Kleidungsstückes zu entledigen. Wurden sie von den Schuldienern getroffen, so hatten sie verschiedene Ausreden: sie seien zur Abreise, zum Reiten gerüstet; etliche gingen in ihrer Kühnheit so weit, einen Spazierstock oder selbst nur ein Stöckchen für einen genügenden Ersatz des Mantels zu halten, ja selbst dieses abzulegen und zu Hause zurückzulassen um in die Vorlesungen und Kirchen, „auf Hochzeiten und Leichen“ zu gehen. Das Mandat gegen das Borgen von Studenten wird immer erneuert: Die Bürger sollen Alle angeben, welche Studirens halber in Wohnung und Kost sich befinden, nie mehr als 12 auf einmal zur Kost annehmen, und des Abends nach gelittener (geläuteter) Nachtglocke Keinen derselben ohne erhebliche Ursachen auf die Gasse lassen, sondern ihre Hauser wohl verschlossen und bewahrt haben, damit dem nachtlichen umbschweiffen, grassiren, jauchzen, schreien, johlen, aufspielen, balgen und raufhändeln auch sonstigen bürgerlichen zusammenkünften und schädlichen unfügen so viel möglich gesteuert werde.“ Sechzig Jahre von Gründung der vollständigen Universität gingen ohne ein bedeutendes Ereigniss für dieselbe vorüber. Die feste Stadt litt unter den Stürmen des dreissigjährigen Krieges verhältnissmässig weniger als andere. Im Dezember 1632 beging die Universität den Tod Gustav Adolfs mit einem Trauerakte; das hundertjährige Jubiläum der Universität wurde am 1. Mai 1667 gefeiert. Mit dem Westphälischen Frieden gab das unmächtige Reich die Stadt Strassburg an Frankreich preis; die Juristen der Reunionskammer und die Soldaten Louvois' führten nur aus, was die französischen Diplomaten im Jahre 1648 schon in die Worte des Vertrags gelegt hatten. Am 29. Septbr. 1681 kamen Abgesandte der Stadt auch zum Rektor und den Professoren der Universität, um sie zu ermahnen, zu bedenken, was unter den kritischen Umständen des Tages zu geschehen habe. Es gab für die vom Reiche längst verlassene Stadt nur Eines — die Unterwerfung. Der 4. Artikel der Capitulationsurkunde sicherte zu, dass der König die Universität in dem Stande, wie sie sich gegenwärtig befinde, belassen werde. Sie verblieb deutsch und protestantisch, lebte und arbeitete fort und ergänzte sich wie bisher, in der ersten Zeit fast vollkommen unberührt von der politischen Umwälzung, die der kleine Staat erfahren hatte. Durch den Geist kluger Initiative, der das gemeine Wesen Strassburgs immer auszeichnete, durch glückliche Berufungen und Einrichtungen, besonders im Gebiete derjenigen Wissenschaften, die damals emporkamen und einen modernen exakten Charakter trugen, der Geschichte, der Staatswissenschaften, der Medizin gelang es trotz Allem, der Universität ihren Namen zu sichern, ja ihr sogar für die Bildung des ganzen Jahrhunderts eine ungewöhnliche Bedeutung zu geben. Im J. 1768 gründete die Universität die erste theoretische und praktische Schule für Geburtshülfe, aus der die berühmtesten Accoucheure Deutschlands, Hollands, der Schweiz und des Nordens hervorgingen. Ferner hatte Strassburg schon im 18. Jahrh. eine Gebäranstalt, einen botanischen Garten, ein Cabinet für Naturgeschichte, reiche Büchersammlunger, sowie eine Reitschule aufzuweisen. Im Jahre 1773 wurde dort eine Sternwarte und 1780 wurde in förmlicher Weise ein Lehrstuhl für Staatsrecht errichtet. Joh. Dan. Schöpflin, der Historiker, und Christoph Wilh. Koch, der Staatsrechtslehrer, sind es vor Allen, die man nennt, wenn man von dem Glanze der Strassburger Schule des 18. Jahrh. spricht. War Schöpflin auf dem rechten Rheinufer im Badischen geboren, ein Adoptivkind des Elsasses, so war Koch aus Strassburg einer der Sterne erster Grösse, den die Elsässer mit Stolz als den Ihrigen bezeichnen dürfen. Aus der Stadtbibliothek Strassburgs wurde er auf den Lehrstuhl der Staatswissenschaft berufen.

Von dem Jahre 1740 an drang französische Sprache und Sitte in die bisher ausschliesslich deutsche Stadt, von den Salons und Büreaus in die Kreise der Bürger, und zugleich begann die katholische Einwohnerschaft sich mehr zusammen zu fassen und in ihrer Bedeutung zu fühlen. Das Jahr 1770 wird uns als dasjenige bezeichnet, in dem sich der Sieg allmählich auf die französische Seite zu neigen begann. In dieser Uebergangszeit bis 1789 fängt man in Paris an, sich ernstlich mit der Universität in Strassburg zu bebeschäftigen. Die Errichtung einer königlichen Akademie der Wissenschaften und schönen Künste, welche man im Jahre 1768 von Paris aus ins Auge fasste, hatte neben der Pflege von Gebieten, welche auf der Universität weniger berücksichtigt wurden, auch offenbar den Zweck, das Uebergewicht der Universität zu mindern, diese aber erkannte mit dem feinen Gefühle des Erhaltungstriebes, welche Tendenzen sich hinter dieser intensiven Beschäftigung verbargen. Sie berief sich auf ihre Rechte und Privilegien; sie könne verlangen, dass sie als eine „deutsche und protestantische angesehen werde, und stehe mit den französischen Universitäten in keiner Konfraternität." Daher es als „ein grosses politisches Versehen und eine der Zierde und dem bisherigen Ruhm der hiesigen Universität, wie auch dem *bono publico* höchst nachtheilige Sache anzusehen wäre, wenn entweder durch Verordnungen der Obern oder das Beginnen der Lehrer die bisher beachtete Methode zu lehren, welche aller Orten Beifall gefunden, und ihre nothwendigen Früchte hervorgebracht hat, nach und nach sollte verändert und nach dem Geschmack der französischen Universität sollte eingerichtet werden."

Seit dem Jahre 1751 tauchte die Frage der s. g. Alternative (Zulassung auch der Katholiken zu den Aemtern und Würden der Universität) wieder auf, und ihr Erscheinen entfesselte den confessionellen Schaden aufs neue. Die „Alternative" selbst zwar, deren Ausdehnung auf die Universität ein direkter Bruch der Capitulation gewesen wäre, kam nie zur Einführung, aber in indirekter Weise geschah den Privilegien mancher Abbruch. Das Jesuiten-Collegium in Molsheim wurde nach Strassburg verlegt, und aus ihm und dem bischöflichen Seminar eine „Akademie" geschaffen, die nachmals in den Jahrzehnden vor der Revolution eine bedeutende Rivalin der älteren (protestantischen) Schule wurde. Es kam noch zu weiteren Kämpfen, Zwistigkeiten und Schädigungen, die sich für die deutsch-protestantische Universität aus der Annexion ergaben, und wir müssen in einem zusammenfassenden Rückblicke sagen: Das Merkwürdige, ja Einzigartige an ihr ist und bleibt, dass während meist ein grösserer Staat, oder die Vereinigung kleinerer Staaten die Gründung einer hohen Schule unternimmt, und diese durch Berufungen aus allen Ländern im Stand erhält, die Stadt Strassburg, und in dieser wiederum nur ein Theil der Familien, aus sich selbst die Anstalt ergänzt, ihre fortwährende Berühmtheit sichert, und sie einige Jahrzehnde hindurch selbst an die Spitze der Hochschulen des alten deutschen Reiches stellt. In der Zeit der Vorbereitung und Gründung der Akademie und während des Bestehens derselben, von 1538—1621 zählt man unter den ungefähr 112 Professoren 36 Strassburger; 8 sind Elsässer, 37 Deutsche, 18 Ausländer, 13 ungenannter Abstammung; in der Zeit von 1621 bis zur Revolution finden wir 105 Kinder Strassburgs unter der Gesammtzahl der 129 Professoren, und zwar unter den 30 Theologen 21 Strassburger, unter 26 Juristen 18 Strassburger, unter den 22 Medicinern 21 Strassburger, unter den 11 Professoren der Beredtsamkeit 8 Strassburger, unter den 11 Lehrern der Logik und Metaphysik 9 Strassburger, während Mathematik und Physik jene durch 8, diese durch 9 Professoren von Strassburg allein vertreten waren. Die Schüler machten den Lehrern Ehre. Die meisten der späteren Zierden der Hochschule wuchsen, wie das aus dem Vorigen hervorgeht, an ihr selbst herauf. Aus dem 17. Jahrh. erinnern wir an Ph. Jak. Spener, den berühmten Theologen. Schöpflin (s. oben) ist hier gebildet. Göthe empfing die

wirksamsten Anregungen für das Leben daselbst. Die Stadt, in der Mitte Europas, an der grossen Verkehrsstrasse zwischen Deutschland, Frankreich, dem Niederrhein und der Schweiz mit Italien gelegen, war ein natürlicher Sammelpunkt der Fremden. Dazu kam die Milde des Klima's, die Schönheit des Landes, die reichsstädtische, selbstbewusste und liebenswürdige Art der Bevölkerung: dies Alles führte neben der Berühmtheit der Lehrer die Studirenden aus allen Ländern herbei. Insbesondere auf Söhne reicher und vornehmer Familien übte sie ihre Anziehungskraft aus. Schon unter Sturm war die Schule s. z. s. eine Ritter-Akademie; in der *Matricula serenissimorum et illustrissimorum* vermissen wir fast keine der adligen Familien des weiland deutschen Reiches; auch ein *liber baco de Roggenbach* findet sich darunter. Bei allen diesen Vorzügen ist die lebhafte Anregung, die aus dem Aufeinanderwirken der beiden Nationalitäten entsprang, nicht zu verkennen; aber diese Berührung war bei einer so exclusiven Corporation, wie es die deutsche und protestantische Universität Strassburg war, zu gering, um daraus den Aufschwung zu erklären, den die Universität im 18. Jahrhundert nahm, wie dies Cheruel, der letzte Rektor der französischen Akademie in Strassburg, im Jahre 1866 in einer Rede versucht hat. Dem offiziellen Frankreich, seiner Regierung, seinen Prätoren verdankt die Universität Strassburg nichts als Eingriffe, Hemmnisse und Beraubungen. Selbst Cheruel geht über diesen Punkt mit beredtem Schweigen hinweg.

In der Zeit der Revolution warfen sich die Elsässer und die alten Familien von Strassburg anfangs mit Allemannscher Zähigkeit dem Strom der Revolution entgegen. In der Begeisterung der Nacht des 4. Aug. 1789 bewahrten die Abgeordneten Strassburgs eine kühle Besonnenheit; die Stadt Strassburg wünschte ihre von dem Regimente der Provinz abgesonderte Verfassung beizubehalten. Ein Jahr später war dieser Wunsch, in dem auch die Erhaltung der Universität eingeschlossen war, schon als reaktionär erklärt, und ein vergebliches Beginnen war es, wenn Rektor und Senat durch den geflissentlichen Ausdruck der Begeisterung für die politischen Errungenschaften die Hochschule zu erhalten suchten. Die Ereignisse hatten ihr ohnediess einen fast tödtlichen Stoss versetzt. Von 1788—1790 verlassen die meisten Studirenden Strassburg: die Zahl derselben sinkt von 182 auf 83. Die grösste Gefahr für jetzt und später, welche in dem Gesetze über den Verkauf der Nationalgüter lag, wurde glücklich durch ein Dekret der Versammlung von Versailles vom 1. Dezbr. 1790 beseitigt, die Güter der Protestanten im Elsass wurden von dem Verkaufe ausgenommen, und eine allgemeine Verfügung vom 26. Sept. 1791 bestimmte, dass alle dem Unterricht und der Erziehung gewidmeten Anstalten in der nämlichen Weise wie bisher fortbestehen sollten. Freilich waren durch das Gesetz über die Abschaffung aller Privilegien der einzelnen Kulte auch die Privilegien der Universität getroffen, und in Versailles, wie in Strassburg selbst, verbreitete sich eine äusserst abschätzige Meinung über die Lehreinrichtungen der alten Zeit. Aus der Haltung der Elsässischen Provinzialstände und der Abgeordneten zur Nationalversammlung hatte man erkannt, dass der Geist dieser Provinzen der hastigen Nivellirungsarbeit der französischen Theoretiker widerspreche. Man wusste an der Seine auch, dass die Universität vorzugsweise die Pflegerin dieses Geistes sei, und so vereinigte sich mit der Abneigung gegen jede Art von Privilegien die Tendenz, die Strassburgischen Schulen französisch zu machen; ein National-Lyceum sollte an die Stelle der städtischen Universtät treten. Die Professoren merkten nicht, welch' unversöhnlichem nationalen Gesetze sie sich hier gegenüber befanden. Mit treuherziger Naivität hoben sie in ihren Berichten und Denkschriften gerade den unterscheidenden deutschen Charakter der Hochschule hervor, den man jenseits der Vogesen hasste und der Vernichtung bestimmt hatte. Einer derselben hebt in einem besonderen Gutachten hervor, dass diese Universität ihre Bedeutung verliere, wenn sie ihren unterscheiden-

den Charakter verliere; ja, er wagt selbst zu sagen, was sie seyn müsse: „eine deutsche Universität liegend an der Gränze Frankreichs, bestimmt durch ihre Lage zu einem Sammelpunkt wissenschaftlicher Schätze der beiden erleuchteten Nationen.“ Das Alles brachte in Paris die entgegengesetzte Wirkung hervor. Am 6. Mai 1792 berufen sich die Administratoren von S. Thomas auf das Dekret der Assemblée vom 17. Aug. 1790, das den Gliedern der Augsb. Confession ihrer Pfarrer und Lehrer Besoldung garantirt, und auf das oben genannte Dekret vom 1. Dezember desselben Jahres. Auf die Vorstellungen Kochs, dass die fremden Studirenden nicht mehr kommen würden, dass sie die Grade nicht mehr erwerben könnten, gibt man die Antwort, die vom Hohne nicht weit entfernt ist: „sie könnten sich die Grade vom Lyceum holen.“ — Ja, selbst die Zutheilung dieser Anstalt stand in Frage; Nancy bewarb sich darum; im August ward sie zwar endgültig der Stadt Strassburg zugewiesen, aber damit war auch die Aufhebung der Universität im Princip entschieden. Die „zahme“ Revolution war unterdessen von der „wilden“ verschlungen worden. Man rief dem Volke zu: „Bürger, die Revolution ist in Strassburg noch nicht vollendet, es muss noch eine daselbst geschehen!“ — Der Convent sandte zur Durchführung dieses Gedankens im Jahre 1793 seine Kommissare: der Municipal-Rath wurde entsetzt, vorgeschrittene Jakobiner wurden an die Spitze der Stadt gestellt, der Terrorismus wurde organisirt. — Im Herbste drangen von der Weissenburger Linie her die Alliirten von Deutschland in's Elsass, und während sie Strassburg bedrohten, erschienen die Volksrepräsentanten St. Just und Lebas in der Stadt, den Moderantismus der Elsässer zu bekämpfen und durch die Propaganda die wahren Grundsätze der Revolution zu predigen. Nun folgt die lange düstere Schreckensperiode, die Bluttrauer der Vernunft, der Sitten, der Religion und der Wissenschaften. Noch ehe alle übrigen Geistlichen eingekerkert wurden, waren es schon die 3 Professoren der Theologie: Weber, Blessig und Haffner. Diese beiden letzteren hatten wenigstens den Trost, dasselbe Gefängniss zu theilen. — Zu den Theologen gesellten sich allmählich im Herbst 1793 und Anf. 1796: Koch, Braun, Reisseisen und Lorentz; Schweighäuser wurde verbannt und bald hier bald dort internirt, Oberlin mit den Gliedern der Departemental-Administration in die Gefängnisse von Metz abgeführt. Das war das Ende der alten Universität Strassburg. Die Gründe des Hasses zeigt uns in unverhüllter Weise ein Protokoll der öffentl. Sitzung des Gemeinderathes vom 10. Prairial des Jahres II. (29. Mai 1796), in welcher über die Universität und deren Einkünfte verhandelt wurde. Ein Mitglied sagte: „Welche Anstrengungen wir auch schon gemacht haben um den Partikulargeist eines Theiles der Bewohner dieser Commune, welche dem Reste Frankreichs fremd geblieben sind, zu zerstören: dennoch war es unmöglich, alle Missbräuche abzustellen, um welche sich die Föderalisten und Antirevolutionäre sammeln. Strassburg, seit zu kurzer Zeit mit Frankreich vereinigt, hat sich mehr betrachtet als beladen mit einem durch die Gewalt der Waffen auferlegten Joch, denn als integrirenden Bestandtheil eines Staats ...; es war mit Einem Worte ein aristokratisches Gemeinwesen, das mit Frankreich verbündet war, keineswegs aber einen Theil des Reiches bildete.“ Nach Aufzählung der antirevolutionären Menschen, welche dies Gemeinwesen noch beherberge, kommt die Reihe an ihre Privilegien und ihre Institute. Da ist vor Allem: „die Universität, die noch nicht nationalisirt ist, die der Stadt zu eigen gehört, die ihr durch die Verträge garantirt ist; sie ist es, die in den Augen der Republik das „erstaunliche Beispiel der Servilität und des Deutschthums in einem französischen und freien Lande“ bildet. Ich schlage Ihnen deshalb vor, zu beschliessen und zu erklären, dass wir alle Anstrengungen machen werden um die Hyder des Deutschthums und alle Einrichtungen, welche ihm noch sein Bestehen sichern, zu vernichten.“ Die Hyder des deutschen Wesens also war es, die erwürgt werden sollte, als man die Professoren ins

Gefängniss schickte und die Hörsäle schloss. Einzelne Trümmer der medicinischen Fakultät überdauerten jedoch die Revolutionskriege. Im Jahre 1803 wurde die protestantische Akademie, die eigentliche Erbin der alten Universität, eröffnet. Die Spezialschulen der Rechte und der Medizin wurden in Fakultäten umgewandelt. Die Pharmazieschule und das protestantische Seminar blieben, die *faculté des lettres* und die *faculté des sciences* traten hinzu. Die definitive Organisation dauerte bis zum J. 1810 und war vollständig erst dann abgeschlossen, als im Jahre 1818 mit den vorhandenen Professoren eine theol. Fakultät gegründet wurde. Die Frequenz der Akademie in den letzten Jahren ihres Bestehens sollen die Zahlen aus dem Jahre 1866 lehren. Damals waren in der theol. Fakultät 48, in der juristischen 117, in der medicinischen 511, in der Pharmazieschule 64, im Ganzen 740. Unter den Medicinern werden jedoch nach der Analogie anderer Jahre 300 Eleven der Schule für militärische Medicin abzuziehen seyn, welche nur im uneigentlichen Sinne zur medicin. Fakultät zu rechnen waren.

Ein Elsässer, der französisches und deutsches Universitätswesen in allen Einzelheiten kennt, fällt folgendes Urtheil über ersteres: „In der Centralisation der Verwaltung d. h. in dem unzählbaren Räderwerk, aus dem sich dieser unbeholfene und ermüdende Mechanismus zusammensetzt, in den Hindernissen jeder Art, die er dem ganzen Leben, jeder wissenschaftlichen und intellektuellen Regsamkeit bereitet, darinnen suche und finde man die Ursache dieser Verkümmerung, dieser Erschlaffung des höheren Unterrichts in Frankreich."

[Ei.]

5. F. Ranke (Pfarrer), Die grossen Jahre 1870 u. 1871, dem deutschen Volke und seiner Jugend in's Gedächtniss gerufen. 39 S. gr. 8.

6. Lampert, Kriegs- u. Siegs-Chronik 1870—1871. Für die Dank- und Denktage des deutschen Volkes erzählt. 40 S. gr. 8. (Beide: Nördlingen, Beck'sche Buchhdlg. 1873. Einzelpreis: je $2^1/_2$ Gr.)

Zwei verspätete Nachzügler der neusten Kriegsliteratur, mit denen hoffentlich diese Rubrik endlich einmal geschlossen seyn wird. Wenigstens wäre es nicht erfreulich, wenn „dem deutschen Volke und seiner Jugend" fortgehend keine andere Nahrung geboten werden sollte, als die nach dem bekannten Modekochbuche der vulgären Kriegshistoriker zubereitete. Die Methode der jetzt cursirenden Kriegsschriftstellerei ist eben so albern als verwerflich. Die ganze Kunst besteht darin, unermüdlich den Deutschen das Zeitwort „rühmen," den Franzosen das Verbum „lästern" durch alle Tempora und Modi vorzuconjugiren. Hat nun der junge oder alte deutsche Schüler das gründlich capirt, so lernt er schon von selbst beten: Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie diese Franzosen; er lernt auch schon von selbst singen: Es muss uns Gott genädig seyn und Sieg wider den „Erbfeind" geben; wir sind ja das fromme Volk im neuerstandenen „heiligen" Reiche deutscher Nation. Darum dürfen wir zu allen Zeiten, wir mögens noch so bunt treiben, unverzagt mit Arndt rufen: „Alldeutschland in Frankreich hinein!" Nämlich „Alldeutschland" ohne Oe-

sterreich! Und warum ohne Oesterreich? Nun, wegen des Jahres 1866. Und weil die vulgären Erzähler des jüngsten Kriegs mit Frankreich das J. 1866, das unselige Jahr des deutschen Bürgerkriegs und der befleckten Empfängniss aller Blut- und Feuer-Ereignisse von 1870 u. 71, mit grösster Leichtigkeit abfertigen, da sich doch ein göttliches *Mene, mene* niemals leichtfertig abweisen lässt, — so haben jene modernsten Kriegsgeschichten nur den Werth tauber Nüsse, ja wegen ihrer Menschenvergötterung den Gehalt der Stechäpfel und Tollkirschen. — Das Gesagte gilt nun auch von den beiden obigen Schriften. Beide sind zwar „auf Veranlassung der von dem Comité der Conferenz für innere Mission in Bayern gestellten Preisaufgabe entstanden," beide auch „wegen der geschichlichen Treue, sowie der nationalen und christlichen Gesinnung, die sich darin ausspricht", von den Preisrichtern als so tüchtig erkannt worden, dass ihre Veröffentlichung durch den Druck gewünscht wurde; beide sind von dem „Comité" rühmlich bevorwortet, ja die von Ranke, als „gekrönte Preisschrift," sogar „dazu bestimmt worden, an dem Gedenktage von der Kanzel vorgelesen zu werden." Aber dies alles macht die beiden Schriften nicht anders als sie wirklich sind. Ihre Mängel mögen von der politischen Modefrömmigkeit gering angeschlagen werden; wir denken anders davon. Auch Ranke und Lampert, wie so viele andere Tagesschriftsteller, schläfern das deutsche Volk in fleischliche Sicherheit ein, indem sie ihm seinen Zustand völlig oder beinahe völlig verheimlichen. Sie verschweigen, oder erwähnen ohne Kraft und Nachdruck: dass die von ihnen zahlreich angeführten Gottesworte lauter zweischneidige, bald hin- bald herüber hauende Schwerter sind, — dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt, — dass Gott nirgend den Franzosen für seinen „Erbfeind" und den Deutschen für seinen Erbfreund erklärt hat, — dass schon das Jahr 1871 sehr wenig und die Jahre 1872 und 73 gar nichts von deutscher Dankbarkeit für Gottes grosse Hülfe und Wohlthat zu melden haben, — dass vielmehr im J. 1873 das voltaire'sche *écrasez l'infame* in Deutschland offener als jemals und offener als in Frankreich erschollen ist. Wohlan, wenn das alles verschwiegen oder doch nur leisetreterisch berührt werden darf, so berichte man uns wenigstens: wem hat Gott im J. 1873 die Fragen vorgelegt, die *Deut.* 32, 6 verzeichnet stehen? wem gilt insbesondere die erste jener Fragen? den Franzosen oder den Deutschen? Wer heute unserm Volke von den Jahren 1871 und 72 vorpredigen will, der nehme doch ja Luc. 13, 2—5 zum Text, und Matth. 7, 3—5 zum Thema, und sage seinen Zuhörern zum Schluss nicht ohne weiteres, wie Lampert:

„O Volk, deinen Feinden wird's fehlen, aber du wirst auf ihrer Höhe einhergehen!" Mit nichten! Gott hat den Deutschen so wenig als ihren Feinden eine ewige Straflosigkeit garantirt. Darüber wenigstens ist auch Ranke nicht im Unklaren; darum ermahnt er schlüsslich unser Volk doch noch zum Kampfe gegen „den innern Feind." Anders ist auch für uns kein Heil zu hoffen; „denn ewig wahr bleibt, was Salomo als die Summe seiner Regentenweisheit ausspricht: Gerechtigkeit erhöhet ein Volk; aber die Sünde ist der Leute Verderben." [Str.]

7. *Dr.* Ferdinand Weber (evang. luth. Pfarrer in Neuendettelsau), Reiseerinnerungen aus Russland. Mit einer linguist. Beilage aus der russisch-jüdischen Jargon-Literatur. Leipzig (J. Naumann). 1873. 264 S. 1 Thlr. 10 Gr.

Der verehrte Hr. Verfasser, der eben jetzt Spiessruthen durch die Zeitungen laufen muss, hat Russland im Frühjahr 1872 zu eigener Belehrung und im Interesse der inneren Mission bereist, und wenn sein Aufenthalt daselbst auch nur 2 Monate gewährt, so hat er doch in dieser kurzen Zeit innerhalb des immensen Raumes zwischen dem schwarzen Meere und der Ostsee viel gesehen und viel gehört. Allerdings gibt er uns in diesen „Reiserinnerungen" nicht blos Selbsterlebtes; an 50 Seiten z. B enthalten Auszüge aus Berichten der russischen Bibelgesellschaft, und wiederum über 50 Seiten bringen in der deutschen und in der Landessprache ein Kapitel aus dem „polnischen Jungel"; bedeutende Kürzungen würden hier dem Buche schwerlich zum Nachtheil gereicht haben; indess auch in dieser Gestalt nehmen wir die Gabe des Hrn. Vfrs. mit Dank an.

Auf dreierlei besonders sind die Beobachtungen desselben gerichtet gewesen: 1) auf die religiösen Stimmungen im russischen Judenthum, 2) auf das Thun und Treiben der russ. „orthodoxen" Kirche und 3) auf das evangel. Leben und Streben in den südrussischen Colonieen, wie in Petersburg und den Ostseeprovinzen. Sowol aus dem Erfreulichen und Hoffnungerweckenden, als aus den tiefen Nothständen im russ. Reiche, wovon der Verf. uns Mittheilungen macht, erkennen wir sein warmes Herz auch für fremde religiöse und kirchliche Erscheinungen. Doch hören wir ihn selber in der Kürze! „Man stelle sich die russischen Juden nicht vor wie unsere modernisirten deutschen Israeliten. Wie in ihrer Religion, so haben sie sich auch in ihrer äusseren Erscheinung ihr fremdartiges Gepräge bewahrt. Alle tragen einen kaftanartigen Ueberrock, der meist bis an die Knöchel reicht. Das Angesicht wird vom Scheermesser nicht berührt und hat den Schmuck des

vollen Bartes, sowie der Peoth d. h. der Löckchen, welche vom Vorderhaar in's Angesicht hereingehen. Der Körperwuchs ist fast durchweg ein stattlicher. So ist die Erscheinung der Männer im ganzen eine edle, während von den Frauen dasselbe gilt, wie von den orientalischen im allgemeinen, dass ihre Schönheit frühe verblüht. Mit dieser stattlichen äusseren Erscheinung contrastirt allerdings der Zustand der Kleidung, der diese Juden als ein fahrendes Volk charakterisirt. Die Kleidung starrt in ihren unteren Partieen von Schmutz; Risse, Löcher und herabhangende Lumpen werden mit grossem Gleichmuth von ihnen ertragen." — . Im J. 1869 sind 472 Juden in die russische Staatskirche aufgenommen worden. Auch unserer Kirche ist die Mission unter Israel in Russland nicht zur Unmöglichkeit gemacht. „Die Juden in Deutschland sind zum allergrössten Theil religiös ganz gleichgültig, daher hat hier die Mission im ganzen äusserst wenig Boden, und die Arbeit ist, auf die Gegenwart gesehen, eine fast fruchtlose. Dies ist unter der russischen Judenschaft nicht der Fall." „Die russ. Juden dürfen sich bei den luther. Pastoren zum Unterricht und zur Taufe melden, und wenn sie vom Propst geprüft worden sind und der Minister des Innern auf eingereichten pfarramtlichen Bericht hin den Befehl zur Taufe ertheilt hat, so wird die Taufe, und zwar gesetzmässig immer vor versammelter Gemeinde in einer Stadtkirche, anstandslos vollzogen." In Kischinew sind, ohne dass man auf Proselytenmacherei ausgegangen wäre, allein in dem J. 1868 12 Juden durch die heil. Taufe in die luther. Kirche aufgenommen worden. Unser Interesse wird sich aber hauptsächlich dem in der russ. Monarchie conservirten Judenthum zuzuwenden haben, weil, während es sich in Preussen und Oestreich durch den Zutritt einer civilisatorischen Atmosphäre wenigstens in der Peripherie schon mehr und mehr zersetzt hat, dasselbe in Russland bis in die neueste Zeit vom Russenthum kaum berührt worden ist und in der Hauptsache sich völlig conservirt hat. „Das polnisch-russ. Judenthum hat seine eigenthümlichen Gliederungen, es gibt einen niederen, mittleren und höheren Stand. Aber das unterscheidende Merkmal ist nicht der Besitz, wenigstens nicht allein, sondern der Grad der Gesetzeskunde und der Ruf eines untadeligen gesetzlichen Wandels. Der Adel liegt in den Augen dieser Juden in dem eigenen Besitz dieser Eigenschaften oder in der Abstammung von solchen, welche dieselben zu ihrer Zeit besassen. Auch Reichthum schützt den Gesetzes-Unkundigen und Verächter der Religion nicht vor der stillen und lauten Verachtung seiner Volksgenossen; er gehört dem Pöbel an." „So sehr die Juden dem Mammonsdienste ergeben sind, so wenig kann

man sagen, dass der Mammon ihr höchstes und letztes Ziel ist. Er hat für sie Werth, weil er ihnen ein Mittel ist, dadurch vor Gott Verdienst und in ihrem Volk eine höhere Stellung zu erlangen. Die Wohlhabenden sind ausserordentlich thätig in Werken der Barmherzigkeit." — „Ihr Familienleben trägt einen strengen Charakter, das Familienhaupt geniesst patriarchalisches Ansehen; die Jungen schweigen in Gegenwart der Alten, sie werden dem Befehl der Alten nicht widersprechen. Die Kindesliebe ordnet der russisch-polnische Jude übrigens der Liebe zu seiner väterlichen Religion weit unter. Wenn sein Sohn zum Christenthum übergeht, so trauert er um ihn wie um einen Todten 7 Tage lang, dann aber erkennt er ihn nicht mehr als seinen Sohn, nimmt ihn nicht mehr in sein Haus auf und gibt ihm keinem Theil an seinem Erbe." — Ihre strenge Gesetzlichkeit in Erfüllung der Sabbathsgesetze wird berührt. Von Freitag Nachmittag an ziehen sie sich nach Hause zurück. Der Jude raucht gern, aber um kein Feuer anzuzünden, versagt er sich's vom Freitag Abend bis zum Ausgang des Sabbaths. „Ein alter Jude von ächt talmudischer Gesinnung entschloss sich mit schwerem Herzen, am Sabbath auf der Eisenbahn zu fahren. Aber um sein wimmerndes Gewissen zur Ruhe zu bringen, brachte er einen Kübel Wasser mit herein, steckte die nackten Füsse in denselben, und in dieser Situation wollte er die ganze Fahrt machen. Die andern Reisenden finden das unanständig und rufen den Conducteur zur Abhülfe herbei. Da aber bittet der Jude inständig, man möge ihn so lassen, er müsse heute wider das Gesetz reisen; nun sei es aber erlaubt, am Sabbath auf dem Wasser zu fahren; indem er nun die Füsse in's Wasser halte, fahre er gleichsam auf der See und sei für den Bruch des Sabbathsgesetzes entschuldigt. Man liess ihn nun gewähren." Der Verf. schliesst diesen interessanten Abschnitt: „Mag es seyn, dass sich auch vom russischen Judenthum einzelne Elemente abbröckeln und wie im Westen der materialistischen Zeitrichtung verfallen. Aber das Volk als Ganzes ist hier zu compact, seine Traditionen sind zu fest gewurzelt, als dass es dem modernen Zeitgeiste sich assimiliren sollte. Wenn irgendwo, so wird das Judenthum im russischen Reiche seine geschichtliche Eigenart bewahren, und sollte die Judenmission irgendwo noch Arbeit im Grossen haben, so hat sie sicherlich ihr Arbeitsfeld hier zu suchen."

Ueber die russische orthodoxe Kirche, die Hr. Pfr. Weber besonders in Kiew und Moskau beobachtet, vermag derselbe nur das über sie bereits feststehende Urtheil zu bestätigen. „Man kann sagen, dass das Bildungsbedürfniss auch in der

russ. Kirche anerkannt wird und dass man seit einiger Zeit ernstlich Hand anlegt, es zu befriedigen. Viel steht noch auf dem Papier, der ältere Clerus ist vielfach noch ungebildet und roh, trunksüchtig, gewinnsüchtig bis zum Feilschen über den Betrag der Stolgebühren, unfähig zur Lehre und Predigt, nur befähigt zum Vollzug der Liturgie und der sacramentlichen Handlungen, in Missachtung bei'm Volk, sobald er das Priestergewand ablegt.“ Neben der Heiligenverehrung sind die Fasten das wichtigste Stück russischer Frömmigkeit. Die Predigt kommt nicht zu ihrem Rechte. In Moskau bekommt der Verf. ausnahmsweise eine solche zu hören; es war an einem sogen. Kronsfeiertage, dem auf dem 4. April fallenden Gedächtnisstag der Errettung des Kaisers. „Sie bestand in der Vorlesung einer polemischen Abhandlung gegen den Materialismus, indem der Vortragende, ein höherer Geistlicher, der als bester geistlicher Redner Moskau's gilt, das Attentat auf den Kaiser, dessen Abwendung man heute feierte, auf die materialistische Geistesrichtung zurückführte. Nur die Allernächststehenden hörten dem Redner zu, die übrigen Herren traten zu Gruppen zusammen und unterhielten sich laut und ohne Scheu über Dinge, welche des Gotteshauses nicht sehr würdig waren.“ Jeder Priester, der predigen will, muss sein Concept dem Propst zuvor zur Censur vorlegen. Der russische Cultus ist Liturgie, die Predigt ist nur eine seltene bedeutungslose Zugabe. Die Bilder haben das Wort verdrängt. Eigens zu jener Feier hatte das kaiserliche Haus den Prinzen von Oldenburg die 86 deutschen Meilen von Petersburg nach Moskau gesendet. — Dabei erkennt übrigens der Hr. Verf., namentlich unserm deutschen Vaterlande gegenüber vollkommen an, wie vor allem in Moskau, überhaupt aber im ganzen russ. Reiche die Kirche noch als eine Macht dasteht, wie sie das Volksleben beherrscht und Frömmigkeit zur Volkssitte gehört. „Wenn man durch die Strassen von Moskau geht, so wird dieser Eindruck auf Schritt und Tritt lebendig. Man geht nicht 100 Schritte, ohne wieder vor einem Tempel zu stehen; an allen Ecken und Enden Heiligen- oder Muttergottesbilder. Die Russen nehmen vor jedem Bilde den Hut ab, verneigen und bekreuzen sich, so dass die Strasse nicht weniger Stätte des Heiligendienstes ist als der Tempel.“ In den Wartesälen auf den Bahnhöfen finden sich verschiedene Büchsen für kirchliche Zwecke aufgehängt, und nirgends fehlt das Muttergottesbild mit dem Lämpchen davor. „Ich entsinne mich nicht, in einem deutschen Wartesaal ein religiöses Bild gefunden zu haben. “(Ref. hat in nächster Nähe seines hannov. Wohnorts einen Bahnhof, in dessen Wartesaal III. und IV. Kl. ein Bild aus dem Leben

Salomo's sich findet; aber freilich hat schon Mancher selbst darüber die Nase gerümpft, und im Wartesaal I. und. II. Kl. sind nur die Helden des Tages zu sehen). In Pskow befindet sich Hr. Pfr. Weber am Osterfest in der Bahnhofs-Restauration. Er erwähnt da Folgendes: „Bürger, welche in der Restauration des Bahnhofes sich trafen, begrüssten sich öffentlich vor vielen Zeugen mit dem bekannten Ostergruss: Der Herr ist auferstanden, Er ist wahrhaftig auferstanden, — umarmten und küssten sich 3 Mal und das Alles in jener lebhaften und graciösen Weise, die dem Russen angeboren ist. Würden wol deutsche Bourgeois an öffentlichem Orte mit dem Ostergrusse grüssen? Das öffentliche Leben in Russland steht unter der Macht der Religion und Kirche: wenn doch die Form je mehr und mehr von Geist und Leben aus dem Worte Gottes erfüllet würde! Welch' ein Feld geistlicher Wirksamkeit dieses russische Volk, — wenn es einmal lesen lernte und von einem neugebildeten und geistlich geweckten Clerus mit dem Worte Gottes und seinen Kräften befruchtet würde!" — Auch das mag nicht unerwähnt bleiben, dass der Verein für Bibelverbreitung seitens der Eisenbahngesellschaften und der Wolga-Don'schen Dampfschiffahrts-Gesellschaft durch Gewährung von Freibilleten und die Gestattung des Verkaufs heiliger Schriften in den Waggons sehr liberale Unterstützung gefunden hat und in einer Stadt S. der Polizeimeister und der Vice-Gouverneur die Ankunft eines Bibelcolporteurs in den Zeitungen bekannt machen und ausserdem 100 Exemplare der Bekanntmachung unentgeltlich drucken liessen. Und im Staate der Intelligenz? der Gottesfurcht und frommen Sitte?

Gern hören wir den Verf. auch über unsere lutherische Kirche im russischen Reiche. Sie wird in Petersburg durch 5 Parochieen, die sämmtlich geräumige Kirchen haben, repräsentirt, und überall in Russland ist unsere Kirche eine Mutter der Schulen geworden. „Nach Verhältniss der Seelenzahl ist der Kirchenbesuch in P. ein unendlich besserer als in den deutschen Gross-Städten. Es mag dies theilweise darin begründet seyn, dass dort von Leuten von öffentlicher Stellung, welcher Confession sie auch angehören, eine kirchliche Haltung gefordert wird, wie man denn von öffentlich Bediensteten und Militärpersonen den Nachweis verlangt, dass sie wenigstens 1 Mal im Jahre zum Abendmahl gehen. Ein zweiter nicht minder wichtiger Grund der grösseren Kirchlichkeit mag darin liegen, dass die luther. Kirche in Russland von Anfang an der Mittel- und Sammelpunkt der Deutschen war. Der Russe nennt die luther. Kirche deutsche Kirche. Hier

singt und betet man in der Muttersprache, hier geht deutsche Predigt und deutscher Unterricht im Schwange. Die Kirche ist die Bewahrerin der deutschen Sprache, des deutschen Geistes, der heimathlichen Erinnerungen. Endlich dürfen wir nicht vergessen, dass Petersburg eine grosse Zahl von begabten Predigern besitzt, von Männern, die in rühriger Thatkraft sich ihrer Gemeinden und ihrer Bedürfnisse im Grossen und Einzelnen treulich annehmen." Auch in Moskau ist unsere Kirche in mehreren Gemeinden vertreten, Moskau ist zugleich Sitz eines lutherischen General-Superintendenten; unter den Höhen, auf welchen Kiew erbaut ist, heisst eine — der lutherische Berg, hier steht eine lutherische Kirche und eine stattliche Schule. — Hören wir noch, was der werthe Verf. im Allgemeinen von den Ostseeprovinzen urtheilt: „Den Eindruck hat man, wenn man die Ostseeprovinzen durchzieht, dass das deutsche Wesen, wo es seine innere geistige und sittliche Kraft entfaltet, unüberwindlich ist, und das Russenthum in das innere Heiligthum eines solchen deutsch-evangelischen Lebens und Wesens nicht eingedrungen ist. Möge darum der Kampf, der hier dem Deutschthum beschieden, ein rein geistiger und sittlicher bleiben und nur mit Waffen dieser Art geführt werden! Die grosse äussere Politik muss ihm fern bleiben. Daran hat auch die jüngste Vergangenheit Nichts geändert. Würde es einmal anders — denn durch viele Kreise in den Ostseeprovinzen zieht sich ein elegischer Ton, und der Glanz, mit dem der deutsche Name sich in den Jahren 1870 und 71 umgeben, hat das Gefühl des Schmerzes nur noch gesteigert —, wer weiss, wie manche schmerzliche Enttäuschung man in positiv christlichen, besonders in luther.-kirchlich gesinnten Kreisen erleben würde! Das preuss.-Regime in den neuen Reichslanden, Elsass und Lothringen, könnte doch wol die Augen darüber öffnen, dass das neue deutsche Reich für die Bekenntniss-Kirche keine Sympathieen hat, sondern entschieden im Dienste des Liberalismus steht. Die lutherische Kirche würde im deutschen Reiche schwerlich besser zu stehen kommen als im russischen."

Von vorzüglichem Interesse sind uns in den Reiseerinnerungen die Mittheilungen über die evangel.-lutherischen Gemeinden in Bessarabien gewesen. Es ist noch nicht lange her, dass in der Allgemeinen lutherischen Kirchenzeitung die Blicke deutscher lutherischer Pastoren auf die Arbeit in den dortigen Gebieten gelenkt wurden. Herr Pfarrer Weber hat ihnen einen Besuch abgestattet, und hätte man auch gern **noch** Genaueres vernommen, so wird doch das Vorliegende genügen, Wanderlustige zu vorheriger ernster Prüfung einzuladen. Wie bekannt, sind es besonders Schwaben, welche zu Anfang des

Jahrhunderts, getrieben durch die napoleonischen Kriege, Theuerung, oder um, in der Ueberzeugung, dass der Antichrist vor der Thür stehe, für die Zeit der Drangsal einen Bergungsort zu finden, den Wanderstab ergriffen, und auf die sehr günstigen Bedingungen der russischen Regierung eingehend, in Bessarabien und Cherson eine neue Heimath gründeten. Sie hatten geglaubt, nur kurze Zeit hier zu seyn, dann, meinten sie, würde der HErr erscheinen und sie nach dem heiligen Lande sammeln; aber aus der kurzen Zeit ward eine lange, und aus Wenigen wurden Viele, und wenn auch in harter Arbeit, so haben sie doch alle ihr reichliches Brodt. „Ein alter Mann sagte mir: ich war in der Heimath eines Tagelöhners Kind, und wäre dort ein Tagelöhner geblieben, auch meine Kinder würden nichts als Tagelöhner geworden seyn, hier aber bin ich Besitzer eines grossen Gutes und meine Kinder haben auch Güter.“ Lassen wir uns eine der Colonieen, Hoffnungsthal, beschreiben: „Sie ist in Kreuzform angelegt, im Centrum steht die Kirche, nahe derselben das Gemeindehaus mit der Kanzlei, Pfarre und Schule. Man kann von der Kirche aus jedes Haus des Ortes erblicken. Die Lage von Hoffnungsthal ist anmuthig, insofern das Thal, in welchem der Ort liegt, breit ist und die Höhen auf der einen Seite einiges Charakteristische haben. Aber diese Höhen sind kahl und öde wie die ganze Steppe, kein Bach durchströmt das Thal; ausser einer kümmerlichen kleinen Anlage, einem Wäldchen, das nicht recht leben und nicht recht sterben kann, ist kein Baum, kein Busch sichtbar. Nichts als Himmel und Ackerland und die weiss angestrichenen Colonistenwohnungen, die sauber und behäbig, aber in entsetzlicher Monotonie eine neben der andern liegen.“ — Das Verhältniss der deutschen Colonisten zu ihrer russischen Umgebung ist im Ganzen ein sehr exclusives; die Culturstufe des russischen Landmannes ist gegenüber dem Deutschen eine zu tiefe. — Die Colonisten besuchen mit den Ihrigen ohne Ausnahme den Gottesdienst. Lange regierten sie sich selber und wollten ohne das geistliche Amt zurechtkommen, bis ein solcher Wirrwarr entstand, dass sie um Pastoren in die deutsche Heimath schreiben mussten. Das von ihrem Ursprung her ihnen anhaftende mannichfach Schwärmerische und Ungesunde hat sich unter gesunder kirchlicher Leitung verloren und sie sind mit wenigen Ausnahmen dem lutherischen Bekenntnisse zugethan. Die Gottesdienstordnung ist dieselbe wie in der evang. luther. Kirche des gesammten russischen Reiches. Der Pastor ist überall das anerkannte geistliche Haupt der Gemeinde, und er hat ein, wenn auch mannichfach schwieriges und opfervolles, doch gesegnetes Amt. — Die Colonie Sarata, 1822 gegrün-

det, bestand anfangs aus 300 Seelen und ist im Laufe der Zeit auf 1800 angewachsen; auf 1700 Geburten kommen nur 3 uneheliche. — Auch in Odessa ist eine Colonie. — Der allgemeine Eindruck, den wir von den Colonieen bekommen, ist der „einer fleissigen, der Arbeit ergebenen, dafür aber auch wohlsituirten Bauerngemeinde, gelegen in einer Gegend, die alle Nothdurft reichlich darbietet, sonst aber Nichts gewährt, was das Auge erfreut und das Herz erquickt. Schule und Kirche sind die einzigen Factoren, die an höhere Bedürfnisse erinnern und Sinn für Höheres pflegen; Schule und Kirche sind aber auch dem Volke werth, das Wort Gottes ist eine Speise, welche begehrt wird.“ — Aus der alten deutschen Heimath lenkt selten Jemand hieher seine Schritte.

Und wie könnte es anders seyn bei der Entfernung und bei den Beschwerden einer Reise in Russland? In Kischinew, bis wohin auch von Pfr. Weber die Eisenbahn benutzt worden, fährt die Extrapost vor. Es ist ein kleiner sogenannter Kistenwagen. „Auf einem Gestell mit 4 etwas eingeschrägten grossen starken Rädern ruht eine Art von Kiste, die wie ein Backtrog aussieht. In diese legt der Posthalter einige Bund Stroh oder Heu, davon wird ein Sitz oder auch ein Lager bereitet, so dass man sitzt oder liegt, je nachdem man will. Vorn hat der Postillon seinen Sitz auf einem Brett, das übergelegt ist, seine Füsse ruhen auf der Deichsel. Sind der Passagiere 2, so werden, wenigstens im Winter bis zum 15. April, 3 Pferde vorgespannt. Diese Pferde sind klein und struppig, ohne alle Schöne, aber es sind ausserordentlich rasche und ausdauernde Läufer. Federn hat solch' ein Postkarren nicht, man fühlt also jede Bewegung. Das rüttelt und schüttelt, dass man alle seine Knochen und Kopfnerven zählt. Bald geht es in Tiefen, bald neigt sich das Fuhrwerk nach der einen oder andern Seite, bald geht es im sausenden Gallopp einen Abhang hinab, so dass man in der beständigen Angst lebt, heruntergeschleudert zu werden; Chausseen gibt es hier nicht. Doch einen Vorzug hat diese russische Post: man kommt vom Flecke. Der Postillon treibt seine Pferdchen unablässig an; aber nicht mit Schlägen, er redet wie ein Freund mit den Thieren. Bald heisst es: mein Liebchen, so spude dich doch; bald ruft er dem andern Pferde zu: Du da, Fauler, du wirst mich um mein Trinkgeld bringen. So haben wir nach kaum 2 Stunden ohne Ruh und Rast 3 deutsche Meilen zurückgelegt.“ — Mit Interesse begleiten wir den Reisenden in eine Russenhütte. Die niedrige strohgedeckte Hütte bildet nur einen Wohnraum, in dem dicht zusammengedrängt Jung und Alt zusammenlebt bei Tag und Nacht. Der Alte schläft

auf dem Ofen. Mann und Weib haben eine Lagerstätte an der Wand, die Kinder bringen sich des Nachts etwas Stroh herein, legen sich darauf und decken sich mit Lappen zu. Das Kleinvieh wird ebenfalls hier untergebracht. Doch fehlt auch der ärmsten Hütte nicht der Schmuck einiger Heiligenbilder und einer kleinen Mutter Gottes in der Stubenecke mit dem Lämpchen davor. Welcher Contrast zwischen einer Russenhütte und dem Hause eines deutschen Colonisten! — Wir übergehen seinen Aufenhalt in Odessa und lassen uns von Kiew erzählen. „Wie schön liegt Kiew, schöner als irgend eine Stadt im russischen Reiche! Auf Kalkfelsen erbaut zieht sie sich in weiter Ausdehnung am mächtigen Dnieperstrom dahin. Weithin leuchten die goldenen Kuppeln der Hauptkirchen und entzücken das Auge dessen, der zum 1. Male die schöne Stadt erblickt. Und der Anblick ist um so lieblicher, weil durch die ganze Stadt sich Gärten und Anlagen hindurchziehen, die in ungezwungener Weise leicht und frei mit den Gruppen der Häuser wechseln. Die Stadt zählt 60—70,000 Einwohner und hat 52 Kirchen. Viele Klöster birgt die Stadt in ihrer Mitte, und alles das gemahnt den Fremden schon beim ersten Blick, dass Kiew eine Stadt der Heiligthümer sei.“ — Die Fahrt geht weiter nach Moskau: durch lauter flache mit Wäldern bewachsene Gegenden. „Die Fahrt ist sicher, aber langsam; die Bahn steigt und fällt mit dem Terrain, der Aufenthalt ist auf beinahe sämmtlichen Stationen ein sehr beträchtlicher. Man promenirt dann der Wagenreihe entlang, bis das 2. Zeichen gegeben ist. Auf jeder Station ist heisser Thee zu haben, ohne den der Russe nun einmal nicht leben kann. Wir nähern uns der Stadt Moskau, und obwohl der Morgen sehr trübe und neblich war, leuchteten doch die goldenen Kuppeln der Kathedralen weithin und sagten uns, dass wir dem herrlichen Moskau nahe seien. Moskau macht den Eindruck einer Riesenstadt, sie hat 6 Meilen im Umfang und zählt doch nur 400,000 Einwohner. Aber die Russen vertragen keine engen Strassen, keine hochgiebeligen Häuser. Und zwischen den Häusern ziehen sich auch hier Gärten und Gartenanlagen hin. Die Stadt hat einen malerischen Charakter, der gesammte Typus ist mehr orientalisch als occidentalisch. Im Vergleich mit Petersburg ist M. eine asiatische Stadt. Aber die Pflasterung ist fürchterlich, tiefe Löcher sind nichts Seltenes. Und dabei welches Gewühl von Droschken und Fuhrwerken aller Art; man sagt uns, dass in den Strassen von M. 30—40,000 Fuhrwerke sich bewegen. Der Ueberblick über die Stadt, etwa vom 270′ hohen Glockenthum des Kreml aus gesehen, ist grossartig; zählt man doch 400 Kirchen

byzantinischen Styls, darunter manche mit 13 und 15 Kuppeln. Moskau ist der kirchliche Mittelpunkt des Reiches, das Rom des Ostens, und diese Heiligkeit verbreitet sich noch jetzt über die Stadt und gibt ihr ein hochkirchliches Gepräge."

Wir eilen nach Petersburg. „Die Eisenbahnlinie zwischen M. und Petersburg ist eine der gradesten, sie ist wie mit dem Lineal gezogen. Dem Auge bietet sich während der 16stündigen schnellen Eisenbahnfahrt mit Courierzug selten irgend etwas dar, woran es mit Vergnügen oder Interesse haften könnte. Die Wolga fing (am 17. April) schon an, eisfrei zu werden, und die Newa war es bereits. Die Stadt hat eine enorme Ausdehnung, der schönste Theil derselben ist der südliche auf dem linken Newaufer mit dem Admiralitätsviertel Es sind besonders 2 Kirchen, welche von dem Fremden angesehen zu werden pflegen: die Isaakskirche und die der Kasan'schen Mutter Gottes geweihte, kurzweg Kasanski genannt. Die Pracht der Isaakskirche ist bekannt, man schätzt die daran gewendeten Kosten auf 200 Millionen. Wie Alles in Petersburg, so hat auch die Isaakskirche mehr modern europäische als altrussische Art an sich, ähnlich verhält sich's mit der Kasan'schen Kirche. Der Grundriss hält ja die byzantinischen Formen ein, aber es fehlt die reiche Gliederung des Kuppelbaues und jenes mystische Dunkel, welches die Heiligthümer in Kiew und Moskau charakterisirt. Das russisch-kirchliche Leben tritt in Petersburg im Vergleich mit Moskau und Kiew mehr in den Hintergrund; in Moskau gehört die Religiösität zur Eigenthümlichkeit des öffentlichen Lebens, in Petersburg zieht sie sich mehr in die Kirchen zurück."

Von hier aus ging es wieder der Heimath zu, zunächst nach Reval und Dorpat, zuletzt mit der Post. „Der Sitz auf dem Wagen war leidlich, die Pferde munter. Die Gegend ist nicht durchaus eben und sandig. Es wechseln Höhen und Thäler, die Waldungen sind zuweilen sehr bedeutend, hie und da wird das Auge durch den Anblick eines See's oder eines kleinen rauschenden Baches erfreut. Die Dörfer haben freilich wenig Anmuthiges, die Häuser sind Hütten, sie haben keinen Schornstein, der Rauch dringt aus den Thüren hervor. Statt Fenster haben die Esthen in ihren Hütten kleine Löcher mit Glas, die nicht zu öffnen sind. Noch trüber ist der Eindruck, den die da und dort auftauchenden russischen Kirchen machen. Wo immer etliche Bauern sich haben bewegen lassen, gegen das Versprechen von Kronsland den lutherischen Glauben mit dem griechischen zu vertauschen, da wurde eine griechische Kirche und Pfarre hingesetzt. Dieser Anblick ist für den evangelischen Deutschen der betrübendste." Und nun nach

Dorpat. „Wie heiter und lieblich im Grün versteckt das alte, aber jetzt sehr verjüngte Dorpat sich präsentirt, wir hatten es nicht erwartet. Die Stadt liegt malerisch am Embach, auf welchem die Schiffe vor Anker liegen. In ländlicher Gemüthlichkeit ziehen sich die Strassen mit lauter einstöckigen Häusern hin, die nette, gemüthliche und bequeme Wohnungen für je höchstens 2 Familien bieten. Wer in Dorpat eine mittelalterlich finstere Stadt sucht, findet das Gegentheil vor. Die Universität ist in würdigem Styl gehalten. Die neuerbaute Universitätskirche macht keinen grossen, aber feinen Eindruck. Die Stadt zählt kaum 13000 Einw. Unter den Professoren und Geistlichen besteht vielleicht nicht leicht irgendwo ein innigeres Band als hier, sie bilden gewissermassen eine Familie. Der Curator, ein Stockrusse, residirt in Riga und verkehrt mit der akademischen Körperschaft so wenig als nur möglich.“ In Riga bestieg Hr. Pfarrer W. das Schiff und fuhr in 72 Stunden nach Lübeck. — Es war eine Studienreise, die derselbe machte. Darum verkehrte er viel mit Menschen, darum fuhr er in der 3. Eisenbahn-Klasse, um in das Dichten und Trachten, das Denken und Leben des Volkes Blicke thun zu können. „Jeder, der da öfter reist, weiss recht wohl, wie viel mehr in der 3. Klasse zu sehen und zu hören ist, was einen aufmerksamen Beobachter interessirt, als in der 2.; während hier die Convention, herrscht dort die Freiheit.“ Mit Schaamlosigkeit in Wort und That hat man ihn in Russland nicht belästigt.

Nehmen wir zu dem hier nur obenhin Berührten auch dies noch hinzu, dass die vorliegende Schrift ein reiches Material für alle Freunde der inneren Mission bietet, so darf sich der Leser von derselben nicht blos eine interessante, sondern auch sehr belehrende Lectüre versprechen. [F. G.]

8. E. R. Baierlein (Missionar), Nach und aus Indien. Reise- und Culturbilder. Leipzig (J. Naumann) 1873. 312 S. 1 Thlr.

Der bekannte Missionar Baierlein, der πολύτροπος, der vier Erdtheile gesehen und früher unter den Rothhäuten gewirkt hat, bietet uns hier eine ausführliche Beschreibung seiner im Jahre 1862 unternommenen Reise über Palästina nach Indien (sie nimmt $^2/_3$ des Ganzen ein) und schliesst daran Skizzen über Land und Volk von Indien, wie er sie in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen an Ort und Stelle niedergeschrieben hat. Niemand, der Interesse für das heilige Land in seiner jetzigen Gestalt und mit seiner jetzigen eingeborenen Bevölkerung und ein Herz für das Elend der Heiden und ihr religiöses und Cultur-Leben hat, wird das Buch unbefriedigt aus der Hand legen. Der Verfasser versteht trefflich zu schildern und Land und Leute zu zeichnen.

Begleiten wir ihn denn auf seiner Reise in „das Land der Sehnsucht, das Land der Religion, das Land der Philosophie, das Land der lutherischen Mission!"

Ueber München, den Rigi, Innsbruck, Verona, Mailand, Venedig nach Triest gelangt besteigt er hier den Dampfer; in Korfu wird Halt gemacht, Athen ein Besuch abgestattet, Constantinopel erreicht. „Von allen Städten, die ich in 4 Welttheilen gesehen, gebe ich die Palme unbedenklich dieser Stadt. Keine hält einen Vergleich mit ihr aus, auch nur annähernd nicht. Nicht durch die Häuser und Strassen, noch durch das, was die Strassen füllt, ist Constantinopel so über allen Vergleich herrlich, sondern durch seine Lage. Die ist einzig in der Welt und die Erde hat eine gleiche nirgends. Das goldene Horn mit tausenden von Masten grosser und kleiner Schiffe, zu unsern Füssen Stambul mit dem Serai, seinen zahllosen Kuppeln, mit der unvergesslichen Aja Sophia, gleich daran Skutari mit seinem ungeheuren Cypressen-Walde voller Leichensteine, die Prinzeninsel in ihrer herrlichen Gruppirung, Chalcedonia, die älteste Niederlassung in dieser Gegend, und Asiens ferne Gebirge mit dem Olymp im Hintergrunde — das Alles lag mit einem Male offen vor unsern Augen. Und das Alles in der herrlichsten Beleuchtung und in der nie ermüdenden Abwechselung von Berg und Thal, von Land und Meer, von Europa und Asien!" Weiter wird die Stadt des heiligen Polycarpus berührt und in Beyrut gelandet. In ergreifender Weise erzählt uns der Verf., da er den Libanon besteigt, von dem jüngsten schrecklichen Blutbade und führt uns sodann nach Damascus, Eliesers Stadt, mit ihren 500 Moscheen, mehreren Synagogen und — bis zu den neuesten Greuelscenen auch noch mehreren christlichen Kirchen, der Stadt, auf die vor 1200 Jahren der falsche Prophet Muhamed staunend von der Höhe herabschaute, ohne sein Ross dahin zu lenken, mit den Worten: „Nur e i n Paradies ist dem Sterblichen beschieden; ich will dieses nicht betreten, damit ich jenes erlange." Doch wir eilen weiter über Jaffa nach Jerusalem. „Die Sonne sank, als wir zur heiligen Stadt einzogen, müde von dem langen Ritt auf dem bösen Wege. Doch wir gönnten uns keinen Augenblick Rast, und bald standen wir dem Ziele so vieljähriger Sehnsucht gegenüber: an dem Grabe des HErrn." Was so unzählige Pilger hier auf Golgatha und an den anderen heiligen Stätten gefühlt und gar Manche auch zu Papier gebracht haben, das kehret natürlich auch bei unserm werthen Reisenden wieder. Man liest es gern immer auf's neue und versetzt sich tief bewegt im Geiste an jene heiligen Orte, die leider selbst zu betreten und mit Augen zu sehen nur Wenigen ver-

gönnt ist. Der Verf. schreibt in der that lebendig und frisch und macht die Reiselust rege. Aber nicht blos das. Was er über die arabische und jüdische Bevölkerung hier und anderwärts und ihre Stellung zum Christenthum uns mittheilt, ist recht geeignet, das Verständniss der dortigen Verhältnisse zu erleichtern. Wie Baierlein das protestantische Kirchenwesen in Jerusalem beurtheilt, lesen wir S. 133: „Es ist, als ob in Jerusalem keine Freude ungetrübt seyn sollte. Auch in diese Freude, das protestantische Christenthum in Jerusalem repräsentirt zu sehen, mischt sich der Trauer so viel. Gar schön war der Gedanke, unter den vielen sich befeindenden orientalischen Christensecten, die vielleicht nirgends mehr Feindschaft gegen einander offenbaren, als gerade in Jerusalem und an heiligster Stätte, eine Friedenskirche protestantischen Bekenntnisses zu gründen, und einen Gottesdienst ohne todtes Formenwesen und ohne götzendienerischen Bilderdienst vor die Augen der Juden und Moslem hinzustellen. Leider aber blieb die Ausführung dieses Gedankens weit hinter dem vorgesteckten Ziele zurück. Doch ich will nicht den fast einzigen Lichtpunkt Jerusalems durch unnütze Betrachtung menschlicher Schwächen und was sonst verdunkeln helfen, auch davon nichts weiter sagen, dass die Judenmission, ein Hauptzweck dieser Stiftung, vielleicht der dunkelste Fleck in diesem Lichte ist.“ Rühmend erwähnt er dagegen des deutschen Diaconissenhauses: „Deutsche Reinlichkeit und Freundlichkeit herrscht in dem hochgelegenen hübschen Gebäude, und die Schwestern alle sind willig zum Dienste der Geringsten unter den Leidenden. Die Zahl der Kranken, die hier Pflege suchen, ist noch nicht gross, kaum 100 im Jahre, aber darunter sind Juden, Christen und Muhamedaner, Protestanten, Katholiken, Griechen und Armenier, Maroniten und Samaritaner, Araber und Abessinier. Und wol selten geht ein Kranker leiblich genesen heim, ohne wenigstens einen Eindruck davon mitzunehmen, dass es noch etwas Höheres gibt als leibliche Gesundheit. Auch unser Dragoman, ein Katholik, gab den deutschen Diaconissen den Vorzug vor allen anderen; er war selbst ein Kranker gewesen in griechischer, katholischer und deutscher Schwestern Pflege.“ — Wenig befriedigt ist dagegen der Verf. von dem „preussischen Hospiz.“ „Das ist eine von dem frommen Könige Friedrich Wilhelm IV. von Preussen in's Leben gerufene sehr wohl g e m e i n t e Anstalt, in welcher deutsche (protestantische) Reisende eine billige Herberge finden sollten. Doch es thut mir leid sagen zu müssen, dass diese Anstalt ihrem Zwecke durchaus nicht entspricht. Dazu ist das Gebäude schon gar nicht passend: viel zu klein und mit

nur wenigen kleinen Zimmern. Es ist eigentlich nur ein ordentliches Zimmer oben im Hause, das den Reisenden zugänglich wäre; die wenigen anderen — nur noch 2 oder 3 — sind zu eng und waren ohnedies von allerlei Sachen ganz vollgestopft. So wenig das preussische Hospiz seinem Zwecke entspricht, so sehr scheint man das von dem eben fertig gewordenen österreichischen erwarten zu dürfen." — Folgendes beobachtete B. am heiligen Grabe: „Da kommt ein Mönch in Eile. Er trägt ein Bündel in seiner Hand und geht damit stracks zum heiligen Grabe hinein. Wir sehen ihm nach. Er wirft das Bündel auf die vielgeküsste Marmorplatte, auf das Grab des HErrn, bindet das Tuch auf und heraus kommen ein Haufen Rosenkränze. Die besprengt er mit Weihwasser, beräuchert sie mit Weihrauch und packt sie dann geschäftsmässig wieder in ein Bündel und eilt mit ihnen davon. Nun werden sie weit hinausgetragen in die Länder, auch nach Deutschland hin, als auf dem heiligen Grabe geweihte, besonders heilige Gegenstände." — Auch B. urtheilt im allgemeinen wie andere protestantische Pilger: „In Jerusalem bleiben, nein! Nach kurzem Aufenthalte ziehen alle Pilger gern wieder heim, Niemand mag hier seine Heimath haben, ja er meint: ein ehrliches Grab im tiefen Urwalde wäre ihm lieber, als in diesem aschigen, fluchbeladenen Schuttboden." — Gegenüber anderslautenden Angaben wollen wir erwähnen, dass nach S. 174—176 Jerusalem im Jahre 1862 zählen sollte: 12000 Muhamedaner, 7000 Christen, 6000 Juden, im Ganzen demnach 25000 Seelen. — Da gerade in der Gegenwart (Mai 1874) in öffentlichen Blättern für die bedrängten Juden Jerusalems zu Geld-Sammlungen aufgefordert wird, mögen wir nicht unterlassen, einer Bemerkung B.'s S. 179 f. zu gedenken: „Mit dem Schmutz des Leibes geht der Schmutz ihrer Seele Hand in Hand. Die meisten von ihnen mögen nicht arbeiten, sondern verlassen sich auf die Unterstützung des Auslandes und beanspruchen dieselbe als ein Recht. Um die nöthigen Gelder zusammenzubringen, pflegen sie Collectoren in die Länder hinauszusenden, mit guten Empfehlungen versehen. Dieser Auftrag und die guten Empfehlungen werden nicht etwa dem würdigsten, frömmsten und ehrlichsten unter ihnen ertheilt, sondern das Amt des Almosensammlers wird förmlich verauctionirt und der bekommt es, welcher am meisten dafür zu geben verspricht. Wenn es aber ihren Glaubensgenossen im Auslande einmal einfällt, Abgesandte zu ihnen zu senden, um sich nach dem Stande der Dinge zu erkundigen, so kommen die meisten übel an. Die Rothschilde haben in Jerusalem ein Hospital, eine Handwerksschule, eine Anstalt für arme Wöch-

nerinnen und dergl. gegründet, aber gar sehr wenig Dank dafür geerntet, und als sie einen Abgesandten, Herrn Cohn, nach Jerusalem sandten, so thaten ihn Jerusalems Väter in den Bann. Sir Moses Montefiore aus England kam nach Jerusalem und brachte viel Geld mit. Das war ein lieber Gast. Er theilte reichlich Geld aus und ward sehr beliebt. In allen Häusern erscholl sein Lob und die Segenssprüche, in orientalische Bilder getaucht, gingen stark über sein Haupt und erweichten sein nordisches Herz. Er gab noch mehr und noch mehr, bis er sich vergeben und nun kein Geld mehr bei sich hatte, um nach England zurückzukommen. Jetzt trat eine Pause ein in dem Fluss der Segenssprüche, denn der arme Montefiore musste selbst Geld zu borgen suchen. Doch das hatte keine Schwierigkeit; welcher Jude sollte nicht für gute Zinsen Geld verleihen wollen? Für gute Zinsen bekam denn auch M. eine hinlängliche Summe vorgeschossen, und von wem? Nun von einem seiner Brüder, den er als bettelarm unterstützt hatte." Man lese selbst die lehrreiche Geschichte bei B. zu Ende! — Ein Curiosum anderer Art theilt uns B. S. 185 mit. Ein Engländer, um nur sagen zu können, dass er im gelobten Lande gewesen, verlässt in Jaffa das dort 24 Stunden ankernde Schiff, steigt zu Ross, jagt nach Jerusalem, stürzt in die Grabeskirche, eilt auf den Oelberg, und reitet nach Jaffa zurück, das Alles in 24 Stunden, während sonst Jedermann für den einfachen Ritt von Jaffa nach Jerusalem $1\frac{1}{2}$ Tage nöthig hat. — Wir müssen es uns versagen, den verehrten Verf. auf seinen weiteren Touren durch's gelobte Land zu begleiten. Der Dampfer führte ihn sodann nach Aegypten, und nach einigem Aufenthalte daselbst an das Ziel, nach Indien. Zwischen Arabien und Indien wird uns von einer Begräbnissfeier berichtet. „Ein junger Rechtsgelehrter aus England, auf dem Wege nach Madras, war gestorben. Abends um 6 Uhr wurde die dunkle Trauerflagge aufgesteckt, die Maschine angehalten, und langsamen Schrittes angezogen kam der Leichenzug. Unter dem Geheul des ausströmenden Dampfes begann die leise gelesene englische Grabesliturgie. Auf ein Zeichen sank der beschwerte Sarg in sein unermesslich weites und tiefes Wassergrab. Ernst lag auf allen Gesichtern, aber keine Thräne floss dem freundlosen Jünglinge nach. Die Trauerflagge wurde eingezogen, die Maschine begann wieder ihr Werk; alles kehrte in seine Ordnung zurück, und des Jünglings war vergessen, wie man „eines Todten vergisst." Unsere Herzen aber bebten. Wir gedachten unserer in Sachsen zurückgelassenen „Gottesgaben". Trübe Bilder traten vor unsere Seele und wollten nicht weichen.

Lange flossen unsere Thränen; wer konnte sie stillen! Doch verhüllt seien die Bilder der Trauer! In Gottes Barmherzigkeit, in Seiner ewigen Vatergüte ist Trostes die Fülle. Ihm sei Preis und Dank für Alles!"

Auch der zweite Theil unserer Schrift „aus Indien" verdient die vollste Beachtung. Nur Folgendes heben wir hervor. Verf. führt uns zunächst zu den bisher noch wenig bekannt gewordenen Stämmen Vorderindiens: den Konds, Todawas und Badagas. Vorzügliche Schilderungen werden uns hier gegeben. „Finsterniss bedecket das Erdreich und Dunkel die Völker", selten ist uns dies Wort in seiner ganzen schneidigen Wahrheit so durch die Seele gegangen, wie bei der Lesung dieser Abschnitte. Zum tiefsten Mitleid muss es bewegen, wie wir z. B. S. 254 ff. lesen, welch' abschreckendes Bild von der Sünde und ihren Folgen die Badagas sich entworfen und dennoch keine, gar keine Hoffnung haben, weil sie Den nicht kennen, der uns zur Gerechtigkeit und Erlösung gemacht ist. Wie lieblich muss es sich wohnen lassen auf den „blauen Bergen"! aber noch nicht einer der Todawas hat sich bisher zum Christenthum bekehrt, wiewol ihnen durch Basler Missionare die Botschaft von Christo gebracht worden ist. Auch die „letzte der Satties" d. i. Wittwen-Verbrennungen lässt uns einen tiefen Blick in den heidnischen Abgrund thun, wie denn der gesammte Inhalt dieses 2. Theiles willkommenen Stoff zu Missionsvorträgen bieten dürfte.

Wir schliessen mit den Worten des werthen Verf.'s S. 234 f.: „Du aber, geliebter Leser, der du hiemit auf's neue einen Blick in die Macht des Heidenthums gethan hast, danke Gott für das Licht, das dir scheinet, und bitte Ihn, die helle volle Sonne der Gerechtigkeit mit ewigem Heil unter ihren Flügeln doch recht bald auch diesem Volke aufgehen zu lassen. Schaurig ist ja gewiss der Heiden Macht, in welcher der „Mörder von Anfang" seine Lust zu morden, Leib und Seele, schier ungehindert ausüben darf. Bete, dass sein Reich zerstört, das selige Reich unseres ewigen Friedefürsten aber erbauet werde überall. Nur in diesem Reiche ist Leben, Friede und Freude. Es bleibe bei dir und komme zu Allen!"

[F. G.]

9. *Dr.* F. H. R. Frank (in Erlangen), Aus dem Leben christlicher Frauen. Drei Vorträge. Gütersloh (Bertelsmann). 1873. 164 S. 12.

Der Verf. hat neben seinen tiefen und gediegenen dogmatischen und dogmatisch historischen Studien und Arbeiten auch noch Musse gefunden, uns diese drei allgemeiner gehaltenen Vorträge „aus dem Leben christlicher Frauen" zu schen-

ken, welche ihren Gegenstand ebenso anmuthig in der Form als wissenschaftsgemäss in der Sache behandeln und Gebildeten beiderlei Geschlechts eine überaus anziehende und belehrende Lectüre gewähren. Der erste richtet seinen Blick überhaupt auf das christliche Frauenleben in der alten Kirche, ohne irgend eine Einzelne zur ganz besonderem Darstellung hervorzuheben. Der zweite gibt die Darstellung eines mittelalterlichen Frauenbildes, der heil. Birgittta im 14. Jahrh., auf Grund der *Acta Sanctorum* und der neuesten ausgezeichneten Biographie von Hammerich. Der dritte lässt uns tiefer in die Reformationszeit blicken, indem er das Bild der Gemahlin des Kurfürsten Johann Friedrich des Grossmüthigen, Sibylla, in grossen Zügen uns vorführt. Dieser letztere Vortrag hat auch für den Historiker Bedeutung, da der Verf., angeregt durch die 1868 von Burkhardt herausgegebenen Briefe der Kurfürstin an ihren Gemahl, auch einer Anzahl von Manuscripten sich bedienen konnte, welche *Dr.* Burkh. und aus dem Nachlasse Bouterwek's zu Elberfeld, welcher eine Biographie der Sibylla verbreitete, der Bergische Geschichtsverein ihm zur Verfügung gestellt hatte. [G.]

10. Ge. Liebusch, Elisabeth v. Dänemark, Kurfürstin von Brandenburg. Ein Lebensbild. Berlin (Heinersdorff). Ohne J. geb. 95 S. 12.

Eine schlichte, historisch treue und lebenvolle Darstellung der dänischen Königstochter, Kurfürstin Elisabeth v. Brandenburg, der Gemahlin Joachims I., welche ihres evangelisch-lutherischen Glaubens wegen Heimath und Kinder verliess und längere Zeit selbst in Luthers Hause verweilte: eine Darstellung, welche auf Grund der histor. Quellen dem ganzen wechselvollen Leben der Fürstin und ihrer Umgebung nachgeht, und wahrhaft erbauend zeigt, was selbst eine Brandenburgische Fürstin für die rein evangel. Lehre zu erdulden vermochte. Das Schriftchen bedarf somit, in unserer Zeit zumal, gar keiner weiteren Empfehlung, wenn wir auch unsererseits dem Verf. am Schlusse derselben weder in der speciellen Lobpreisung eines Fürstenstammes, welcher das Banner des evangel. Glaubens, nachdem es Kursachsen sinken gelassen, hochgehalten, noch in dem dermaligen Anathema über eine einst von Luther bekämpfte Macht, welche angeblich jetzt „sich wieder dichter und drohender gegen unsere Kirche schaare denn je“ [?], an diesem Orte und in diesem Moment beizustimmen vermögen. [G.]

11. W. Löhe's Leben. Aus s. schriftlichen Nachlass zus. gest. Nürnberg (G. Löhe) 1873. VIII u. 300 S. 8.

Bis zum Abschluss seiner Gymnasialzeit hat der selige Löhe etwa im J. 1850 eine Selbstbiographie geschrieben, ebenso

frisch, detailirt und überhaupt vortrefflich wie die jüngst von *Dr.* v. Harless gegebene, und diese bildet die ersten 41 Seiten vorliegenden Werks. Innig bedauern muss man ja nun, dass der theure Vollendete nicht dazu gekommen ist, sie weiter zu führen. Wenn derselbe aber wenige Monate vor seinem Tode den ihm innig befreundeten Verfasser dieses Buchs, Conrector der Missionsanstalt zu Neuendettelsau J. Deinzer, als denjenigen bezeichnet hat, welcher ausser seinen Kindern einzig das Recht haben sollte, von seinen Briefen, Tagebüchern und sonstigen Aufzeichnungen Einsicht zu nehmen zur Darstellung seines Lebens, und wenn dieser nun hier auf Grund dieser und anderer authentischen Quellen mit Hülfe der liebenden Tochter Löhe's eine wahrhaft getreue lebenvolle und sprechende Zeichnung des eigenthümlichen Lebensganges des trefflichen Wahrheitszeugen und evangelischen Rüstzeuges gegeben hat, die in diesem ersten Bande bis zum Antritt des Pfarramtes in Neuendettelsau reicht und mit einem schönen Lichtbilde des Seligen geziert ist: so hat derselbe damit das Bedürfniss nach einer eingehenden authentischen Biographie nach Möglichkeit befriedigt und den Dank aller Freunde des Abgeschiedenen sich reichlich verdient.* [G.]

12. Jugenderinnerungen eines alten Mannes (Wilhelm v. Kügelgen). 4. Aufl. Berlin (Hertz) 1871. 498 S.

Mit dem grössten Interesse liest man das Jugendleben des 1867 gestorbenen anhalt-bernburgischen Kammerherrn, und auch in theologischen Kreisen würde man einen reichen Genuss verlieren, wenn man nicht Notiz davon nehmen wollte. Denn der blühende Humor, der das Buch durchzieht, hindert nicht den tief christlichen Ernst, und wenn auch der Bildungsgang des Knaben und des Jünglings mehr nach der Kunst hingewandt ist als nach Theologie und Kirchendienst, so werden wir doch aufs tiefste ergriffen durch das Ausreifen einer Saat, die vom heiligen Geiste gesäet ist. „Was Anger uns lehrte, sagt der Verf. über eine Episode seiner Knabenzeit, war weniger Christenthum als vielmehr Angerthum. Zwar wurde jedem Vortrag ein Capitel aus den Evangelien zu Grunde gelegt, nicht aber als Glaubensbasis, sondern wunderlicher Weise als Gegenstand einer das Verständniss der Klasse weit überbietenden Kritik, welche ermitteln sollte, was in dem verlesenen

* Seitdem Ref. Obiges niedergeschrieben, ist zu seiner Freude bereits eine zweite Auflage des obigen Buchs nöthig geworden und erschienen, welche der Herausgeber in dankeswerther Rücksicht auf die Besitzer der 1. Ausgabe unverändert hat hervortreten lassen vermehrt nur mit einem Anhange werthvoller Briefe Löhes an seine Schwester und an K. v. Raumer, und dieser Anhang ist separat besonders erschienen als Nachträge zu W. Löhes Leben Bd. I. Nürnberg (G. Löhe) 1871. IV u. 90 S. [G.]

Abschnitt Wahrheit, was temporärer und localer Glaube und was offenbarer Unverstand sei. Als Wahrheit blieb dann eigentlich nur das zurück, was sich für Jedermann, der sich nicht gerade Ohrfeigen zuziehen will, von selbst versteht. Es trat mir hier zum ersten Male in meinem Leben der nackteste Rationalismus ohne alle Heuchelei mit offenem Visir entgegen; ich erkannte aufs deutlichste den Unterschied zwischen dem Bekenntniss meiner Mutter und dem Bekenntniss Anger's, und fühlte mich zu sehr entschiedenem Widerspruche aufgeregt, den ich mich denn auch gelegentlich nicht enthalten konnte laut werden zu lassen. Mein lieber Anger — ich kann nicht leugnen, dass ich ihn trotz seiner Neologie noch heute lieb habe — pflegte in seinen Religionsstunden nicht selten naturgeschichtliche, physikalische und physiologische Exkursionen zu machen, um uns zu zeigen, was seyn könne, und was nicht. So hatte er uns einmal die Lebensbedingungen des menschlichen Körpers und die Veränderungen geschildert, welchen derselbe im Tode unterworfen sei, um die Unmöglichkeit zu erweisen, wirklich Todtes wieder zu beleben. Da trieb michs auf von meinem Sitze, und so verlegen ich auch war, brachte ich's doch glücklich heraus, dass, was vor Menschen unmöglich sei, doch wol dem allmächtigen Gott gelingen möge, und ob denn Christus nicht auferstanden sei? Ein beifälliges Gemurmel ging durch die Klasse, und der arme Rector mochte in einiger Verlegenheit seyn, da er trotz des herrschenden Rationalismus doch so weit nicht gehen durfte, die Auferstehung Christi vor Schulkindern zu leugnen. Was er erwiderte, weiss ich nicht mehr, mochte es auch nicht verstanden haben. Vielleicht sagte er, dass ein erwiesenes Wunder, wie dieses, allerdings nicht zu bezweifeln sei, dass aber der grossen Unkenntniss alter Zeiten manches als Wunder erschienen seyn möchte, was ganz natürlich, oder vielleicht auch gar nicht zugegangen sei, und blos auf superstitiösem Hörensagen beruht haben möge. Jedenfalls nahm er mir dergleichen Einwürfe nicht übel und blieb mir immer freundlich.“ Es ist hier nicht der Ort Proben des unverwüstlichen Humors zu geben, davon das Ganze durchsalzen ist, dagegen möge es verstattet seyn des Sohnes Urtheil über den wichtigsten Wendepunkt im Geistesleben seines Vaters (des berühmten Malers Gerhard von Kügelgen) zu erzählen. „Der treffliche Friedrich, aus dessen Landschaften immer tiefer Sinn sprach, hatte in jener Zeit ein schönes Bild vollendet. Auf hohem Felsenkegel, der aus dunkler Tiefe aufsteigend in den heiteren Morgenhimmel ragt, steht ein Kreuz. Daran klammert sich mit der einen Hand ein Weib, während sie die andere hülfreich dem nach-

kletternden Manne reicht. Das war ein rührendes Capitel aus der Geschichte der Menschheit und insbesondere die Geschichte meiner Eltern. Die Mutter war vorangepilgert auf dem Glaubenspfade. Sie erreichte zuerst die Höhe, da ihres Herzens Trost stand, und zog jetzt den Mann nach, den sie liebte. Es ist schon gesagt worden, dass in der Seele meines Vaters kein Widerspruch gegen die Richtung seiner Frau war. Im Gegentheil schien er das Christenthum von Jahr zu Jahr mehr zu respectiren, und konnte sich mitunter an geistlichen Gesprächen sehr erwärmen. Aber zwischen einem „Nicht nein“ und einem „Ja“ ist noch ein Unterschied. Das Wort vom Kreuz war ihm zwar keine Thorheit, aber zu einer Kraft Gottes war es ihm auch noch nicht geworden; er verachtete es nicht, liebte es vielmehr, mochte es aber ansehen, wie er auch den griechischen Mythus ansah, in dem er vorzugsweise lebte, nemlich als Bild und Gleichniss, als ein Stammeln von schönen unaussprechlichen Dingen. Nun ward das alles anders. Auch meinem Vater wurden die Augen aufgethan, und seine Briefe gaben Zeugniss, dass er das heilige Brod des Lebens, welches ihm so lange nur ein Schaugericht gewesen, jetzt wirklich ergriffen habe, es geniesse und daran erstarke. Er wusste es, dass auch sein Name eingetragen sei in das Buch des Lebens, und dies Bewusstseyn verjüngte ihn, dass er auffuhr wie ein Adler. Er war ein neuer Mensch geworden. Wie solches zugegangen? Wer mag das sagen! Gott lässt sich nicht in seine Werkstatt schauen, und mein Vater mochte es selbst nicht wissen. „Der Wind bläset, wo er will und du hörst sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt; also ist ein jeglicher, der aus dem Geiste geboren ist.“ Es ist unmöglich den Hergang dessen, was wir Bekehrung nennen, an sich und Anderen zu begreifen. Unbewusste und unerkannte Kräfte influiren, und was den einen fördert, hindert den andern. „Wenn Sie ein Schlachtfeld gesehen hätten,“ sagte meinem Vater der russische General Cancrin, „Sie würden nicht an Gott glauben.“ „Und wenn ich niemals an ihn geglaubt hätte,“ erwiderte Onkel Georg, „auf dem Schlachtfelde hätte ich ihn erkannt.“ Dasselbe wirkt nicht dasselbe, und man sieht, dass Schlachtfelder es nicht allein thun. Es kommt alles auf die Leute und auf den Zug der Gnade an. Der zerbrochene Wohlstand meines Vaters, der plötzlich wie ein lockeres Gerölle unter seinen Füssen wich, hätte ihn auch in den Abgrund reissen, seine Seele verbittern und erschlaffen können; aber das Kreuz stand über ihm, und die Hand der Mutter war auch noch da. So viel wissen wir, dass das Evangelium den Armen gepredigt

ist, und daher mochte es auch mein Vater besser verstehen, als er arm ward. Am Geiste arm d. h. kindlichen und demüthigen Sinnes war er zwar immer, daher er auch keine Feindschaft gegen Gottes Wort empfand; aber seine Zuversicht stand weniger zu dem lebendigen Gott, als zu demselben Fundamente, auf das sein Haus gebaut war. Dieser Mammon war nun zerschlagen, und in den Trümmern fand der anfänglich Erschrockene eine köstliche Perle, die ihn weit reicher machte, als er je vordem gewesen. Es war ein heiliges Licht in seiner Seele aufgegangen, das von nun an die letzten Jahre seines reinen Lebens auf das lieblichste verklärte."

Es ist eine verdienstvolle letzte Arbeit des sel. Philipp von Nathusius, der dem Verf. in seinen letzten Lebensjahren nahe gestanden hat, das *opus posthumum* eines geistreichen Mannes herausgegeben zu haben, und nach wenigen Jahren die vierte Auflage beweist, wie sehr man die Gabe zu schätzen weiss. [H. O. Kö.]

13. F. Weyermüller, Dominikus Dietrich, ein elsässischer Glaubensheld. Historisches Gedicht. Hermannsburg (Missionshaus). 1874. 36 S.

Im 17. Jahrh., in der für Strassburgs Geschichte schmach- und verhängnissvollsten Zeit, war Dominikus Dietrich, geb. 1620, gest. 1694, Ammeister von Strassburg, und er hat in diesem seinem Amt durch Wort, That und langes schweres Confessoren- und Märtyrer-Leiden Ludwig dem XIV. gegenüber ein so treues und lauteres evangel. Bekenntniss bezeugt, wie wenige Elsässer. Das besingt hier in 6 Gesängen, mit Zugabe weniger histor. Erläuterungen, in einfacher, schlichter, aber durch christlich evangel. Einfalt erhebender Weise ein treuer lutherisch-elsässischer Volks- und Glaubensgenosse unserer geringen Tage, dessen Wort recht ernster und warmer Beherzigung von allen Seiten wir empfehlen möchten. „O solche Männer," — sprechen auch wir mit dem theuren Verf. (S. 29) — „solche treue Zeugen Für Gottes Wahrheit und der Kirche Recht, Die auch zur Stunde der Gefahr nicht schweigen Und in der Trübsal bleiben ungeschwächt, Die unter Gottes Wort sich gläubig beugen: Die thun wohl noth dem heutigen Geschlecht, Das in der eignen Weisheit ist gefangen Und will an Dingen dieser Welt nur hangen." „Nur der ist stark, der von sich selbst entleeret Sich stützt auf Gottes Kraft und Majestät. Das ist der Christ, ein Mann von Gott geboren, Zur höchssen Ehr und Herrlichkeit erkoren." [G.]

14. *Dr.* Carl Noack (ord. Lehrer a. d. Realsch. I. Ordng. Frankfurt a. O.), Hülfsbuch f. d. evangelischen Religions-

unterricht in d. ob. Klassen höherer Schulen. Berlin. Fr. Nicolaische Verlagsbuchhandlung. 1873. IV u. 140 S. 8.

Nachdem einer der eifrigsten Mitarbeiter unserer Zeitschrift, Herr Stroebel, in derselben 1869 S. 396 ff. meine Abhandlung über den evangelischen Religionsunterricht (Königsb. i. d. N. 1865 Progr.) in nicht beifälliger Weise beurtheilt hat, könnte es mir bedenklich erscheinen in dem nämlichen Blatte über einen verwandten Gegenstand meine Ansicht auszusprechen. Dennoch stehe ich nicht an, dem Vertrauen des verehrten Herrn Redactors und A. in der gegenwärtigen Anzeige gern zu folgen, zumal aus meiner Abhandlung selbst wie aus der 2 Jahre späteren über das gleiche Thema in Schmids Encycl. der Pädagogik leicht ersichtlich ist, inwiefern Hr. Str. trotz seines persönlichen Wohlwollens mich missverstanden hat; während über das Zeitmass des Unterrichtes und die Wahl der Religionslehrer (ob Ordinarius oder nicht) ein so rasches Urtheil nicht möglich seyn dürfte, wie es unser geschätzter Mitarbeiter in seiner lebhaften Art zu fällen pflegt.

Was nun den Zweck des vorliegenden Werkes betrifft, so will der Verf. ein Repetitionsbuch für den Schüler in möglichster Kürze und Uebersichtlichkeit geben, ohne dabei nur an Gymnasiasten zu denken. Er nimmt daher auch nirgends etwas Griechisches in das Buch auf, was dasselbe ja allerdings für Realschüler geeigneter macht, ohne die Brauchbarkeit für Gymnasiasten aufzuheben, für welche wir freilich ein Heranziehen des Griechischen als sehr wünschenswerth ansehen, weshalb wir (abgesehen von erheblichen anderen Gründen) einer Katechismus-Erklärung wie dem evangelischen Gymnasial-Katechismus von Krahner für Gymnasien unbedingt den Vorzug geben vor den Arbeiten von Dächsel, Jaspis, Bachmann u. s. f.

Dem Inhalt nach zerfällt das Buch in Bibelkunde S. 1—35 (mit guter Berücksichtigung des heilsgeschichtlichen Fortschritts, in wesentlich objectiver Darstellung, ohne der neueren Kritik übermässigen Einfluss zu gestatten), Kirchengeschichte S. 36—84 (übersichtlich und wol noch mehr objectiv gehalten als die Bibelkunde, mit Rückblick auf Lehre, Cultus und Lied der Kirche, aber ohne den Fortschritt des christlichen Lebens in der Welt zu vernachlässigen), Evangelische Glaubens- und Sittenlehre (mit vielfacher Beziehung auf die lutherischen Bekenntnissschriften und üblichen biblischen Beweisstellen zu den einzelnen Paragraphen, übrigens nicht blos dem Namen nach in evangelischer Auffassung) S. 84—118, wobei die letzte Seite eine knappe Uebersicht über die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren bietet,

die Lehrartikel der Augustana von 1530 (deutsch und lateinisch neben einander, nebst Hinweisungen auf Paragraphen des Buches) S. 118—138. — Mit dieser Anlage kann man sich einverstanden erklären, da Katechismus und Kirchenlieder nicht nothwendig in ein Buch für obere Klassen gehören; wenngleich eine Darstellung des Kirchenjahrs uns fehlt, und für Gymnasiasten ein Abdruck aller ökumenischen Symbola uns erwünscht wäre. Hat doch selbst Schulrath *Dr.* Klix in sein christliches Gesangbuch für Gymnasien und höhere Unterrichts-Anstalten (2. Aufl. 1867), um dasselbe als Religions-Hülfsbuch für Lehrer einzurichten, welche kein „Lehrbuch" wollen, neben dem Katechismus und dem I. Theil der Augustana jene 3 Bekenntnisse aufgenommen.

Der Ausdruck ist fast durchweg angemessen. Doch wünschten wir besonders an einigen Stellen der Glaubenslehre im Interesse der Sache selbst Veränderung des Ausdrucks. So wäre S. 84 die Religion passender eine Sache des Gemüths als des Gefühls genannt, und der Unterschied des Christenthums nicht in einer so kalt und äusserlich klingenden Weise dahin bestimmt, das „in ihm die Gottesgemeinschaft durch Christus, den Mensch gewordenen Gottessohn vermittelt wird." S. 85 hiesse die hl. Schrift besser alleinige Norm, als Quelle der Religionslehre. Und wenn S. 98 steht „die Heiligkeit des Erlösers war nicht ein unveräusserlicher Besitz göttlicher Natur," so ist das mindestens sehr missverständlich, nicht minder als die Erwähnung der ‚Absetzung P. Gerhardts wegen der Predigten gegen die Reformirten' S. 82. Ebenfalls ins Sachliche geht die Mangelhaftigkeit der Erklärung der Busse hinüber, welche S. 105 nur als „Reue oder Leid über die Sünde und Sehnsucht nach Vergebung" erklärt ist; *μετάνοια* ist in der that mehr, und mit Recht nennt die Augustana Art XII als zweiten Theil den Glauben an das Evangelium. Auch wird die Wiedergeburt passender und strenger an die Taufe geknüpft als an die Rechtfertigung durch den Glauben S. 105, zumal jene hier als Sacrament der Wiedergeburt festgehalten ist (S. 113). Auch hätte S. 9 das Fest der Wochen zuerst als Erntefest gewürdigt seyn sollen: nur in dieser Beziehung gedenkt die Bibel desselben.

Sachlich geradezu falsch ist die Verwirrung der Torgauer und der Schwabacher Artikel S. 67 (worüber z. B. Zöcklers Erläuterung der Augustana rechte Auskunft gibt), und Ulfilas Zeit ist nach den neueren Forschungen auf 341—381 zu setzen (zu S. 3).

Hier und da wäre etwas näheres Eingehen denn doch

am Orte gewesen. Den Fluch und Segen Noahs, die Segnung des Bileam, den Namen Athalja, die Erklärung des Ausdrucks ‚Stufenlieder', eine Berücksichtigung der Bedeutung des Epheser-Briefes für die Lehre von der Kirche, Andeutungen über das Wesen des Muhammedanismus, Worterklärung von Kirche u. dgl. vermissen wir ungern.

Was näher die Stellung zur Bibelkritik betrifft, so freuen wir uns, dass die bodenlose Willkür der Evangelienkritik ohne Einwirkung auf die Darstellung geblieben ist. Doch kann es wunder nehmen, dass im A. T. nur von Quellenschriften des Pentateuchs und deren Verarbeitung die Rede ist, während Zweifel gegen die Echtheit vom 2. Petr., Apoc. Joh. und selbst der Pastoralbriefe nicht zurückgehalten sind, deren Echtheit dem Verf. zufolge die Annahme einer zweiten Gefangenschaft in Rom nothwendig macht, wogegen man z. B. meine Erörterung in dem Progr. über 1. Tim. 3, 14—16 (Stettin 1872) vergleichen wolle. Darf ferner ein Schulbuch den Ursprung der Offenbarung ohne weiteres in die Zeit kurz nach Neros Tode setzen und von dem Briefe an die Hebräer angesichts der Zeugnisse des Origenes und des Tertullian schlechtweg behaupten, über dessen Vf. seien nur Vermuthungen aufgestellt?

Könnten wir auch noch Einzelnes zur Berichtigung resp. Ergänzung hinzufügen, so mag doch das Gesagte genügen um unser Interesse an dem Buche zu zeigen, dem wir gern eine zweite Auflage wünschen, indem wir dasselbe, namentlich für Realschüler, als ganz brauchbar ansehen und sowol wissenschaftliche Grundlage als sittlich-religiösen Ernst darin anerkennen. [Ko.]

15. E. Woysche, Lasset die Kindlein zu mir kommen! 34 Biblische Geschichten A. u. N. T. für den ersten Religionsunterricht in der Elementar-Schule, bevorwortet von Goltzsch, weil. Sem.-Director in Stettin. 2. Aufl. Wriezen a. O. (Riemschneider) 1872. 96 S.

In wohlthuender Weise merkt man an dem Verf. (einem Lehrer in Wrechow bei Zehden) die Frömmigkeit des eigenen Herzens und das Bestreben das christliche Leben in der ihm anvertrauten Jugend zu wecken. Es ist der Standpunkt der jetzt zu Grabe getragenen und doch so leicht nicht zu ersetzenden preussischen Regulative, doch unterscheidet sich das Büchlein von so manchen andern aus dieser Literatur durch seine Zartheit und Innigkeit. Was uns aber doch bedenklich scheint, das ist die Ueberfülle des „beigegebenen" Stoffes, indem Bibel, Katechismus und Gesangbuch herangezogen werden, um in lebensvoller Verbindung in den knappen Rahmen von 34 Geschichten eine grosse Mannichfaltigkeit religiöser

Gedanken und Wahrheiten einzufassen und alle diese Schätze dem kindlichen Geiste zuzuführen. Zu der Geschichte von der Spöpfung sind 8 Bibelsprüche, 4 Katechismusstellen und 4 Liederverse hinzugefügt; zu „Paradies und Sündenfall" 14 Sprüche, 3 Katechismusstellen und 6 Liederverse; zu der „Sündfluth" 29 Sprüche, 11 Verse und 10 Katechismusstellen. Und dabei ist der Verf. gar nicht willens diesen entwickelnden und erbaulichen Stoff blos zur Auswahl zu stellen, die Auswahl betrifft nur das Auswendiglernen. „Aber auch diejenigen Sprüche und Liederverse, welche der Lehrer nicht will auswendig lernen lassen, versäume er nicht sowol da, wo sie eben vorkommen und die Geschichte dazu veranlasst, als auch zum Schluss des Unterrichts mit den Kindern zu beten, und so jede Religionsstunde zu einer erbaulichen Gebetsstunde zu machen." Darunter leidet aber doch die in den Regulativen gewollte Beschränkung und Einfachheit, denn wir müssen immer bedenken, dass die hier berücksichtigte Classe die Unterstufe ist. So sind auch viele Liederverse, obwol aus den 80 Liedern der Regulative, für diese Stufe noch nicht geeignet, z. B. aus „Mir nach, spricht Christus unser Held" und „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen." Solche Lieder sind jedenfalls nur für die Oberstufe. [H. O. Kö.]

16. M. H. G., Kindergarten. 30 Geschichten gesammelt und erzählt. 8 Hefte (9—16). 2. Ausg. Basel (Spittler). O. J. — 17. Miniatur-Bibliothek. 4 Bändchen (5—8). Basel (Spittler). O. J. — 18. Bunte Bilder mit Geschichten für fleissige Kinder. Ebd. — 19. Bilder aus der heiligen Schrift, 18 Farbendruckbilder. Ebd.

Vier Fascikel von Kinderschriftchen, die sich vortrefflich zu Geschenken an die Klein-Kinderwelt eignen. — Nr. 16, 8 mit nettem Anfangs- und Schlussbilde bunt eingeschlagene Hefte in 12, jedes 2 Bogen stark und jedes mit 4—7 durch Geschichte oder Ueberlieferung überkommenen Erzählungen zur Veranschaulichung der göttlichen Providenz und zur Belebung eines christlich religiösen Sinnes, welche in ganz einfach schlichter Weise, ganz ohne die alberne Manier eines angeblich kindlichen, in Wahrheit doch nur kindischen Tones, eine so reiche Welt der Geschichte und Erfahrung vor den Kleinen ausbreiten, dass das Büchlein insbesondere Lehrerinnen in Kindergärten und Kleinkinderschulen nur willkommen seyn darf. — Nr. 17. 4 schön eingebundene, durch bunte Anfangs- und Schluss-Vignetten anmuthig verzierte Bändchen, jedes 4 Bogen in 12 stark mit 10 — 13 ähnlichen, zum theil denselben Geschichten wie Nr. 16 und mit gut colorirten Bildern; ebenso brauch- und anwendbar als Nr. 16, nur etwas kostbarer und

reicher ausgestattet. — Nr. 18, 16 einzelne schön ausgeführte colorirte Bilder auf Velinpapier in 12, jedes auf der Rückseite mit der kurzen durch das Bild dargestellten Geschichte von theils demselben theils verwandtem Inhalt wie 16 u. 17; trefflich an einzelne Kinder vertheilbar. — Endlich Nr. 19 als die Krone von Allem 16 (nach dem Titel 18) überaus saubere und sprechende Farbendruckbilder von etwas grösserem Format aus der evangelischen Geschichte von des Heilandes Geburt an bis zu seiner Auffahrt ohne weiteren Text, die sich aber auch vollständig selbst erläutern und als Geschenke nicht blos Kleinen gar willkommen seyn werden. Die Verlagshandlung hat sich durch den Reichthum solcher Gaben ein wahres Verdienst erworben. [G.]

20. H. Arnheim, Grammatik der hebräischen Sprache, aus dessen Nachlass herausg. von *Dr.* O. Cassel. Berlin (Gerschel) 1872. 331 S. 8.

Es ist erfreulich, dass auch auf Seiten der jüdischen Gelehrten der Neuzeit ein Mitarbeiten auf dem Gebiete der Erforschung der hebräischen Grammatik statt findet. Wir besitzen ja in derselben einen gemeinsamen Boden, den wir mit wetteiferndem Fleisse bebauen sollen. Der Verf., obgleich in seinem ganzen Leben ein sehr fleissiger und rastlos thätiger Mann, der besonders viel in jüdischen Zeitschriften gearbeitet hat, doch auch in christliche Blätter, z. B. in die Jenaische allg. Literaturzeitung, in das Magazin für die Literatur des Auslandes Artikel einsendete, wird wol den meisten Lesern unseres Blattes unbekannt seyn, da seine Schriften zunächst sein Volk ins Auge fassten. (Er gab ein Gebetbuch der Israeliten, ein Elementarbuch für jüdische Schulen, eine Uebersetzung der Jozeroth für die Sabbate, einen Leitfaden zum jüdischen Unterricht, einen Kommentar zum Hiob heraus und betheiligte sich an der von Zunz herausgegebenen Bibelübersetzung). Es ist daher eine willkommene Beigabe dieses Buches, dass sein Sohn, welcher Director der Jacobson-Schule in Seesen ist, eine kurze Biographie seines Vaters verfasste und hier mittheilte. Dieselbe ist um so anziehender, als sie uns zeigt, mit welchen gewaltigen Hindernissen dieser rege und nach Wissen lechzende Geist zu kämpfen hatte. Trotz seiner Strebsamkeit und seines gelehrten Wissens hatte er in einer ganz untergeordneten Stelle zu verbleiben und mit dem Fanatismus seiner Glaubensgenossen zu kämpfen, die in der deutschen Predigt, mit welcher er am 15. Octbr. 1840 den Geburtstag des Königs Friedr. Wilh. IV. in Glogau feierte, eine schnöde Entweihung ihres Gotteshauses erblickten und ihm nun mit finsterem Hass lohnten. Erst durch ein Erkenntniss des Obertribunals wurde es möglich, dass er in seinen späteren

Jahren zum Rabbiner in Glogau ernannt wurde. Von seinem Wissensdurste legt ein beredtes Zeugniss die Thatsache ab, dass er als Mann das Studium der alten Sprachen energisch fortsetzte und das Arabische, Syrische und Englische neu erlernte, und später besonders über die englischen Schriftsteller viele Abhandlungen niederschrieb.

Der Herausgeber hat auf den Wunsch der Familie dieses *opus posthumum* des Verfassers, seine Grammatik, an welche er seit fast einem Jahrzehend seine volle Kraft gesetzt hatte und deren Herausgabe er nicht mehr erleben sollte, nun dem Drucke übergeben. Er erklärt, die pietätvolle Erinnerung an jenen Mann, dem seine eigene Jugend viele Anregung verdankt habe, habe ihn hiezu bestimmt. Und in der that, es ist diese Grammatik ein schätzenswerthes Werk, das namentlich dadurch grossen Werth hat, dass der Verf. als gründlicher Kenner der alten jüdischen Grammatiker, sowie der ganzen talmudisch-rabbinischen Literatur sich erweist, so dass er nicht nur überall auf ihre grammatischen Bestimmungen zurückweist und auf Analogieen in dem talmudischen Sprachgebrauche rekurrirt, sondern auch auf jenen bereits gewonnenen Grundlagen fortbaut und da, wo er falsche Annahmen findet, dieselben widerlegt. Der eigentlich wissenschaftliche Aufbau der Grammatik hingegen ist eine Frucht seines Studiums der neuen Sprachwissenschaft, insbesondere stützt er sich vielfach auf die organischen Bestimmungen, die Becker für seine deutsche Grammatik feststellte. So hat also das Studium sowol der alten, wie der neuen Literatur ihm für dieses sein letztes Werk, in dem er die sorgfältigen Sammlungen eines ganzen Lebens niederlegte, dienen müssen. Schon deshalb ist diese Grammatik ein tüchtiges und gründliches Werk.

Zugleich aber legt sie ein schönes Zeugniss für den feinen Sprachsinn des Verf.'s ab; er geht den oft so zart und verborgen sich entwickelnden Gesetzen der Sprache lauschend nach, er beobachtet sorgfältig alle Erscheinungen, die hier zu Tage treten, er zeichnet sie mit gewissenhafter Treue nieder, so dass man sich auf alle seine Angaben verlassen darf, und stellt dann seine sinnigen Betrachtungen an, er legt aber zugleich auch dem Leser seinen so eifrig gesammelten Stoff vollständig vor, so dass er selbst zu prüfen vermag und eine Uebersicht über alle verwandten Erscheinungen gewinnt.

Diese Grammatik ist daher keine Grammatik für Anfänger. Dafür wird sie zu komplizirt, zu reichhaltig, ja zu schwierig. Aber für den, welcher der Sprache bereits ziemlich kundig ist, nun ihre Gesetze und ihren Organismus kennen lernen will, und der auch für die feinsten Modificationen jener

Gesetze Sinn hat, ist es ein anregendes und gründlich belehrendes Buch. In streng wissenschaftlicher Entwicklung schreitet es von den Elementen der Rede mit sicherer Klarheit fort zu der Betrachtung der Bildung und Biegung der Begriffswörter und behandelt in diesem Abschnitte zunächst das Verbum in der reichen Entfaltung, die ihm in der hebräischen Sprache zu theil wurde, sodann das Nomen, das der Vf. als die gleichsam gefestete Thätigkeit ansieht, die dann in lebhafter Darstellung in Fluss gesetzt und auf die verbale Quelle zurückgeführt werden kann, wie z. B. Jes. 17, 1, Damaskus ist hinweggethan aus der Existenz als eine Stadt. In jedem dieser verschiednen Abschnitte wird das Begriffswort sogleich nach allen seinen Seiten, nach der formalen wie materialen behandelt, so dass also die Syntax, die in den gewöhnlichen Grammatiken als gesonderter Theil erscheint, hier sogleich in die Behandlung der einzelnen Begriffswörter verflochten wird und der Verf. in einem besondern Abschnitt nur die syntaktischen und rhetorischen Figuren behandelt. Alles ist hier mit wirklich erschöpfender Gründlichkeit abgehandelt. Vergleichen wir z. B. die Aufzählung der Typen der verschiedenen Nomina, so ist hier eine komplete Uebersicht sämmtlicher Nomina gegeben, nach Ordnung der Stammarten, indem er zuerst diejenigen aufzählt, die mit den reinen Participialien formal zusammenfallen, und dann diejenigen, die durch Formlaute und Vokalisation umgestaltet sind. Das Ganze ist demnach übersichtlich geordnet, nachdem er zuerst die Bedeutung der Präformativa und Afformativa erörtert hat. Sehr eingehend ist auch die Geschlechtsform der Nomina erläutert. Sehr viel hat seine Erklärung von אֲבוֹת Väter für sich. Es sei ursprünglich das Fem. die Ahnenschaft, und von da aus bilde sich erst die Bedeutung: Voreltern. Ueberhaupt hat er vielfach sehr feine Bemerkungen gemacht. Wir rechnen hiezu z. B. das S. 171 Bemerkte, dass ausser Elieser und Samuel sich jene Namen im alten Testamente nicht wiederholen, die aus individuellem Anlass enstanden sind, wie etwa die Namen der zwölf Stammväter. Weniger glücklich finden wir da seine Bemerkungen, wo er schwierige Stellen des alten Testaments erläutert, z. B. S. 109 יְחִיתַן in Hab. 3, 17, wo er übersetzt: die Verwüstung, welche die Thiere in Schrecken gesetzt, bedeckt dich = zeigt dich in deiner Frevelhaftigkeit. Auch über einzelne schwierigere Punkte wird sich immer streiten lassen, z. B. seine kühne Erklärung von אֻמְלַל, oder die substantivische Fassung einiger Adjectiva S. 170 oder die Erklärung von Jes. 8, 9, Micha 7, 15 auf S. 111, aber im Ganzen darf man diese Grammatik wohl als ein treffliches, mit grösster Sorgfalt und gründlicher

Sprachkenntniss bearbeitetes Werk bezeichnen, das allgemeine Anerkennung verdient, zumal es auch unsre grossen Grammatiker Gesenius und Ewald zu korrigiren weiss. [E. E.]

21. Theodor Bindewald (Pfarrer in Gr.-Eichen), Oberhessisches Sagenbuch. Aus dem Volksmunde gesammelt. Neue verm. Ausg. Frankfurt a. M. (Heyder und Zimmer) 1873. 242 S.

Das germanische Heidenthum ragt mit seinem Aberglauben in das christianisirte Volksleben hinein und hat sich durch elf Jahrhunderte nicht ausrotten lassen; davon gibt der Verf. in der vorliegenden Sammlung reichhaltigen Beweis. Es sind Erzählungen vom wilden Jäger, vom lüftigen Teufel, von weissen Frauen, von Hexen, vom Wehrwolf und vom dreibeinigen Hasen, und überall bildet eine heidnische Mythologie den Hintergrund. Diese Sagen, 220 an der Zahl, sind auf dem kleinen, aber wie man sieht sehr fruchtbaren Gebiete des Vogelsberges und seiner Umgebung gesammelt, und doch sind die früheren Sammlungen von Grimm, Wolf, Lynker und Hoffmeister nicht wiederholt worden. Das eigenthümliche Gepräge des Volksmundes, sogar des Dialects ist belassen und macht die Erzählungen nur um so lesenswerther. Obendrein sagt der Verf. mit Recht, dass diese Geschichten einem absterbenden Volksleben angehören, dem die moderne Cultur seine Naivität bald rauben wird, nachdem weder die Christianisirung noch die Reformation sie angetastet — um so dankenswerther ist es, dass der Verf. noch bei rechter Zeit seine Sammlung anstellt, und dieselbe nicht blos in einem „Archiv für hessische Geschichte und Alterthumskunde", sondern hier in einer neuen, selbständigen und vermehrten Ausgabe veröffentlicht.

[H. O. Kö.]

22. O. Funcke (Past. in Bremen), Reisebilder und Heimathsklänge. 4. Aufl. Bremen (Müller) 1873. XVI u. 277 S. 1 Thlr.

Dem von uns in ausführlicherer Besprechung Jahrg. 1871 S. 597 ff. angezeigten Werkchen 2. Aufl. 1870, welches ganz der Art und dem Bedürfnisse der Zeit gemäss in buntem Wechsel der verschiedensten Anschauungen und Erlebnisse, Alles aber angeweht von mildem und lindem geistlichen Hauch, eine reiche Fülle von Bildern und Klängen darbot, ist laut Vorworts des Verf.'s noch im Jahre 1871 eine ganz unveränderte 3. und laut der Titelangabe 1873 eine 4. Auflage gefolgt; ja auch ein 2. und 3. Bändchen, eine 2. und 3. Reihe solcher „Reisebilder und Heimathklänge" ist 1872 und 1873 bereits nachgefolgt. Eine besondere Anzeige der beiden letzteren uns vorbehaltend begrüssen wir heute nur das erneute Erscheinen der ersten Reihe ganz kurz. Der Verf. hatte viel Kritik

erfahren, und „gerade was die Einen am meisten tadelten, das lobten Andere als das Beste und umgekehrt.“ Dass er deshalb gar nichts änderte, war so nach menschlicher Politik in voller Ordnung. Wenn aber dabei auch das, was insbesondere unsere Anzeige mit zu moniren sich erlaubt hat, von seinem Gewissen völlig abgeglitten scheint, so dürfen wir darüber uns ja nicht freuen; wir geben indess die Hoffnung nicht auf, dass in seiner eigenen Selbsterkenntniss die Wahrheit s. Z. sich immer mehr Bahn brechen werde, und er hinfort nicht blos schreiben wird, wie es gefällt, sondern überall auch wie es frommt und wie es geziemt. [G.]

23. O. Funcke (Pastor in Bremen), Reisebilder und Heimathklänge. Neue Folge. 2. Aufl. Bremen (Müller) 1872. XX u. 266 S. 3. Reihe. 2. Aufl. ebend. 1873. XVI u. 248 S. 8. Jeder Band 1 Thlr.

Indem Ref. das bereits angedeutete Erscheinen einer 2. und 3. Reihe von „Reisebildern und Heimathklängen“ des für diese Art romantisch christlicher Literatur überaus befähigten werthen Verfassers hiemit zur Anzeige bringt, gewährt es ihm eine wahre Genugthuung bekennen zu dürfen, dass alle die literarischen Eigenschaften, welche nach der Subjectivetät des Verf. der ersten Reihe der Reisebilder, auch noch in ihrer 4. Auflage, anhafteten, und welche in uns einen sicher nicht unbegründeten Anstoss erweckten, in der vorliegenden 2. und zumal dann 3. Reihe je mehr und mehr geschwunden erscheinen, und dass uns mithin in der 2. und vornehmlich 3. Reihe dieser Reisebilder ein Werk dargeboten ist, welches durch den anmuthigen farbenreichen Wechsel der Anschauungen und Erlebnisse und durch den darüber je länger je ernster und tiefer hinwehenden wahrhaft geistlichen Hauch Geist und Gemüth des Lesers, in dieser unserer Zeit zumal, aufs fesselndste und zugleich erbauendste anspricht, und für lange eine grosse Mission in unserer Zeit auszurichten geeignet ist. Nicht als wären wir stets vollkommen einverstanden mit dem Verf. in Behandlung seiner Gegenstände; aber unsere Anstösse sind jetzt nur noch vereinzelte, und nur zur Bezeugung unserer innigen Hochachtung und brüderlichen Liebe erlauben wir uns Einzelnes in diesem Bezug je nach der Reihenfolge in den beiden Bänden noch hervorzuheben. — In der zweiten Reihe S. 2 spricht er, nachdem er schon XVI schön bemerkt, wie selbst Christus mit klarstem Blick und innigstem Interesse die Dinge auf Erden angeschaut, den an sich so richtigen Grundsatz aus, „ein rechter Christ müsse in Allem, was die Welt und die Kirche bewegt, gut beschlagen seyn, müsse mit fühlen, mit weinen und mit lachen, das sei die erste Bedingung zur Erfüllung seines Berufes“; und demgemäss reiht er in seinem Werke auch

Ernst und Scherz an einander, zu unserer wahrhaften Ergötzung. Dennoch möchten wir das principielle Mitlachen doch etwas limitirt sehen. Von dem HErrn und seinen Aposteln ist uns ja wol ein Weinen und Mitweinen, doch nicht in derselben Weise ein Mitlachen bezeugt, und wenn der Verf. in der dritten Reihe S. IX sich auf das „Dann wird ihr Mund voll Lachens seyn" Ps. 126, 2 (er setzt hinzu„ ohne Ende") bezieht, so sagt doch daneben bekanntlich auch die Schrift „Trauern ist besser Lachen" (Pred. 7, 4, vgl. V. 7 vom „Lachen des Narren") und „Wehe euch, die ihr hie lachet" (Luc. 6, 25), „euer Lachen verkehre sich in Weinen" (Jac. 4, 9), womit ja nichts weniger als eine pietistische Morosität empfohlen ist. S. 11 lobt der Verf. in seiner Vorliebe für das Weibliche wol ohne Grund den „feinen Takt der Frauen" auf Unkosten „all des scharfsinnigen Grübelns, Krittelns, Exegesirens der Theologen"; beidem gebühren ja seine Ehren. Sehr schief ist S. 108 die Bemerkung, „dass die Katholiken unsere beiden evangelischen Confessionen besser zu verbrüdern wissen und besser unsere Einheit und innere Gleichheit durchfühlen, wie so manche theologische Eiferer". Sehr überflüssig an diesem Orte war S. 133 die Aeusserung der „sehr erhabenen Meinung" von „unserem Reichskanzler"; sehr fraglich S. 153 die Zuversichtlichkeit, mit der der Verf. astronomische Ergebnisse ausbeutet, „darüber dir alles Sinnen, Denken und Rechnen vergeht", ebenso wie die S. 176, mit der er der „vielen trefflichen Prediger Dresdens" gedenkt; nicht eben gerecht S. 170 das Urtheil über einen „wohl gut orthodoxen, aber nicht innerlich lebendigen Pastor"; und die Mittheilung der „kleinen Judengeschichten" S. 234 ff. hätte Ref., als für die Juden verletzend, vielleicht hinweggewünscht, zumal der Verf. sie (mit unwürdiger sprachlicher Accommodation an landläufigen scherzhaften Ausdruck) als geschehen „im Jahre des Heils" 1871 eröffnet, dazu S. 242 in etwas gemeiner Weise jüdische Redeart copirt, S. 256 den Juden schlechthin deutschen Patriotismus abspricht, und S. 259 f. mit einer doch nur problematischen Judenhoffnung abschliesst; am allerentschiedensten aber erscheint uns der Abschnitt „ein gesegneter Diebstahl" S. 189 ff. als verwerflich, denn die Erzählung von der Unterschlagung und Oeffnung eines Briefes gereicht dem Verf. nicht blos „nur zu kleinen Ehren", sondern ist Erzählung von einer rein unentschuldbaren Niederträchtigkeit, die der Verf., ohne durch den Zweck und das erreichte Ziel das Mittel heiligen zu lassen, nur im Grunde seines Gewissens hätte verschliessen sollen. — Die dritte Reihe der Reisebilder demnächst erscheint mehr als ein Ganzes, als die früheren, da den Hauptheil derselben des Verf. Aufenthalt auf Borkum bildet,

der ihm dann die literarische Gabe „in den Schooss fallen“ liess, eingeleitet nur durch liebliche Bilder aus dem Ilsethale, und ausgeleitet am Schlusse durch ebenso liebliche vom Fusse des Kickelhahns und durch einige andere vortreffliche Mittheilungen. Der Ausdruck von dem Kreuze auf dem Ilsensteine (S. 3) „auf der wilden jähen Klippe viele hundert Fuss hoch über der rauschenden Ilse“ ist doch aber etwas übertreibend. Aus der Seele gesprochen sind uns S. 6 ff. des Verfassers Worte über die katholischen Wegekreuze und über das hyperprotestantische Verwerfen alles derlei Symbolischen, wobei übrigens Ref. selbst auch in den Heiligen- und Marienbildern nicht blos mit dem Verf. Aberglauben und Götzendienst sehen kann. Die Seekrankheit S. 29 eine „mehr lächerliche, als gefährliche Krankheit“ nennen kann doch wol blos ein Autor, der sie nicht gründlich kennt. Der Blick des Verf. (S. 57 und dann auch noch öfter) auf eine Erlösung erst im Hades ist doch wol mehr nur wohlwollend als wirklich evangelisch begründet, und wenn derselbe sich an den modernen Ausdruck der „Magdalenen“ (S. 57 u. ö.) für Gefallene des weiblichen Geschlechts schlechthin accommodirt, so beklagen wir innig diese auch seine Beschimpfung des evangelisch so ehrwürdigen Namens. Ganz vortrefflich ist S. 71 ff. der Abschnitt über „den Leuchtthurm“, und ähnlicherweise dann auch der S. 88 ff. „das Wrack.“ Im rührenden Gedächtnisse seiner eigenen Mutter spricht darauf S. 106 der Verf. über die Tiefe der mütterlichen Liebe überhaupt; indess geschieht das doch ein wenig auf Unkosten der väterlichen; es heisst doch nicht: Wie sich eine Mutter, sondern: Wie sich ein Vater über Kindlein erbarmt, so der HErr, und der verlorene Sohn wird doch vom Vater aufgenommen. Ueberaus instructiv und treffend sind S. 120 ff. die Mittheilungen über den Kirchenbesuch auf Reisen und überhaupt; doch gehen dieselben namentlich in den Auszügen aus einer Predigt des Verf. S. 133 ff. etwas ins Weite und provociren auch im Einzelnen manches Monitum. Die Herbeiziehung des „unfehlbaren Pabstes“ S. 121 war sehr überflüssig, zumal auch selbst der Verf. diese Unfehlbarkeit verdeutelt; Recht hat der Verf., wenn er S. 123 sagt: „es ist mir immer schon erfreulich, wenn die Leute kräftig singen“; wenn er aber hinzusetzt: „ja es ist mir noch lieber, wenn sie brüllen, als wenn sie nur so piepen“, so müssen wir doch bekennen, dass der Gesang der Herrnhuterinnen uns unendlich lieber ist, als das fast viehische Gebrüll nicht weniger Dörfler. Ganz aus unsrer Seele spricht S. 124 von dem Aergerniss mancher ruhmrednerischen Gedenktafeln in den Kirchen (zumal wenn sie, wie z. B. in St. Georgen zu Halle, selbst in die aller-

nächste Nähe des Altars sich drängen) und (S. 129) der vermietheten Kirchbänke, wogegen wir seine Freude (S. 128) an den Haufen der in Feierkleidern zu den Kirchen Wallenden nicht zu theilen vermögen, da uns die Schaaren der auch im Alltagsgewand zu den katholischen Kirchen Strömenden viel sympathischer sind, als die so kleinen Häuflein herausgeputzter Protestanten. Auch was der Verf. S. 159 über die Gesangbücher sagt, ist vortrefflich; wenn er aber S. 162 die Kirchenschläfer als die „den Schlaf der Gerechten Schlafenden" bezeichnet, so ist dies wieder einmal eine unwürdige Accommodation an einen landläufigen unberechtigten Witz. Innig rührend endlich ist die Mittheilung über das thüringische Mägdlein („Wer ist der Herr, der mich aufnimmt?" S. 164 ff.), obgleich wir S. 173 nicht mit dem Verf. gesagt haben würden, dass er dem armen Mägdlein „nicht aus Dogmatik und Katechismus, sondern" (welches sinnlose sondern) „aus lebendiger Erfahrung heraus" zugesprochen habe, und ganz vortreflich die Mittheilungen, die er über seine Erfahrungen (S. 176 ff.), „Als ich noch Landpastor war" uns schenkt (wobei er S. 201 zu unsern Mädchen auch das schöne Wort spricht: „Werdet lieber glückliche liebreiche und liebesthätige „„alte Jungfern"", „als unglückliche und ungeliebte Frauen", obwol er dann ganz erstaunlich unreif hinzusetzt: „Uebrigens aber glaube ich, dass das, was der Apostel 1 Cor. 7, 38 schreibt, im Ganzen für unsere Zeit und Zeitverhältnisse nicht mehr passt". Zum Schluss noch einiges wie zugegebenes Aphoristische „gegen das Sorgen", in dessen schönem Inhalt wir mit Bedauern die hässliche Witzelei über „die alte Jungfer" (S. 227) gefunden haben. Kurz die Reisebilder und Heimathklänge sind im Ganzen vornehmlich in diesen ihren späteren Reihen ein vortreffliches Vademecum für Kinder dieser Zeit und dieser Welt, die über der zeitlichen und weltlichen Art die wahre Heimath nicht vergessen, sondern vor Allem dahin wandern und über allem auch noch so stattlichen Wissen und Streben dieser Welt und dieser Zeit vor Allem doch nichts wissen und suchen wollen, als Christum den Gekreuzigten. [G.]

24. Schneider (Pfarrer in Lippspringe), Schreib- und Hülfskalender für Geistliche auf das Jahr **1874**. Bielefeld und Leipzig. (Velhagen & Klasing).

Mit Freuden begrüssen wir dieses ansehnliche Büchlein, welches an die Stelle des „Amtskalenders für die evangelische Geistlichkeit Deutschlands" getreten ist. Es führt sich zwar mit einem bescheidenen Titel ein, bietet aber mehr, als es hienach scheinen könnte. Wir heben von seinem Inhalte das Hauptsächlichste heraus. Das eigentliche Kalendarium hat 5 parallel laufende Rubriken, worunter je eine für den verbesserten evangel. Kalender, für Familien- und Geburtstage und kirchengeschichtliche Gedenktage, wie Todestage hervorragender kirchengeschichtlicher Personen enthaltend (nach der

Anweisung Melanchthons bei Pezel *postilla Melanchth.* Heidelberg 1594, III, 143). Ausserdem bringt es unter dem Monatskalender noch theils astronomische, theils Feiertags-Notizen von einzelnen Ländern. Insbesondere letztere, welche dem Daheim-Kalender von 1873 entnommen sind, dürften zur Erhöhung der Brauchbarkeit etwas weiter ausgedehnt werden auch auf hervorragende Jahresfeste und Versammlungen; desgleichen die Ostertabelle in eine Festtabelle und eine solche, Ostern zu finden, erweitert werden. Da ferner das Notizbuch im Schreibkalender die Pericopen ohnehin bringt, so ist kein Grund vorhanden, warum im kalendarischen Theil nicht statt derselben der Name des Sonntags an die Spitze gesetzt werden soll, wodurch Raum für den Namenkalender auch am Sonntag würde. In der Rubrik für den katholischen Kalender fehlt vielfach die Angabe der besonderen katholischen Festtage. — Das Notizbuch bringt u. A. Summarien für die Sonn- und Feiertage vom Superintendenten Beckhaus in Höxter, jedoch wegen knapp zugemessenen Raums mit so zarter Perlschrift, dass das Lesen nachtheilig auf die Augen wirkt. Wir lassen sie der Sache nach für sich selbst reden, indem wir zufällig herausheben die für den Sonntag Septuagesimä:

„*Intr. Circumdederunt me gemitus mortis ... et in tribulatione mea invocavi Dominum et exaudivit de templo sancto suo vocem meam. Ps.* 18, 5—7 *Grad.: Adjutor in opportunitatibus. Ps.* 9, 10. 11 *Tractus: De profundis clamavi ad te. Ps.* 130.

Das Ev. Matth. 20, 1—16 (was zunächst offenbar Juden und Heiden gegenüberstellt) verkündet: Der Gnadenruf Gottes in Jesu Christo ist genug, Alle selig zu machen. Aber Vielen hilft er nicht, weil sie auf den Ruf nicht kommen, sondern bleiben draussen im Müssiggang und wollen nicht arbeiten. Und denen hilft er auch nicht, die wol was thun wollen in Gottes Reich, aber haben bei der Arbeit im Auge: was wird uns dafür? wollen Verdienst statt Gnade. Darum ist ihnen die Arbeit in Gottes Reich eine Last und Mühsal, und sie sind voller Ansprüche an Gottes Lohn. Und ob ihnen Gott wol die Eine gleiche Gabe an alle Berufene anbietet, seine Gnade in Christo (Sein Kreuz und Blut, Wort und Sacrament), so können sie sich der Güte Gottes gegen die Sünder nicht freuen, sondern sie ist ihnen ein Aergerniss. Sie haben die Verdammniss verdient, ob sie noch so ehrbar leben, weil sie murren wider Gott, der allein aus Gnaden selig macht.

Die Ep. 1. Kor. 9, 24—10, 5 predigt desgleichen mit grossem Ernst, warum, da doch die ganze Gnade Gottes in Jesu Christo sich über Alle ergiesst, doch nur Wenige selig werden, auch von denen, die nach dem himmlichen Kleinod trachten. Weil sie nicht mit demselben Ernst darnach trachten, wie nach den vergänglichen Köstlichkeiten dieser Welt. Weil sie nicht laufen in den Schranken, das Ziel nicht ins Auge fassen, nicht verleugnen, was sie aufhalten will, weil sie nicht recht kämpfen, sondern in die Luft streichen, und weil sie nicht aushalten bis ans Ende, darum, obwol die herrliche Gnade Christi sich über Alle offenbart in Taufe und Abendmahl, so kommen doch Wenige ins gelobte Land; die Meisten werden niedergeschlagen in der Wüste. Und der Herr wird ihnen bezeugen: Darum! ihr habt nicht gewollt!

Lieder: Es ist das Heil uns kommen ...
Wer das Kleinod will.“

Ausserdem gibt dieser Abschnitt auch sehr zutreffende Einleitungen in die verschiedenen Zeitabschnitte des Kirchenjahres. So:

„Die Fastenzeit. „Die Zeit, da der Bräutigam von ihnen genommen wird“; „alsdann werden sie fasten“ (Matth. 9, 15). Das rechte Fasten ist Busse thun, den eigenen Willen verleugnen und wider Fleisch und Teufel streiten. (Die Väter heben nebst der Betrachtung des Wortes Gottes vor allem hervor *dimittere fraternas injurias pacifici pectoris unitate* s. Jes. 58, 3—7. Gründonnerstag *dies reconciliationis*). Die Fastenzeit fängt an am (Ascher-) Mittwoch nach *Quinquagesimae: tempus clausum,* Kirchenfarbe vio-

lett. Die Pericopen sind gewählt mit Rücksicht auf die Vorbereitung der Katechumenen zur Taufe (am Oster-Sonnabend), zur *abrenuntiatio diaboli* (an den 3 ersten Sonntagen) und *addictio Christi* (an den 3 letzten). Daher stellt uns der 1. Sonntag den Satan vor als den Lügner von Anfang, der zweite als den Menschenmörder, der dritte als den Fürsten von dieser Welt. Dagegen verkünden die drei letzten Sonntage den Herrn als den rechten Satans-Ueberwinder: den Lügner überwindet der rechte Prophet, den Mörder der Hohepriester, den Fürsten von dieser Welt der König im Namen des Herrn. Damit sollen wir das Leiden des Herrn erkennen als den Kampf gegen den Feind Gottes und des Menschengeschlechts, dessen Werk der Grund aller Sünde und alles Jammers ist, davon der Herr uns durch sein Leiden erlösen will („auf dass, der am Holze den Sieg gewonnen, ihn am Holze wieder verlöre" = Fasten-Präfation), uns Elende zu erretten von des Teufels Sündenketten."

Diese Beispiele dürften genügen, um uns von der sachlichen Gelungenheit und Gediegenheit dieser Partie zu überzeugen. Die den einzelnen Tagen beigefügten astronomischen Notizen dürften auch den Mondes a u f g a n g und Mondes l a u f enthalten. Im Collecten-Kalender fehlen diejenigen Festtage, die nicht auf einen Sonntag fallen. Sonst eignet sich derselbe wol vornehmlich auch zur Verzeichnung der regelmässigen Sonn- und Festtags-Klingelbeutel-Opfer. Der Terminkalender muss erst ausgefüllt werden, je nach den in den einzelnen Ländern geltenden Bestimmungen. Für die geistlichen Amtsverrichtungen (Spiritualien) ist kein Formular beigegeben. Dem Confirmanden-Verzeichnisse, das für grosse Parochieen berechnet ist, dürfte wol ein Baptizanden- und Schulkinder-Verzeichniss vorausgehen, und dafür das Confirmanden-Verzeichniss auf einen kleineren Raum beschränkt werden. Das Merkbuch für Adressen erinnert an ein solches für Schriften, das oft viel nöthiger ist, aber fehlt. Die das Notizbuch abschliessenden leeren Blätter eignen sich zu Einträgen aller Art.

Das „t h e o l o g i s c h e J a h r b u c h", welches nun folgt, bietet für einen Kalender eher zu viel, für sich selbst aber zu wenig. Das „praktische Bedürfniss" erheischt wol mehr als den vom Kalender gebrachten Personalstand der kirchlichen Behörden bis zu den Superintendenten, so gern wir auch zugeben, dass Raum- und Kostenersparniss, sowie die Schwierigkeit der Beschaffung eines vollständigen kirchlichen Personalstandes bedeutend hier ins Gewicht fallen. Uebrigens vermissen wir auch hier die bayrische Rheinpfalz und Elsass-Lothringen ganz. Der Abschnitt „n e u e r e k i r c h l i c h e G e s e t z g e b u n g" enthält die hauptsächlichsten neuesten kirchlichen Gesetze von Norddeutschland, insonderheit Preussen. Es wäre zu wünschen, dass auch Süddeutschland Berücksichtigung fände. Dasselbe gilt von den „kirchlichen Schematen", die fast nur für preussische Geistliche Werth haben. Uebrigens möge auch hier das Obengesagte zur Entschuldigung dienen. D e r t h e o l o g i s c h e L i t e r a t u r b e r i c h t ist nomenclaturförmig nach den einzelnen theologischen Disciplinen eingetheilt. „Die V e r e i n s n a c h r i c h t e n" geben einen instructiven Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der äussern und innern Mission, sowie über die sonstige Vereinsthätigkeit (Gustav-Adolph-Verein, preussische Nothstandscollecte, Jerusalems-Verein). Wir vermissen bei der äussern Mission nur die Missionsanstalt der Chrischona bei Basel, bei der Judenmission eine, wenn auch nur kurze, Notiz über den gegenwärtigen Stand, da nur die betr. Gesellschaften angegeben sind, und von diesen fehlt der evangel.-luther. Verein in Bayern; bei der inneren Mission vermissen wir die Bibel- und Tractatgesellschaften, Kindergottesdienste, resp. freiwillige Sonntagsschule, Wohlthätigkeits-Anstalten, Waisenhäuser, Fürsorge für Auswanderer u. s. w.; bezüglich der „anderweitigen Vereinsthätigkeit" die Vereine der Evangelisation (evang. Alliance u. s. w.), die evangel. Pastoralhilfsgesellschaft in Preussen (Rheinland und Westphalen), die Vereine für die evangel. Deutschen in Nordamerika, die für kirchliche Kunst, die theologischen Gesellschaften und Conferenzen etc. Sonst aber ist dieser ganze Abschnitt

sehr reichhaltig und als ein brauchbares Nachschlagebuch anzusehen. Die „kirchliche Statistik“ beschränkt sich auf eine kurze Vergleichung der römischen und evangel. Kirche bezüglich der Bevölkerungszahl, des Bezugs aus Staatsmitteln, dann der Anzahl der Bischofssitze, Klöster und Orden einer- und der altkathol. Gemeinden andererseits, ferner innerhalb der evangel. Kirche bezüglich der auf einen Geistlichen treffenden Einwohnerzahl, wobei jedoch Thüringen irrthümlicherweise Bayern gleich gestellt wird, während in Wirklichkeit auf ersteres nach der Statistik von 1862, welche zu Grunde gelegt, nur durchschnittlich à 843—1008 Gemeindeglieder kommen. Angehängt ist eine kurze vergleichende Statistik des untern und höheren Schulwesens nach dem Daheimkalender von 1873 und Ascherson's Universitäts-Kalender, welche sehr interessante Resultate bietet. S. 341 ist jedoch die Angabe bezüglich der Pfalz zu berichtigen, da diese in den Ergebnissen mangelhafter Schulbildung einen viel höhern Procentsatz als Franken aufweist. Und der bei Oesterreich aufgestellte Grundsatz soll wol heissen: je näher an, statt je weiter nach Rom, desto mangelhafter die Ausbildung. Der Abschnitt „Gemeinnütziges“ bringt Verschiedenes, meist auch nur für preussische Geistliche Brauchbares. Nur Abth. 9—11 bringt allgemeine Regulativen bezw. Anweisungen über Kirchen- und Schulhausbau, Ausstattung der Kirchen, die sehr praktische Rathschläge geben und von eingehender Kenntniss dieses Zweiges zeugen. Zum Schluss bringt der Kalender einen Abschnitt über Stempel- und Portosachen, neue Masse, Gewichte, Münzen, Zinstabellen, der die neuesten Bestimmungen auszüglich in knapper Form bietet. Das Ganze aber ist ein wohl durchdachtes, planmässig angelegtes und reichhaltiges Hilfsbuch, das jedem Geistlichen bestens empfohlen werden kann. Auch die Ausstattung ist so gefällig, der Preis im Verhältniss so niedrig ($27^1/_2$ Gr.), dass Alles das Büchlein zu einem lieben Begleiter und Amanuensis das Jahr hindurch macht. Möge es dem Verfasser gelingen, durch Heranziehung von weiteren tüchtigen Kräften, namentlich süddeutschen, dies Büchlein zu einem Bindeglied für die deutschen Amtsbrüder zu machen, denen aber, die es gebrauchen, Anregung zu weiterer Vertiefung und Lust zu weiterem, insbesondere statistischem, Forschen machen!

[Lichtenberg März 1874.] [Schauer, Stadtpfarrer.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

V. Exeget. Theol. Kleinert. Delitzsch. Boehl. Delitzsch. Grau. Beyer. VII. Jüd. Archäol. Delitzsch. VIII. Christl. Archäol. Grüneisen, Schnaase. IX. Kirchengeschichte. Kluckhohn. Meurer. Ritter. Cramp. Huber. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitie. Engelhardt. Lohmann. Ung. (2). Gauvain. Ahrens. Thompson. Guericke. Schulze. XI. Liturgik. Wackernagel. Mohn. XII. Symbolik u. katechet. Theol. v. Zezschwitz. XIII. Apologetik u. Polemik. Becker. Steinacker. Weis. Köstlin. XVI. Christl. Ethik. Vilmar. Beck. Kübel. Simon. Danneil. XVIII. Homiletisches u. Ascet. Mader. C. F. W. Walther. Petri. Trede. H. F. Walther. Schorch. Ung. XX. Die an die Theol. angrenz. Gebiete. Scharling. Werner (2). Schricker. Ranke. Lampert. Weber. Baierlein. Frank. Liebusch. Löhe. Kügelgen. Weyermüller. Noack. Woysche. Arnheim. Bindewald. Funcke (2). Schneider.

Druckfehler.

S. 652 Z. 1 st. wird l. genannt wird. — S. 677 Z. 14 v. u. st. weicher l. reicher. — S. 685 Z. 22 v. u. st. herrschte l. herrsche.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer.)